AIMÉ PUECH

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

Histoire de la littérature grecque chrétienne : depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle

AIMÉ PUECH

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

TOME I

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IVe SIÈCLE

TOME I
LE NOUVEAU TESTAMENT

PAR

AIMÉ PUECH
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
—
1928

AVANT-PROPOS

Cette *Histoire* est conçue sur un plan analogue à l'*Histoire de la Littérature latine chrétienne* que M. de Labriolle a déjà fait paraître dans la *Collection d'Études anciennes* publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ. Les différences sont celles que les deux matières imposaient. La littérature chrétienne grecque a commencé beaucoup plus tôt que la littérature chrétienne latine, et les œuvres qu'elle a produites pendant plus d'un siècle sont avant tout des instruments de propagande ou d'édification. Il serait exagéré de dire qu'elles n'ont aucun caractère littéraire ; elles constituent pourtant, non seulement dans la Littérature grecque, mais dans la Littérature chrétienne elle-même, un groupe particulier qui doit être étudié avec une méthode spéciale (1). A partir de la seconde moitié du IIe siècle, c'est-à-dire vers le moment où la littérature chrétienne latine produit ses premiers essais, les deux littératures chrétiennes, latine et grecque, se développent parallèlement ; chacune des deux prend et garde sa physionomie propre ; les traits distinctifs de l'esprit hellénique et de l'esprit romain se perpétuent, sous des aspects nouveaux, dans l'une et dans l'autre. Dans l'une et dans l'autre apparaissent de véritables écrivains, qui, tout hostiles qu'ils soient aux principes sur lesquels la civilisation antique était fondée,

(1) M. de Labriolle a fort bien signalé tout cela dans son *Introduction*, § 2.

s'approprient, en les adaptant à leurs besoins, ses traditions littéraires.

L'histoire de l'ancienne Littérature chrétienne n'a été faite pendant longtemps que par des théologiens, et rien n'était plus naturel, puisque, jusque chez les Pères les plus éloquents du IVe siècle, ce qui prime, ce sont les idées théologiques ou la substance morale ; l'intérêt de la forme n'est que secondaire. Le siècle dernier a vu la nécessité d'abattre les barrières artificielles que, pour la commodité de l'enseignement, les savants avaient élevées entre les études consacrées à des mouvements intellectuels qui, même lorsqu'ils se sont opposés violemment, sont nés et se sont développés aux mêmes époques et dans des milieux voisins. Opérer des rapprochements, élargir l'horizon était indispensable aussi bien pour l'intelligence précise des formes littéraires que pour l'analyse exacte des idées. Voilà plus de quarante ans que, soit dans mon enseignement, soit dans les recherches d'où sont sortis mes précédents ouvrages, je n'ai cessé de mener de front l'étude de la littérature classique et celle de la littérature chrétienne. J'ai essayé de contribuer pour ma part à éclaircir quelques-unes de leurs relations. Le nouveau livre, plus étendu, que j'entreprends aujourd'hui, sera inspiré du même esprit.

Je n'ai point l'intention de composer un de ces *manuels* dont l'objet est d'exposer, aussi complètement que possible, l'état actuel de la science sur chaque problème particulier, en accompagnant cet exposé d'une bibliographie exhaustive. Mon ambition est plutôt de suivre dans ses grandes lignes le développement des idées morales et religieuses dans l'antiquité chrétienne, et celui des formes littéraires qui ont servi à les exprimer. Je voudrais marquer les principales étapes, distinguer les influences subies et les apports nouveaux, faire voir ce qui, dans cette évolution, est le résultat de l'orientation première, le produit de nécessités historiques ou logiques, et ce qui constitue au contraire la part propre de quelques hommes

supérieurs. C'est une *Histoire* que je voudrais écrire, en élaguant les détails superflus, en mettant en relief les grands traits caractéristiques, en limitant la bibliographie à l'indication des ouvrages essentiels, qui permettent de retrouver les autres ; je souhaiterais qu'elle fût avant tout claire et vivante.

Il est vrai que — malgré les excellents travaux que tant de savants ont consacrés au christianisme primitif en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie et ailleurs — beaucoup de questions essentielles demeurent très obscures, surtout en ce qui concerne le premier siècle, où sont les germes de tout l'avenir. Quand nos documents ne parlent pas un langage assez positif, j'essaierai de ne pas me départir de la prudence qui convient. Je crois cependant que bien des difficultés, même parmi les plus complexes, se simplifient en quelque mesure si l'on apporte à les examiner un peu de bon sens, le moins qu'on peut de présomption, le plus qu'on peut d'impartialité ; si l'on ne prétend pas en résoudre les détails infimes avec une précision minutieuse que l'histoire d'un passé lointain ne comporte jamais ; si l'on sait à la fois ignorer, quand une ombre impénétrable nous dérobe certains faits, et marcher courageusement à la lumière de ceux dont la connaissance subsiste, en dégager l'entière signification et se rendre compte des conditions qu'ils supposent. Mais je sais aussi que je viens de définir un idéal, sur lequel il est aussi facile de s'accorder en principe qu'il est malaisé de le réaliser en pratique.

J'ai intitulé ce livre : *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle.* Je n'entends pas en effet conduire mon exposé aussi loin que le font d'ordinaire les auteurs de *Patrologies*, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de saint Jean Damascène. C'est que je n'ai point écrit une *Patrologie* ; j'ai écrit une *Histoire littéraire*, et l'esprit dont je me suis inspiré sera surtout, je l'ai dit, dans une comparaison attentive de la littérature profane et de la littérature sacrée. Après

l'admirable floraison du IVe siècle, le problème des rapports entre les deux littératures est tranché. La Littérature chrétienne a su distinguer entre la forme et le fond ; elle a su adapter à ses besoins les principaux genres ; elle a vaincu, dans la longue lutte qu'elle avait engagée avec les représentants de l'hellénisme, non sans leur emprunter beaucoup de ce que l'hellénisme avait de meilleur. Une période nouvelle de l'histoire a commencé. Je puis donc marquer là mon point d'arrêt, sans m'interdire de jeter en terminant un coup d'œil rapide sur ces premières années du Ve siècle jusqu'auxquelles les grands docteurs du IVe ont prolongé leur action, mais sans faire entrer dans mon sujet ni ce siècle ni les suivants. L'abondance des matières est telle d'ailleurs, dès la fin du IIIe siècle, que ce sujet, pour être traité sans une condensation excessive, doit-être contenu dans des limites raisonnables.

Les deux volumes que je publie aujourd'hui comprennent, le premier, les écrits du Nouveau-Testament ; le second, la littérature du IIe et du IIIe siècles. Le troisième, dont je tâcherai de ne point trop retarder la publication, contiendra celle du IVe.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE
DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

Note préliminaire. — Cette bibliographie, ainsi qu'il a été déclaré dans l'*Avant-propos*, sera, de parti-pris, aussi sommaire que possible. L'abondance des recherches, dans le domaine de la littérature chrétienne, est si considérable, qu'on ne pourrait chercher à être complet qu'en bornant sa tâche à rédiger un simple manuel bibliographique. En règle générale, dans cette première notice, comme dans celles qui suivront en tête de chaque livre et de chaque chapitre on n'indiquera que les ouvrages les plus généraux, grâce auxquels chacun peut ensuite se procurer les renseignements complémentaires. Les études spéciales qu'il est indispensable de connaître — celles dont les résultats auront été utilisés ou discutés au cours de l'exposé — seront mentionnées dans les notes au bas des pages.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

Sources anciennes — EUSÈBE : *Histoire ecclésiastique*, éd. Schwartz, dans la collection : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1909 ; texte grec et traduction française par E. GRAPIN, 3 vol., Paris, 1905-13 (Collection Hemmer et Lejay). — SAINT JÉRÔME : *De viris illustribus*, MIGNE, *Patrologie latine*, t. XXIII ; éd. BERNOULLI, Fribourg en Brisgau et Leipzig, 1895 ; éd. RICHARDSON, Leipzig, 1896 (dans la collection *Texte und Untersuchungen*, XIV, t. 9). — GENNADIUS, : *De viris illustribus*, MIGNE, t. LVIII ; édité à la suite de saint Jérôme par Bernoulli et Richardson.

XVII ; et XVIIIe siècles . — BELLARMIN : *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, Rome et Cologne, 1613. — ELLIES DU PIN : *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1685 et suiv. — R. CEILLIER (O. S. B.) : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-63. — W. CAVE : *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Christo nato usque ad sæc.* XIV, Londres, 1689. — C. OUDIN : *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722. — LE NAIN DE TILLEMONT : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux, avec une chronologie et des notes*, Paris, 1693-1712. — FABRICIUS : *Bibliotheca græca seu notitia scriptorum veterum græcorum*, Hambourg, 1705-28.

XIXe siècle. — Les ouvrages suivants suffiront à diriger le chercheur : A. HARNACK : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I. *Die Ueberlieferung und der Bestand* (en collaboration avec E. PREUSCHEN), Leipzig, 1893 ; II. *Die Chronologie*, *ib.* 1897-1904 ; y joindre la collection, dirigée par GEBHARDT et HARNACK, des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, trois séries depuis 1882, la 3e sous la direction de CARL SCHMIDT et HARNACK. — BARDENHEWER : *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e éd. Fribourg en Brisgau, 1913 ; *Patrologie*, traduite sous le titre : *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs œuvres*, par P. GODET et VERSCHAFFEL, de l'Oratoire, Paris, 1898-9. — H. JORDAN, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911. — P. BATIFFOL : *Anciennes Littératures chrétiennes* : *La Littérature grecque*, Paris, 1897 (rééditions). — W. CHRIST et O. STÆHLIN : *Geschichte der Griechischen Literatur*, II^er Teil. 6e édition, Münich, 1920-24. — TIXERONT : *Précis de Patrologie*, 4e éd., Paris, 1920. — L. DUCHESNE : *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, II et III, Paris, 1906-1910. — A. et M. CROISET, *Histoire de la Littérature grecque*, tome V.

COLLECTION DE TEXTES

La plus complète est la *Patrologie grecque* de MIGNE (avec traduction latine) ; elle reproduit les meilleures éditions anciennes, notamment celles de nos Bénédictins. — Pour les trois premiers siècles : *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*,

publiés par l'Académie de Berlin, depuis 1897, Leipzig. — Petites collections contenant un choix de textes, à des prix peu élevés : *Collection* HEMMER et LEJAY : *Textes et documents par l'étude historique du christianisme*, Paris, Picard, depuis 1904 ; interrompue depuis la guerre. — *Collection* G. KRÜGER : *Sammlung ausgewæhlter Kirchen-und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, Tübingen et Leipzig, depuis 1891. — G. RAUSCHEN : *Florilegium Patristicum*, Bonn, depuis 1904. — *Collection* H. LIETZMANN : *Kleine Texte für Theologische und Philologische Vorlesungen und Uebungen*, Bonn, depuis 1908. — *Collection* A. J. MASON : *Cambridge Patristic Texts*, Cambridge, University Press, 1899 et sqq. — *Collection* VIZZINI : *Bibliotheca SS. Patrum, Theologiæ tironibus et universo clero accommodata*, Rome, depuis 1901.

ENCYCLOPÉDIES

SMITH AND WACE : *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-87. — HERZOG et HAUCK : *Realencyklopaedie für die protestantische Theologie und Kirche*, 3e édition, Leipzig, 1896 et sqq. — DOM CABROL et DOM LECLERCQ : *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, depuis 1907 et suiv. — VACANT, MANGENOT et AMMANN : *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1900 et suiv.

Principales abréviations. — J'ai évité autant que possible, malgré leur commodité apparente, les abréviations qui, en fait, deviennent des *rébus* et obligent à recourir constamment à une table. Il y en a trois cependant que j'ai employées couramment : P. G. = Patrologie grecque (ou P. L. = Patrologie latine) ; T. U. = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* ; H. E. = *Histoire ecclésiastique* d'EUSÈBE. J'ai souvent cité sous une forme simplifiée les titres des ouvrages antérieurement mentionnés.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Bibliographie. — Sur les caractères généraux de la Littérature chrétienne par rapport à la Littérature profane, voir WILAMOWITZ : *Die griechische Literatur des Altertums* (dans la collection : *Kultur der Gegenwart*, Leipzig et Berlin, 3e éd., 1912). — BETHE et WENDLAND, *Griechische Literatur*, dans l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* de NORDEN, Leipzig et Berlin, 2e éd., 1912. — WENDLAND : *Die hellenistich- rœmische Kultur in ihren Beziehungen zu Iudentum und Christentum* (dans le *Handbuch* de LIETZMANN, Tübingen, 1907). — du même : *Die Urchristlichen Literaturformen*, ib.

Sur la littérature judéo-hellénique . — E. SCHÜRER, : *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 4e éd., Leipzig, 1901-1909. — SWETE : *Introduction to the old Testament in Greek*, Cambridge, 1900.

Sur la langue du N. T. — *Grammaires* : F. BLASS : *Grammatik des N. T. Griechisch*, 5e éd. par DEBRUNNER, Gœttingen, 1921. — J.-H. MOULTON : *A grammar of new Test. Greek* (continuée par W.-F. HOWARD), Edimbourg, 1906-20. — A.-T. ROBERTSON : *Short Grammar of the Greek N. T.* New-York, 1808 ; *A Grammar of the Greek N. T. in the Light of Historical Research, ib.*, 1919. — RADERMACHER : *Neutestamentliche Grammatik*, dans le *Handbuch* de Lietzmann, Tübingen, 1911. — R.-P. ABEL, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927.

Dictionnaires : WILCKE-GRIMM : *Clavis Novi Testamenti*, 12e éd., Leipzig, 1903. — E. PREUSCHEN : *Vollstændiges Griechisch-deutsches Handwœrterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1910 ; réédition en cours par W. BAUER. — F. ZORELL : *Novi Test. Lexicon græcum*, Paris, 1911. — J.-H. MOULTON and G. MILLIGAN : *The vocabulary of the Greek N. T. illustrated from the Papyri*, en cours de publication, Londres, 1914 et sqq.

Études diverses : DEISSMANN : *Bibelstudien*, Marburg, 1895 ; *Neue Bibelstudien*, ib. 1897, *Licht von Osten*, Tübingen, 4e éd., 1923. — G. THIEME : *Die Inschriften von Magnesia am Mæander und das N. T.*, Gœttingen, 1906. — J. ROUFFIAC : *Recherches sur le caractère du grec dans le N. T. d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911. — P.-F. REGARD : *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du N. T.*, Paris, 1920. *La phrase nominale dans la langue du N. T.*, Paris, 1920. — VITEAU : *Étude sur le grec du N. T. Le verbe*,

syntaxe des propositions, Paris, 1893 ; ***Étude sur le grec du N. T., comparé à celui des Septante : sujet, complément et attribut***, Paris, 1896. — H. PERNOT : ***Études sur la langue des Évangiles***, Paris, 1927.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DU NOUVEAU-TESTAMENT

Les lecteurs français trouveront une bibliographie détaillée dans les ouvrages de deux auteurs, le premier, catholique, le second, protestant :

E. JACQUIER : *Histoire des Livres du Nouveau Testament* (t. I. *Les Épitres de saint Paul*, 10e éd. ; t. II. *Les Évangiles synoptiques*, 8e éd. ; t. III. *Les Actes des Apôtres*, 5e éd. ; t. IV. *Les Écrits johanniques*, 5e éd., Paris, 1903 et suiv.).

M. GOGUEL : *Introduction au Nouveau Testament* ; t. I. *Les Évangiles synoptiques* ; t. II. *Le quatrième Évangile* ; t. III. les *Actes des Apôtres* ; t. IV. *les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1924 et suiv.

Nous indiquerons seulement un choix, parmi les *Introductions*, ou les *Commentaires*.

Introductions. — H.-J. HOLTZMANN : *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, Fribourg en Brisgau, 5e éd., 1905. — A. JÜLICHER : *Einleitung in das N. T.*, Tübingen, 6e éd., 1906. — TH. ZAHN : *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., Leipzig, 1906-7. — C.-R. GREGORY : *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1909. — R. CORNELY : *Historicæ et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros compendium* ; 2e éd. par HAGEN, Paris, 1911. — P. FEINE : *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., Leipzig, 1918. — R. KNOPF : *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., Giessen, 1923.

Commentaires. — Celui de HOLTZMANN : (*Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, Tübingen et Leipzig, à partir de 1890 ; rééditions postérieures) ; — celui de MEYER-WEISS à partir de 1832, *id.* — REUSS : *La Bible, Nouveau Testament*, Paris, 1876 ; — celui de LIETZMANN (*Handbuch zum N. T.*), à Tübingen, le plus récent et le mieux au courant des dernières découvertes. — Les travaux du P. Lagrange et ceux d'A. Loisy seront indiqués en tête de chacun des chapitres auxquels ils se rapportent.

CH. GUIGNEBERT : *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, les Origines*, Paris, 1906.

ORIGINES DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE LA LITTÉRATURE JUDÉO-HELLÉNIQUE LE GREC DES SEPTANTE ET CELUI DU NOUVEAU-TESTAMENT.

Le christianisme est la religion nouvelle qui, prêchée en Galilée d'abord, puis à Jérusalem, par Jésus, a trouvé dans l'événement même qui semblait devoir l'étouffer au berceau — dans le supplice de Jésus — la force d'expansion qui l'a répandue d'abord hors de la Judée, dans l'Orient hellénisé, puis, très rapidement, dans le monde romain tout entier et même au delà. Cette force lui est venue de la foi que les Apôtres et leurs disciples ont conçue en la résurrection de Jésus et par conséquent en sa divinité, et cette foi elle-même fut l'effet de l'impression profonde qu'avait produite sur eux la parole du Maître. Pour lutter d'abord et triompher, ensuite pour s'établir dans sa conquête et s'y perpétuer, le christianisme a parlé indifféremment, dans l'empire ou hors de l'empire, les langues qui étaient nécessaires à sa propagation. Jésus parlait l'araméen ; les premières esquisses de sa vie, les premières rédactions de son enseignement ont dû être écrites en araméen. Mais rien n'en a subsisté. C'est dans l'Orient hellénisé que le christianisme, une fois né, a accompli sa croissance, et que sa doctrine ainsi que son histoire ont pris une forme littéraire durable ; en Occident, Italie, Gaule et même probablement Afrique, c'est dans des milieux hellénisés qu'il s'est d'abord développé. Le grec a été sa langue à peu près unique pendant plus d'un siècle ; l'Église romaine elle-même n'a d'abord parlé que le grec. C'est en grec qu'ont été rédigés *Évangiles*, *Actes*, *Épîtres*, *Apocalypses*, tout cet ensemble d'écrits primitifs, parmi lesquels peu à peu un choix a été fait par l'autorité ecclésiastique. Les écrits qui ont été ainsi choisis sont devenus les

garants de la pure doctrine ; leur autorité s'est égalée peu à peu à celle des écrits de la Bible hébraïque. Leur collection est devenue *canonique*. Un *Nouveau Testament* a été constitué à côté de l'*Ancien*. Ce *Nouveau Testament* est entièrement rédigé en grec. Mais bien avant qu'il existât, la Bible hébraïque — la collection de livres sacrés qui devenait maintenant l'*Ancien Testament* — avait été traduite en grec. Quand la littérature grecque chrétienne s'est créée, elle se trouvait donc avoir nécessairement une attache avec une littérature juive de forme grecque. C'est là un fait de première importance, dont nous devons considérer d'abord les caractères principaux.

Cette littérature juive elle-même peut se diviser en deux catégories fort distinctes : c'est d'abord une littérature de *traduction* : les Juifs de la *dispersion*, et principalement ceux d'Alexandrie, ont traduit leur *Bible* surtout par une nécessité apologétique — pour faire mieux connaître leur croyance et se défendre contre les calomnies dont ils étaient l'objet ; — par un désir de propagande aussi — car, si peu de païens se sont faits juifs, repoussés qu'ils étaient par la circoncision et d'autres pratiques trop spéciales, un grand nombre, attirés par le monothéisme et par la morale juive, sont entrés dans la classe des *craignant Dieu* ; — enfin peut-être aussi pour répondre au désir des Grecs, fort curieux des philosophies et des religions étrangères. On peut accorder une certaine influence à ce dernier motif sans accepter, bien entendu, la légende que la *Lettre d'Aristée* a popularisée (1). Le travail considérable et difficile que représentait l'interprétation de la Bible hébraïque ne s'est pas fait d'un seul coup ; il s'est opéré graduellement ; malgré les analogies de méthode, les diverses parties de

(1) Sur *la lettre d'Aristée*, voir le livre de Schürer indiqué plus haut. La meilleure édition des *Septante* est celle de SWETE, *The old Testament in greek*, Cambridge, *ibid.*, 1895-6. — PHILON, éd. Cohn-Wendland, Berlin, 1896 et suiv.

la *Septante* ont leurs traits caractéristiques et permettent de discerner le nombre et la variété des traducteurs. En second lieu, les Juifs hellénisés, principalement à Alexandrie, ont composé un grand nombre d'ouvrages nouveaux d'exégèse, d'apologétique et de propagande. Ce n'est pas le moment encore d'examiner l'authenticité de ceux dont nous possédons quelques fragments, grâce à Eusèbe. Il nous suffit qu'il soit hors de doute qu'une littérature de ce genre ait existé, à une époque bien antérieure à Philon. La lecture des écrits de Philon prouve assez à elle seule que Philon a eu des prédécesseurs. Dans la *Bible des Septante* même, quelques parties, comme le livre de *la Sagesse*, le IIe, le IIIe et le IVe livres des *Macchabées*, ont été rédigées originairement en grec.

Ainsi, le *Nouveau Testament* de langue grecque a déjà un modèle dans l'*Ancien Testament* traduit en grec. La littérature chrétienne, apostolique, exégétique, apologétique a un précédent dans les écrits du judaïsme alexandrin. Nous examinerons plus tard en quoi ces écrits ont pu lui montrer la voie, en quoi elle est au contraire tout à fait originale. Essayons seulement de voir clair, dès maintenant, au point de vue de la langue, sur les relations possibles entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*.

Tout d'abord qu'était-ce que le grec de la *Septante* ? Cette grande entreprise de traduction, commencée par le *Pentateuque*, continuée par les *Prophètes* et les *Hagiographes*, n'a probablement pas pris moins d'un siècle (1), et il y a assurément certaines différences individuelles entre les traducteurs qui s'y sont employés. Négligeons-les, et ne considérons que l'essentiel. Il est clair que ces traducteurs n'ont pu se servir — puisqu'ils voulaient être compris, et, tout en s'adressant principalement à leurs coreligionnaires, ne s'adressaient pas exclusivement à eux — que de la langue qui se parlait autour d'eux couramment. C'était le grec qu'il est convenu d'appeler

(1) Cf Swete, *Introduction*, p. 1-28.

hellénistique, par opposition au grec *classique*, ou la κοινή, langue *commune*, par rapport à l'époque où les *dialectes* conservaient toute leur vitalité ; un grec assez différent de l'attique par le vocabulaire aussi bien que par la morphologie et la syntaxe, et précurseur déjà, par plus d'un trait important, du grec moderne. Ce grec a été le langage parlé normalement, dans toute la partie orientale du monde antique, sous les successeurs d'Alexandre et sous l'empire romain. Il a été aussi *écrit*, tel qu'il se parlait, pour les besoins de la vie journalière, ceux des rapports familiaux ou sociaux, ceux du commerce ou de l'administration. Non plus tout à fait tel qu'il se parlait, mais en restant cependant le fond essentiel d'une langue où apparaît toujours à quelque degré, tantôt plus fortement, tantôt plus faiblement marquée, l'influence de la tradition classique, il a été employé également par un grand nombre d'écrivains, comme Polybe, Diodore, Plutarque. A partir de l'époque d'Auguste, une réaction qui a été poussée jusqu'à l'absurde, mais qu'il ne faut peut-être pas condamner aussi radicalement qu'on a coutume de le faire aujourd'hui — car le grec hellénistique n'est pas une langue fort séduisante — a fait prévaloir un langage artificiel : l'*atticisme*, que la plupart des écrivains ont employé, avec plus ou moins de pureté. Le langage ordinaire, la κοινή, a certainement subi une évolution depuis l'époque des Ptolémées jusqu'à celle qui a vu commencer l'empire chrétien ; nous ne possédons pas encore aujourd'hui, sur ses diverses étapes, des notions assez précises pour pouvoir en écrire l'histoire ; nous ne pouvons même pas marquer toujours sûrement ces étapes. Mais nous connaissons assez bien, grâce aux découvertes presque incessantes des papyrus conservés par le sable du Fayoûm ou d'autres districts égyptiens, la forme qu'il avait revêtue, au temps où les traducteurs de la *Septante* accomplirent leur œuvre, et aussi au temps où les écrivains du *Nouveau Testament* composèrent leurs écrits.

C'est bien ce langage qu'emploient les uns et les autres. On n'aurait jamais dû en douter ; on n'aurait jamais dû parler d'un *grec biblique*, comme s'il eût constitué une langue spéciale ; ceux qui en ont parlé ont commis la faute que commettent souvent les savants, quand ils concentrent uniquement leur attention sur les abstractions auxquelles leur analyse les a conduits, sans se douter qu'ils perdent ainsi le contact avec la vie. Certains d'entre eux cependant avaient si bien embrouillé une question très simple, qu'il faut être reconnaissant à Deissmann d'avoir refait l'évidence (1). Deissmann d'ailleurs à son tour n'a pas su éviter de tomber dans l'excès contraire. Il semblait, à l'entendre, que rien, dans le grec de l'*Ancien* ou du *Nouveau Testament*, ne différât de la langue populaire réellement parlée ou écrite par les contemporains, et il a été d'abord trop écouté. La plupart de ceux qui, dans ces derniers temps, se sont exprimés sur le même sujet, sont revenus à un jugement plus mesuré. Il reste vrai que les traducteurs de la *Septante* ont parfois — très rarement d'ailleurs — conservé simplement le terme hébreu qui désignait un objet tout à fait spécial ou une idée exclusivement juive ; que rarement encore, mais un peu plus fréquemment cependant, ils ont dû forger des mots ou des locutions nouvelles, et que certaines de ces locutions ne sont que des transpositions littérales, à peu près inintelligibles pour un Grec sans un commentaire ; qu'ils ont détourné certains mots, plus ou moins fortement, de leur sens traditionnel, pour les rendre capables d'une idée nouvelle (2). Il est

(1) Cf. les trois ouvrages indiqués *supra*. Voir en outre son article : *Hellenistisches Griechisch*, dans la *Realencyclopædie* de Herzog, 3e édit.

(2) Cf. les rapports de Witkowski sur la κοινή dans le *Jahresbericht* de *Bursian*. — Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strasbourg, 1901. — R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta*, Gœttingen, 1907. — Psichari, *Essai sur le grec de la Septante*, Paris, 1908. — Thackeray, *A Grammar of the old Testament in Greek*, Cambridge, 1909, et les articles de R. Meister dans les *Wiener Studien*, 1907, 1909, 1912.

vrai surtout — quoique sur ce point même Deissmann et ses émules aient montré qu'il fallait prendre toutes ses précautions, en chaque cas, avant de se prononcer — que dans le tour général du récit, dans le ton, dans la construction de la phrase, ils ont gardé un je ne sais quoi qui vient de l'original sémitique et qui donne à leurs écrits comme une couleur et un accent étrangers.

Les écrivains du *Nouveau Testament* ne sont point, en règle générale, des traducteurs. Leur cas n'est donc pas du tout le même que celui des auteurs de la *Septante*. Mais d'abord ils étaient remplis de la lecture de la *Septante* ; presque tous, sinon tous, ne connaissaient l'*Ancien Testament* que par elle. Non seulement c'est elle qu'ils citent ; mais ils l'ont lue et relue, ils l'ont méditée (1), et cette familiarité avec elle a contribué à former leur esprit. Ensuite le plus grand nombre d'entre eux étaient d'origine sémitique ; on peut même dire qu'un seul, Luc, est probablement venu de chez les Gentils, et que, parmi les autres, d'un seul, de Paul, nous pouvons avoir la certitude qu'il avait reçu une éducation hellénique assez soignée. Ils ont donc vraisemblablement subi l'influence, sinon directement de l'hébreu, qui n'était plus qu'une langue sacrée, du moins du dialecte que parlaient alors les Palestiniens et qu'a parlé Jésus, de l'araméen. Enfin pour tous on peut se demander, en quelque endroit au moins, s'ils ne traduisent pas ou n'utilisent pas un original sémitique.

Telles sont les généralités sur lesquelles il est nécessaire de s'entendre avant d'entreprendre l'étude des écrits les plus anciens de la littérature chrétienne. Mais ces vérités ou ces vraisemblances très générales ne dispensent pas d'apporter l'attention la plus scrupuleuse à chaque

(1) Même si l'on peut penser qu'il a existé de bonne heure des florilèges réunissant les principaux textes scripturaires, utiles à l'apologétique, on n'en peut pas moins maintenir cette affirmation, non seulement pour les écrivains du N. T., mais pour beaucoup de leurs successeurs.

cas particulier. Nous aurons grand soin de définir le caractère individuel de chaque écrit ; nous nous efforcerons de retrouver la trace de son auteur, et de discerner, dans la mesure du possible, le milieu dont il est sorti.

LIVRE I

LES ÉVANGILES

CHAPITRE PREMIER

JÉSUS

CH. GUIGNEBERT : *Le Problème de Jésus*, Paris, 1914. — *La vie cachée de Jésus*, Paris, 1921. — *Le christianisme antique*, Paris, 1921. — MAURICE GOGUEL : *Jésus de Nazareth*, Paris, 1925. — HARNACK : *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1903. — A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 4e éd. 1908. — BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

J'ai défini le christianisme de telle sorte qu'il ne peut rester le moindre doute à aucun de mes lecteurs sur la part que j'attribue à Jésus dans son histoire : elle est tout entière son œuvre. C'est une des plus grandes aberrations de la critique, que d'avoir voulu imaginer un christianisme sans Jésus (1), comme ce serait une aberration de prétendre expliquer le développement de la philosophie grecque, à partir de la fin du Ve siècle, sans Socrate.

Il y a des excuses à toutes nos erreurs : l'erreur par laquelle on nie l'existence de Jésus, celle par laquelle, sans nier l'existence de Socrate, on conteste son influence, s'expliquent parce que nous ne connaissons directement ni Socrate ni Jésus, parce que ni Socrate ni Jésus n'ont rien écrit. L'existence de Socrate, son procès et sa mort sont trop bien établis historiquement pour qu'on en doute : on

(1) M. L. COUCHOUD (*Le mystère de Jésus, Christianisme*, Paris, 1924) a mis beaucoup de talent au service de cette thèse ; elle n'en reste pas moins insoutenable.

peut contester son originalité philosophique. L'existence de Jésus est moins bien attestée par l'histoire profane que celle de Socrate ; l'histoire contemporaine la passe entièrement sous silence ; l'événement même qui peut en être considéré comme le mieux garanti par des preuves historiques, le supplice de Jésus sous le gouvernement de Ponce-Pilate, nous a été rapporté avec des variantes qui, sans justifier toutes les conclusions d'une certaine critique, peuvent inspirer des soupçons. Cependant il est aussi téméraire de contester l'existence de Jésus que de contester l'existence de Socrate.

La première propagation du christianisme s'est opérée par la foi en la résurrection de Jésus. Cette foi est inexplicable sans l'existence de Jésus ; il faut, pour qu'elle ait pu se transmettre à ceux qui n'avaient pas connu Jésus, qu'elle soit née d'abord au cœur de ses disciples directs, soit qu'avec les croyants, on admette le miracle, soit qu'avec ceux qui rejettent le surnaturel, on dise, ou à peu près, avec Renan (1) : « telle était la trace qu'il avait laissée dans le cœur de ses disciples et de quelques amis dévoués que, durant des semaines encore, il fut pour eux vivant et consolateur ». Cette preuve de l'existence de Jésus suffit ; on pourrait en donner d'autres, du même ordre.

Laissons donc l'hypercritique. Laissons pour le moment aussi tout ce qui, dans les narrations évangéliques, peut prêter à des objections spécieuses. Jésus a paru, en Galilée, comme un nouveau prophète, vers la quinzième année du règne de Tibère. Nous sommes mal informés, comme il est naturel, sur toute la période de sa vie qui précède cette manifestation ; nous la connaissons par le témoignage au moins indirect de ses disciples (2), à dater du moment où il a recruté des disciples. Pour autoriser sa première manifestation, il a cherché un contact avec

(1) Renan, *Vie de Jésus*, p. 433.
(2) Voir plus bas ce qui sera dit des sources de nos Évangiles.

un prophète, qui, sur les rives du Jourdain, prêchait la pénitence, et accompagnait sa prédication d'un rite que le christianisme lui a emprunté : Jean le Baptiste. Il a prêché d'abord en Galilée, faisant parfois de courtes pointes hors de la Galilée proprement dite, dans les régions environnantes. Il ne prêchait point seulement, il s'est présenté dès l'origine, ὡς ἐξουσίαν ἔχων (1), « comme ayant une autorité », c'est-à-dire non comme un simple docteur, mais comme un prophète, et même plus qu'un prophète. Les Juifs ne concevaient point qu'un prophète ne fût pas doué de pouvoir surnaturel ; on a donc conduit à Jésus les malades, surtout ceux qui souffraient des maladies que les contemporains attribuaient à une intervention démoniaque ; il les a guéris ou soulagés. Une de ses paroles semble au contraire prouver (2) qu'il s'est refusé à faire des *signes*, c'est-à-dire des *miracles*, qui, au lieu d'être des actes de bienfaisance, n'eussent été que des attestations d'une puissance supérieure. Sa prédication avait pour point de départ, comme celle de Jean-Baptiste, un appel à la pénitence. Il demandait une conversion intérieure, d'où l'homme sortait transformé. Passer par cette sorte de renaissance, c'était adhérer à une doctrine ou plutôt à une foi qui avait deux articles principaux (3) : 1° la morale ne consiste pas en l'accomplissement minutieux de préceptes multiples, mais en un renouvellement total qui anéantit en nous l'égoïsme et y substitue l'amour du prochain : *Aime ton prochain comme toi-même* (4) ; 2° la religion ne consiste pas dans l'accomplissement scrupuleux de pratiques et de rites, mais dans un acte de pleine et entière confiance dans la bonté de Dieu, le Père céleste.

Jésus restait ainsi fidèle au Dieu de Moïse et d'Abraham, mais il ne le considérait plus au point de vue

(1) Marc, i, 22 ; Mathieu, vii, 29.
(2) Mathieu, xii, 39 ; Luc, xi, 29-32.
(3) Mathieu, xii, 19 ; xxii, 39.
(4) Mathieu, vi, 9 ; Luc, xi, 2-4 (formule du *Pater*).

strictement national ; il s'élevait à une conception plus pure ; il le présentait comme le *Père* des hommes ; sans rompre avec le Judaïsme, il préparait l'avènement d'une religion plus large, d'une religion universelle. Il restait fidèle à la *Bible*, mais il n'en gardait comme efficaces que les plus hautes parties : les grandes vues de la *Genèse* sur la création, l'humanité des *prophètes*, la piété des *Psaumes*. Il courait manifestement le risque d'un conflit avec les chefs religieux de son peuple, et il semble qu'il l'ait couru de bonne heure, par la profession qu'il faisait de dédaigner le littéralisme et le ritualisme qui constituaient presque tout le fond du culte officiel. Mais ce conflit risquait de devenir plus grave, dès que Jésus définirait avec plus de précision le titre dont il se réclamait. Les termes dont il se sert quand il en parle restent généralement dans nos *Évangiles* enveloppés et mystérieux, et il n'y a point de doute que tel n'ait dû être habituellement son langage réel. Il semble avoir employé avec une certaine prédilection, pendant assez longtemps, l'appellation assez obscure de *Fils de l'Homme*, qui, en tout cas, provient sûrement du *Livre de Daniel*. Son entretien avec Pierre, à Césarée de Philippe, marque un moment essentiel dans l'évolution de cette révélation progressive. Par une série de questions adroites, Jésus conduit Pierre à reconnaître en lui le Messie (1) ; et la primauté de Pierre parmi les disciples se fonde sur cette clairvoyance par laquelle il les dépasse.

Jésus sera donc le *Messie* ; mais sa prédication, qui, par la profondeur de son accent moral et religieux, avait transporté les foules, en même temps que ses guérisons les disposaient à le regarder au moins comme un très haut prophète, soulèvent l'opposition, fort naturelle, du clergé officiel (grammairiens ou scribes), et l'hostilité, pour nous plus obscure, des Pharisiens. Jésus quitte la Galilée ; accompagné de ses disciples, il se rend à Jérusalem.

(1) Marc, viii, 27-30 ; Mathieu, xvi, 13-17 ; Luc, ix, 18-21.

A Jérusalem, il fait une entrée, qui, toute modeste qu'elle soit, révèle sa prétention messianique (1). Par sa prédication, par son attitude dans le Temple notamment, cette prétention s'affirme, et le conflit avec l'autorité sacerdotale devient aigu. Ennemi de tout recours à la force, comptant seulement sur sa parole et sur l'appui de Celui de qui il tient sa mission, Jésus sent la résistance à laquelle il se heurte. Certaines de ses paroles avaient préparé ses disciples à l'idée toute nouvelle d'un Messie souffrant, provisoirement vaincu, dont la revanche se ferait attendre à plus ou moins longue échéance. Le sanhédrin le fait arrêter, traduire en jugement, condamner à mort ; l'autorité romaine, indifférente au fond, autorise son supplice.

La mort de Jésus est, comme je l'ai dit, le grand événement d'où provient l'expansion du christianisme. L'histoire de sa *Passion*, malgré les variantes que contiennent les divers récits, malgré les difficultés considérables que soulèvent la marche et la nature du procès, les dates des préliminaires et de l'exécution de la condamnation, constituent, tout le monde en est d'accord, le groupe de faits le plus cohérent dans l'ensemble des Évangiles, le récit le mieux lié, et peut-être est-ce ce récit qui, entre tous ceux qui concernent Jésus, a été, sinon rédigé le premier — je ne crois pas cela — du moins revêtu le premier d'une valeur en quelque sorte canonique. La mort de Jésus, son supplice infamant, précisément parce qu'ils étaient en contradiction brutale avec les espérances si ardentes qu'il avait inspirées à ses disciples, ont provoqué la réflexion, la méditation passionnée de ceux-ci. Cette mort n'a pu être conçue que comme une défaite provisoire : de là la croyance à la Résurrection. L'adhésion que Jésus et que le Père céleste y ont donnée — l'un en ne résistant point, l'autre en paraissant abandonner son

(1) MARC, XI, 1-10 ; MATHIEU, XVI, 1 à 11 ; LUC, XIX, 29-38 ; JEAN, XII, 12-19.

Fils — ont rendu impossible de la considérer autrement que comme une immolation volontaire. Toute la théologie chrétienne est enclose dans les conclusions immédiates, si rudimentaires qu'elles fussent, qui se sont imposées aux disciples.

De même que la théologie chrétienne est issue des réflexions sur la mort de Jésus et sur les paroles de Jésus ou sur les textes scripturaires que l'on croyait propres à l'expliquer, de même c'est la parole de Jésus qui a créé la Littérature chrétienne, et qui lui a donné son originalité. Jésus n'a rien écrit ; il n'y a pas une de ses paraboles, pas une de ses maximes dont nous puissions être matériellement certains qu'elle nous a été textuellement transmise. Quelque dégoût que provoquent certains abus de la critique, il n'est pas douteux qu'il ne faille faire une part très large, non seulement en ce qui concerne les faits relatifs à Jésus, mais aussi en ce qui concerne les paroles que les Évangélistes mettent en sa bouche, au travail d'élaboration qui s'est accompli au sein de la première génération chrétienne, parfois même jusqu'au sein de la seconde. Ce travail d'élaboration a été beaucoup plus rapide, à mon sens, qu'un grand nombre de critiques ne le croient encore ; il n'en est pas moins vrai qu'il faut compter avec lui. La critique la plus orthodoxe ne fait pas trop de difficulté pour le reconnaître aujourd'hui. Cependant on peut affirmer que dans le *Nouveau-Testament* l'accent nouveau qui se fait sentir vient de l'impression produite par la parole de Jésus.

Qui niera qu'il y ait dans le *Nouveau-Testament* un accent nouveau ? La philosophie grecque, dans les diverses écoles issues du platonisme, avait atteint un idéal très noble. Ses conceptions théologiques restaient souvent flottantes ; sa morale, sauf parfois en ce qui touche aux relations entre les sexes, était sage, pure et belle. Au Iᵉʳ siècle de notre ère et au second, avec les derniers représentants du stoïcisme, la forte doctrine de la philosophie antique a su même s'associer à une con-

ception profondément religieuse de la vie, et trouver le ton de la piété, donner à la prédication non seulement la véhémence, mais parfois l'onction. Oui, mais de même que chez Épictète, chez Sénèque ou chez Marc-Aurèle les principes sont tout autres que ceux de la foi chrétienne, en sorte que, si les rapprochements que l'on peut faire entre telle de leur maxime et telle maxime chrétienne, sont souvent impressionnants pour qui n'a qu'une médiocre culture historique, ils sont sans aucune valeur probante pour établir un rapport de filiation ou d'influence réciproque ; de même et plus encore l'accent chez eux est autre que l'accent chrétien. On a tout fait assurément en ces dernières années pour détruire la barrière entre la langue religieuse du christianisme et la langue religieuse de ce que l'on appelle les religions hellénistiques, et je ne dirai point qu'il faille exclure *a priori* les tentatives faites en ce sens. Les recherches de Reitzenstein ou de Norden (1), pour ne nommer encore que les plus célèbres parmi les savants qui ont travaillé à ouvrir ces voies nouvelles, sont extrêmement instructives, et, lors même qu'on se sent obligé d'en rejeter les résultats, presque toujours suggestives et de quelque manière fécondes. Ce sera une des tâches les plus délicates de ce livre que de discuter le problème posé par eux. Nous sommes au moment où leurs conclusions, par leur nouveauté même, par ce qu'elles contiennent de juste et de durable aussi, ont le plus de prise sur les esprits, surtout sur ceux des jeunes gens. Cette fièvre se calmera, j'imagine, et il se passera dans cet ordre de recherches ce qui s'est passé dans celui des études relatives au vocabulaire et à la syntaxe de la *Septante*, à propos des théories de Deissmann. Les affinités véritables entre les modes d'expression de la piété et de la foi chrétiennes et ceux du mysticisme hellénique

(1) Reitzenstein, dans son *Poimandres*, dans ses *Hellenistische Wundererzæhlungen*, dans ses *Mysterienreligionen* ; Norden, dans son *Agnostos Theos*.

seront reconnues par tous les savants de bonne foi (1) ; elles apparaîtront assez nombreuses, assez étendues ; on ne les avait pas vues jusqu'à présent, simplement parce qu'on ne les avait pas regardées, parce que c'est en somme à une époque toute récente qu'on s'est décidé à mener parallèlement l'étude des littératures païenne et chrétienne ; là est le grand progrès accompli par la critique moderne. Elles apparaîtront aussi moins profondes et moins décisives que certains ne le pensent aujourd'hui. On replacera le christianisme, une fois de plus, dans le grand courant de la vie antique considérée en son ensemble, dans l'évolution générale de la civilisation ; on ne lui enlèvera pas son apport propre.

La parole de Jésus a d'abord la chaleur d'une entière sincérité. Jésus parle avec le naturel parfait de celui qui s'est donné tout entier à son œuvre, qui ne fait qu'un avec sa doctrine. La pureté de son âme se transforme en une poésie sans apprêt, d'autant plus exquise qu'elle ne comporte aucune recherche de la forme, qu'elle réside entièrement dans la pensée et le sentiment. La bonté qui inspire tous ses préceptes se répand dans tous ses discours et leur prête le ton qui sera celui de la charité chrétienne. Mais, quand il le faut, ce ton prend une dignité et une fermeté souveraines ; parfois même — pour combattre le mal — une âpreté redoutable. Tous ces traits se retrouveront, inégalement, dans les écrits de la littérature chrétienne primitive. Deux surtout y domineront et lui donneront sa physionomie propre : la simplicité et la tendresse. Les meilleurs de ces ouvrages n'ont cessé de recéler comme au premier jour cette force persuasive qui leur vient de la douce émotion qu'ils créent en nous. Ils ne sont point dénués de tout art ; il y a un minimum de style et de composition sans lequel il n'est point possible d'écrire. Mais ils marquent — sans

(1) On peut voir un jugement assez mesuré dans le livre de vulgarisation de HALLIDAY, *The pagan background of early Christianity*, Liverpool, 1925.

que leurs auteurs s'y efforcent — un retour à l'expression directe du sentiment et de la pensée, une libération à peu près complète de toute convention littéraire. Cette libération semblait impossible, à une époque de culture intense, même dans des milieux assez humbles, comme étaient ceux auxquels appartinrent les auteurs de ces écrits, et dans des provinces relativement moins pénétrées que d'autres par cette culture. Ils l'ont réalisée, parce qu'à l'exemple de leur Maître, ils se sont mis tout entiers dans leur œuvre, parce que chez eux l'écrivain ne fait qu'un avec l'homme et que l'homme ne fait qu'un avec le chrétien. Ils étaient trop convaincus de la vérité qu'ils prêchaient pour vouloir lui donner d'autres armes que celles qu'elle portait en elle-même. De là leur naturel et leur fraîcheur. De là aussi cette sorte de grandeur, cette majesté simple, qui vient de ce que le récit est déchargé de tout détail superflu (1), autant qu'il contient tous les détails typiques.

Ces réflexions s'appliquent particulièrement aux *Évangiles*. Elles sont déjà moins strictement exactes pour les *Actes* ou les *Épîtres* ; elles conviennent peu à l'*Apocalypse*. Elles conservent encore de la justesse pour les écrits des *Pères Apostoliques* et même pour ceux des premiers *Apologistes*. A partir du milieu du IIe siècle, c'est vraiment une *littérature* qui se constitue, une *littérature* qui voudra rivaliser avec la littérature païenne, qui participera à ses qualités et à ses défauts. Mais jusque dans les œuvres des Pères du IVe et du Ve siècles, qui sont au moins les égaux des orateurs païens par la pleine possession de tous les procédés de l'art d'écrire, la tendre parole de Jésus restera comme un ferment de poésie et de sincérité.

(1) « La simplicité du narré nous apprend ce qu'on doit considérer dans les grandes choses et comme il y faut mépriser les minuties », BOSSUET (*Médit. sur l'Év.* Prép. à la dernière semaine du Sauveur. Ve jour).

CHAPITRE II

LES RÉCITS DE LA VIE DE JÉSUS. LA FORMATION DES ÉVANGILES. — LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

On trouvera une bibliographie détaillée du problème synoptique dans les manuels de Jacquier et de Goguel indiqués *supra*. Retenir particulièrement parmi les ouvrages récents : P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg en Brisgau, 1899. — J. Hawkins, *Horæ synopticæ*, Oxford, 1899. — J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 2e éd., 1911. — V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, Cambridge, 1903-9. — F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes*, Paris, 1908. — *Studies in the Synoptic Problem, by members of the University of Oxford, edited by* Prof. W. Sanday, Oxford, 1911. — H. Pernot, *Pages choisies des Évangiles* (texte et traduction), collection de l'Institut néohellénique de l'Université de Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1925.

Ed. Meyer, *Ursprung und Anfænge des Christentums*, t. I, Berlin, 1921 ; et les commentaires de Reuss, de Holtzmann (indiqués *supra*) ; de A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-8 ; de Klostermann, dans le *Handbuch* de Lietzmann, t. I, II, Tübingen, 1907-1919.

Synopses : la plus commode est celle de Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen, 6e éd., 1922. Cf. aussi E.-D. Burton et E.-D. Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920, et la *Synopse* du P. Lagrange, Paris, 1927.

Il est difficile de croire que, du vivant même de Jésus, quelques-uns au moins des épisodes les plus remarquables de sa vie, n'aient pas été notés par écrit ; il est plus difficile encore de croire que, parmi ses prêches, ceux au moins qui avaient produit le plus d'impression n'aient pas été conservés. Il est certain qu'il s'est adressé prin-

cipalement aux humbles et que ses premiers disciples ont été recrutés parmi des humbles. Cependant l'un de ceux-ci au moins nous est donné pour un publicain, un scribe (1). En dehors des disciples proprement dits, Jésus nous est montré parfois en relation avec des représentants de classes plus aisées, sans que ces relations soient nécessairement hostiles ; elles peuvent être empreintes ou de simple curiosité ou même de bienveillance (2). S'imagine-t-on qu'aucun curieux, aucun fidèle n'ait jamais voulu garder le souvenir d'une de ses guérisons merveilleuses, qui avaient fait tant de bruit, soit qu'il y eût assisté, soit qu'il en tînt le récit d'autrui ? S'imagine-t-on que ceux dont ses paraboles et ses maximes avaient ému le cœur et frappé l'esprit se soient toujours bornés à se les remémorer oralement et n'aient jamais essayé de les rédiger ? S'il est vrai, conformément à l'un des récits évangéliques, qu'à un moment de sa carrière Jésus ait envoyé ceux de son entourage, ou au moins quelques-uns d'entre eux, porter sa parole dans les bourgs, dans les régions que lui-même ne pouvait atteindre, s'imagine-t-on qu'ils soient partis sans emporter avec eux, par écrit, comme des instructions du Maître, comme une sorte de bref catéchisme résumant sa doctrine ? Le premier siècle de notre ère est, même en Orient, un siècle de civilisation très avancée ; ce ne peut être uniquement une tradition orale, une tradition orale recueillie longtemps après les événements, qui se trouve à l'origine des récits qui composent les Évangiles. Il est extrêmement vraisemblable que les petites narrations fragmentaires, les collections plus ou moins étendues de paroles du Maître ont été déjà assez nombreuses de son vivant, et se sont multipliées aussitôt après sa mort.

Mais, en supposant l'existence de ces feuilles déta-

(1) MARC, II, 24 ; LUC, V, 27-32.
(2) Zachée ; le pharisien du repas ; Joseph d'Arimathie.

chées (1), d'abord, elles ne constituaient pas une narration suivie et la difficulté devait rester grande de constituer cette narration, même en s'en aidant. En second lieu, combien s'étaient conservées ? Combien purent tomber entre les mains de ceux qui plus tard les recherchèrent ? Enfin, quel degré de confiance méritaient-elles ? On sait quelle différence de valeur il peut y avoir entre des témoignages contemporains, selon les conditions où ils ont été recueillis, l'intelligence, la culture, la bonne foi du rédacteur, etc.

Il y aurait donc peu d'intérêt à présenter, même rapidement, ces généralités, si, dans leurs négations radicales, quelques critiques n'étaient trop portés à les oublier. Avouons tout de suite qu'il n'y a pour nous qu'une méthode possible de recherche. Nous possédons aujourd'hui intégralement quatre Évangiles. Il faut les étudier intrinsèquement, en analysant chacun d'eux, en les comparant ; il faut se faire une opinion sur leur origine, leurs rapports mutuels, leurs sources et leur valeur.

Une chose est certaine : trois de ces *Évangiles* marchent parallèlement ; le quatrième suit sa voie particulière. Nous devons donc étudier d'abord les trois qui ont entre eux une relation manifeste, c'est-à-dire les *Évangiles* de Mathieu, de Marc et de Luc (2). Nous étudierons d'abord cette relation ; nous chercherons à en définir la nature, c'est-à-dire quel est entre chacun d'eux, comparé aux deux autres, le rapport de priorité ou de dépendance ; nous examinerons ensuite comment s'explique cette dépendance mutuelle, c'est-à-dire de quelles sources proviennent les éléments qui leur sont communs à tous, de quelles autres ceux qui leur sont particuliers ; en troisième lieu, nous les examinerons chacun individuellement, et nous tâcherons d'en définir la valeur docu-

(1) Ce sont à peu près, si l'on veut, les *diégèses* dont a parlé Schleiermacher.

(2) Je suis provisoirement, dans cette énumération, l'ordre canonique.

mentaire, les tendances apologétiques et le caractère littéraire.

Le mot d'*Évangile* n'est pas une création du christianisme. Il signifie *bonne nouvelle* ; il est employé dans le grec classique en ce sens ; on dit par exemple très normalement, en s'en servant au pluriel : εὐαγγέλια θύειν, offrir un sacrifice d'actions de grâces pour les *bonnes nouvelles* que l'on a reçues. Le terme a même pris une signification quasi religieuse, peut-être en partie à cause de cette locution. On le lit en effet dans une très curieuse inscription de Priène, gravée à l'occasion de l'introduction du calendrier julien en Asie. Il vaut la peine de citer quelques lignes de ce document pour montrer à quel degré de ressemblance peuvent s'approcher les documents païens et les documents chrétiens d'une même époque, quand on ne les compare qu'au point de vue du langage. Le décret qui accompagne la lettre du proconsul Paullus Fabius Maximus, commence ainsi (1) : « Voici ce qu'ont décrété les Grecs d'Asie, sur l'avis du grand prêtre Apollonius, fils de Ménophile d'Æzani : Puisque la Providence qui a tout réglé dans notre vie, en son zèle et son ambition de porter à la perfection le bel ordre de cette vie, a produit Auguste, que, pour le profit de l'humanité, elle a rempli de vertu, et qu'elle nous l'a envoyé comme un Sauveur, pour mettre fin à la guerre et tout organiser ; que César, par son apparition [a plus que satisfait les espérances qu'on pouvait concevoir de lui] (2) — car non seulement il a surpassé les bienfaits de ceux qui l'ont précédé, mais il n'a laissé aucune chance à ceux qui lui succéderont de le dépasser lui-même, et puisque le jour de la naissance de ce Dieu a été pour le monde l'origine des *bonnes nouvelles* que nous lui devons... » — Viennent ensuite les mesures décrétées. Le décret est de l'an 9 *avant* J.-C.

(1) Je cite le texte de Dittenberger, *Sylloge*, n° 458, 2e éd.
(2) Cette phrase est mutilée ; le sens est rétabli par conjecture.

Le mot d'évangile, terme profane, sous la forme neutre εὐαγγέλιον, qui est celle qui nous intéresse, ne figure pas chez les *Septante*. Mais on y rencontre le féminin εὐαγγελία, avec le même sens, et surtout le verbe εὐαγγελίζειν est employé, particulièrement chez Isaïe (1), avec une signification nettement religieuse : il désigne la prédication des grâces que Dieu accorde aux hommes. L'un des passages où il a le sens le plus plein (LXI, 1) est précisément un de ceux que Jésus, chez Mathieu (XI, 5) et Luc (VII, 22), utilise dans sa réponse à la question que Jean-Baptiste lui fait poser par ses envoyés (2). De cet emploi biblique dérive très naturellement l'emploi qu'en ont fait des chrétiens.

Les trois *Évangiles* de Mathieu, Marc et Luc sont appelés *synoptiques*, du mot grec συνοπτικός qui signifie : « qu'on peut embrasser d'un seul regard ». On appelle *Synopses* les arrangements où, sur trois colonnes, les parties correspondantes des trois récits sont imprimées parallèlement, de sorte que le lecteur puisse les comparer, constater les ressemblances, souvent textuelles, noter les différences de détail. Au total, on constate que sur cent *péricopes* (3) de l'Évangile de Marc, il n'y en a que cinq qui ne se retrouvent pas chez Luc ou chez Mathieu : ch. III, 20-21 (la famille de Jésus veut s'emparer de lui) ; ch. IV, 26-29 (parabole de la semence) ; ch. VII, 31-37 (guérison d'un sourd-muet) ; ch. VIII, 22-26 (l'aveugle de Bethsaïda) ; ch. IX, 49-50 : le mot sur *le sel*. Les éléments qui se retrouvent dans Marc forment un peu plus de la moitié de l'Évangile de Mathieu et un peu moins des 2/5 de celui de Luc. D'autre part, l'Évangile de Mathieu et celui de Luc, en plus des éléments

(1) Il s'agit du prophète que la critique moderne appelle le *second Isaïe*.

(2) Cf. GOGUEL, t. I, p. 33 ; — bien entendu, Jésus, lui-même, s'est servi du verbe *araméen* correspondant au grec εὐαγγελίζειν employé par le traducteur d'Isaïe et par l'Évangéliste.

(3) Ces statistiques sont empruntées au *Manuel* de M. Goguel.

qu'ils ont tous deux en commun avec celui de Marc, en ont d'autres qui leur sont communs, mais communs à eux deux seulement ; cette seconde catégorie de morceaux représente un pourcentage de 23 % environ, par rapport à l'ensemble de Mathieu, et de 20 % environ par rapport à l'ensemble de Luc. Il reste donc seulement un peu moins du 1/4 de l'ouvrage chez Mathieu, qui représente des éléments sans parallèles chez les deux autres Évangélistes ; le surplus existe aussi chez Luc, et y est considérable ; il forme un peu plus des 2/5 de l'ensemble (1). Enfin, une constatation très importante est que, quoique l'ordre des parties ne soit pas partout identique dans les trois *Évangiles*, il offre cependant des correspondances partielles fort notables ; et surtout il est extrêmement remarquable que, si l'on confronte à ce point de vue Mathieu et Luc avec Marc, on retrouve généralement l'ordre de Marc soit chez l'un, soit chez l'autre des deux autres Évangélistes. Un ensemble de concordances aussi remarquables ne saurait être dû au hasard, et réclame manifestement une explication.

La matière est donc, pour une grande part, la même dans les trois Évangiles, et la composition est analogue. Mais il y a plus : l'expression est souvent identique ; d'assez longs morceaux — avec des variantes de détail — n'en offrent pas moins pour l'ensemble toute l'apparence d'une rédaction commune. Lisons par exemple, dans nos trois récits, l'épisode de la *Confession de Pierre* :

(1) Cf. GOGUEL, t. I, p. 181 et suiv.

Marc, viii, 27-33.	Mathieu, xvi, 13-16, 20-23	Luc, ix, 18-22.
Et Jésus fit une excursion, ainsi que ses disciples, vers les bourgs de Césarée de Philippe ; et en route il interrogeait ses disciples, en leur disant : qui les hommes disent-ils que je suis ? Et eux lui répondirent en disant que c'était Jean le Baptiste, que d'autres l'appelaient Élie, et d'autres encore un des prophètes. Alors il leur demandait : Et vous, qui dites-vous que je suis ? En réponse, Pierre lui dit: Tu es le Christ. Et il les semonça, pour qu'ils ne disent rien de tel à personne à son sujet. Alors il commença à leur enseigner qu'il faut que le fils de l'homme souffre beaucoup, et qu'il soit rejeté par les prêtres et les grands-prêtres et les scribes, et qu'il soit mis à mort et qu'après trois jours il resssuscite. Et il leur tenait ce discours ouvertement. Alors Pierre le prenant à part, commença à le réprimander. Et lui, se retournant et regardant ses disciples, réprimanda Pierre, en lui disant : Éloigne-toi de moi, Satan, puisque tu ne prends pas le parti de Dieu, mais celui des hommes.	Et Jésus étant allé vers les régions de Césarée de Philippe, interrogeait ses disciples en disant : qui les hommes disent-ils qu'est le fils de l'homme ? Et eux lui répondirent : les uns Jean le Baptiste, les autres Élie, d'autres Jérémie ou un des prophètes. Il leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ? Et Simon-Pierre lui dit : Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. *Ici 4 versets indépendants, où est proclamée la primauté de Pierre.* 20. Alors il prescrivit à ses disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ. A partir de ce moment Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il faut qu'il parte pour Jérusalem, et souffre beaucoup du fait des prêtres et des grands - prêtres et des scribes, et qu'il soit mis à mort et réveillé le troisième jour. Alors Pierre le prenant à part commença à le réprimander, en disant : De grâce, Seigneur ; il ne se peut que cela t'arrive. Et lui se tournant dit à Pierre : Éloigne-toi de moi, Satan ; tu m'es un scandale, parce que tu ne prends pas le parti de Dieu, mais celui des hommes.	Et il arriva que pendant qu'il était à prier à l'écart, ses disciples le rejoignirent, et il les interrogea en leur disant : qui les foules disent-elles que je suis ? Et eux lui répondirent en disant : Jean le Baptiste, et d'autres, Élie, et d'autres (disent) que quelque prophète des anciens est ressuscité. Et il leur dit : Et vous qui dites-vous que je suis ? Alors Pierre en réponse lui dit : le Christ de Dieu. Et lui les semonça et les avisa de ne dire cela à personne, ajoutant qu'il faut que le fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par les prêtres et les grands-prêtres et par les scribes et qu'il soit mis à mort et réveillé le troisième jour.

J'ai choisi un exemple qui montre bien les données du problème, en ce qu'elles ont à la fois de précis et de compliqué : même matière dans l'ensemble, mais avec des additions ou des suppressions tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre des récits ; ordre parallèle ; beaucoup d'expressions identiques, avec d'autre part des variantes, et parfois, comme, par exemple, dans le dernier verset de Luc, accord de l'un des témoins tantôt avec le premier, tantôt avec le second des deux autres.

Laissons pour le moment les différences. Comment peuvent s'expliquer des ressemblances aussi nombreuses et aussi profondes, et quant au fond et quant à la forme ? Ne refaisons pas ici l'histoire du problème synoptique ; ceux qui seront curieux d'apprendre par quelles phases successives il a passé auront recours à l'un des *Manuels* ou à l'une des *Introductions* que j'ai indiqués. Bornons-nous à dire qu'on aperçoit tout de suite deux possibilités : 1° ou bien les trois Évangiles dérivent d'une source commune, et alors cette source peut être, de l'avis de certains critiques, la tradition orale ; elle doit être, selon le plus grand nombre, un document écrit. Ce document lui-même peut avoir été écrit dans la même langue que nos trois Évangiles, en grec, ou dans une autre, en araméen ; 2° nos trois Évangiles sont en dépendance mutuelle ; en ce cas, on peut imaginer que l'un d'entre eux, le plus ancien, quelles que soient d'ailleurs ses propres sources, ait les deux autres pour dérivés, indépendamment l'un de l'autre ; ou bien au contraire que du plus ancien récit soit dérivé d'abord un second, et qu'en dernier lieu un troisième ait connu et utilisé à la fois le second et le premier. Quelle est de ces diverses hypothèses celle qui paraît la plus capable de rendre compte des faits que nous avons constatés ?

Il apparaît clairement que l'on ne saurait les expliquer si l'on fait appel exclusivement à la tradition orale — quel que soit d'ailleurs le rôle que l'on attribue à cette tradition dans la première formation et la première pro-

pagation des récits relatifs à Jésus. Ni la conservation habituelle d'un ordre régulier dans la succession des épisodes, ni la composition identique du récit de beaucoup de ces épisodes, considérés isolément, ni l'abondance des répétitions littérales de tant d'expressions, de membres de phrases, de phrases entières, ne pourraient se comprendre ainsi. De même, s'il se peut que, pendant une certaine période, soit du vivant même de Jésus, soit après sa mort, il ait couru certaines rédactions fragmentaires de ses miracles ou beaucoup de collections isolées et peu étendues de ses maximes ou de ses paraboles, il est clair que par leur existence seule on ne saurait rendre intelligible tout au moins l'ordre identique ou analogue qui règne dans la plus grande partie des trois Évangiles. Il faut donc supposer, semble-t-il, de toute nécessité, antérieurement à ces trois écrits, un autre document écrit, ou établir entre eux un rapport mutuel de dépendance.

Supposons un autre document écrit (1). Il sera, ainsi que nous l'avons dit, rédigé en araméen ou en grec. Le document rédigé en araméen est exclu ; car comment trois traducteurs différents, sans se consulter l'un l'autre, seraient-ils arrivés si fréquemment à une formule identique ? Reste un évangile antérieur, en grec. Comment imaginera-t-on cet Évangile ? Nous avons vu que Mathieu et Luc sont beaucoup plus étendus que Marc, et contiennent une forte proportion d'éléments, quelques-uns narratifs, le plus grand nombre discursifs, que Marc ne contient pas. Imaginerons-nous un document antérieur plus complet que Marc et d'où viendrait sinon tout le surplus de Mathieu et de Luc, du moins tout ce que Mathieu et Luc ont de commun, dans leur surplus (2)?

(1) Bien entendu, je ne parle encore que des *ressemblances* entre les trois synoptiques ; pour expliquer leurs différences, il faut bien supposer d'autres documents qu'eux-mêmes.

(2) Il y a en effet, nous l'avons déjà indiqué, dans ce qui est surplus

Il est alors très difficile de comprendre pourquoi Marc l'aurait ainsi mutilé. Marc, nous le verrons plus tard, n'a pas l'apparence ni l'allure d'un abréviateur, quoiqu'on ait souvent soutenu qu'il en était un. Mais, s'il n'y aurait point d'invraisemblance criante à supposer que, dans tel ou tel épisode, pour le détail, Marc eût abrégé un original plus complet, auquel Mathieu et Luc seraient demeurés plus fidèles, comment croire qu'il ait supprimé de longues parties essentielles ? Cela ne pourrait s'expliquer que pour des raisons dogmatiques, que rien, nous le verrons, ne permet d'attribuer à Marc. Si donc Marc n'a probablement pas abrégé un document antérieur, et, si, d'autre part, toute la substance de Marc, sauf cinq chapitres assez courts, se retrouve dans Mathieu et dans Luc, n'est-il pas très tentant de supposer que Marc est lui-même le document que Mathieu et Luc, venus après lui, ont utilisé ?

Cette hypothèse a mis longtemps à triompher, si simple qu'elle soit. Elle est aujourd'hui généralement acceptée, et elle constitue la donnée fondamentale sur laquelle reposent les autres hypothèses à l'aide desquelles se complète la solution du problème synoptique. Elle prête à certaines objections, que nous examinerons plus tard, et qui, nous le verrons, ne sont pas dirimantes. Nous nous contenterons pour le moment d'avoir constaté qu'elle offre un très haut degré de vraisemblance ; nous l'admettrons provisoirement, et, en la supposant admise, nous allons considérer individuellement chacun des trois Évangiles synoptiques. Nous examinerons si l'analyse des deux autres la confirme, mais en même temps nous les étudierons tous les trois d'une manière complète, sous leurs divers aspects.

par rapport à Marc, des morceaux qui ne figurent que chez Mathieu, d'autres qui ne figurent que chez Luc.

CHAPITRE III

L'ÉVANGILE DE SAINT MARC

Principaux commentaires récents : H.-B. SWETE, *The Gospel according to Saint Marc*, Londres, 1905. — B. et J. WEISS, dans le commentaire du N. T. de MEYER, Gœttingen, 1901. — G. WOHLENBERG, dans celui de ZAHN, Leipzig, 1910. — KLOSTERMANN-GRESSMANN, dans celui de LIETZMANN, Tübingen, 1907-19. — A. PLUMMER, Cambridge, 1914. — Le R. P. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire*, 3e éd., Paris, Gabalda. — Abrégé du même ouvrage, 3e éd., *ibid.* — A. LOISY, L'*Évangile selon saint Marc*, Paris, 1912.

Analyse. — L'Évangile selon saint Marc commence par une phrase nominale (1), dont l'objet est d'annoncer que l'auteur va écrire l'*Évangile de Jésus-Christ*, et de rattacher cet Évangile à une prédiction d'Isaïe (2) ; cette prédiction est elle-même relative (du moins c'est ainsi que l'auteur l'entend) au *Précurseur*, c'est-à-dire à Jean le Baptiste. La prédication du Baptiste est aussitôt racontée : Jean prêche le baptême de *pénitence pour la rémission des péchés* ; il annonce la venue d'un *plus fort que lui*, qui baptisera *non dans l'eau*, mais *dans le Saint-Esprit*.

Alors apparaît Jésus, qui vient de Nazareth, pour se faire baptiser dans le Jourdain, et que l'Esprit, aussitôt après son baptême, pousse au désert où il jeûne quarante jours. Tout ce début, dans sa brièveté, est très sû-

(1) On a fait de bien vaines difficultés au sujet de cette annonce sans verbe.

(2) L'auteur cite un texte qui mêle à de l'*Isaïe* du *Malachie* ; ses successeurs le corrigeront.

rement conduit et révèle, nous le verrons, de la manière la plus nette, les intentions de l'auteur. Aucun plan n'est indiqué ; aucun plan ne sera marqué dans la suite expressément ; le passage d'un épisode à l'autre se fait habituellement, comme dans chaque épisode entre les phrases successives, par l'emploi de la plus simple des conjonctions : *et*, καί. Le tour général du récit, l'emploi de quelques formules (*après ceci*, *après cela* etc.), font entendre clairement que l'auteur n'a pas d'autre prétention que de suivre l'ordre chronologique. C'est une autre question de savoir si ses sources lui permettaient de le reconstituer sûrement, et si certains groupements de récits ne lui ont pas été suggérés plutôt par l'analogie de leurs thèmes. Il est possible qu'il en ait été ainsi parfois, mais les divisions que les critiques établissent en partant de cette observation n'ont pas une signification considérable. Au fond, nous sommes en présence d'un récit continu, où la suite des faits amène parfois des étapes, mais où l'auteur n'a pas lui-même marqué volontairement des articulations.

Revenu du désert, après l'arrestation de Jean, Jésus prêche en Galilée l'*Évangile de Dieu*, c'est-à-dire l'accomplissement des temps, et l'approche du royaume de Dieu. Sur les bords de la mer de Galilée (lac de Génésareth), il recrute ses premiers disciples, des pêcheurs, d'abord les deux frères Simon et André, puis les deux frères Jacques et Zébédée. Il va à Capharnaüm, enseigne les samedis à la synagogue *comme quelqu'un qui a de l'autorité* (qui est accrédité), non comme les scribes. L'esprit impur qui est dans un démoniaque le reconnaît et le proclame le Saint de Dieu. Ce premier miracle est suivi immédiatement de la guérison de la mère de Simon ; puis de celle de beaucoup de malades et de démoniaques, première grande manifestation publique de sa puissance, après laquelle Jésus se retire encore au désert pour prier. Ramené par Simon, il continue sa prédication en Galilée, guérit un lépreux, puis, à Capharnaüm, un paralytique.

Avec cette guérison du paralytique, au début du chapitre II, commence un de ces ensembles où l'on a pu reconnaître un groupement de récits illustrant le même thème, le thème étant ici la résistance que Jésus rencontre, après ses premiers succès. Avant de guérir le paralytique, Jésus lui remet ses péchés, ce qui fait murmurer les scribes ; après avoir appelé à lui Lévi le publicain, il scandalise des *scribes pharisiens*, parce qu'il boit et mange avec des pécheurs ; il traverse, un jour de sabbat, des champs où ses disciples coupent des épis, et choque de nouveau les Pharisiens ; enfin il guérit un homme dont la main est desséchée, également un jour de sabbat ; ce dernier miracle exaspère les *Pharisiens* et les *Hérodiens*, qui déjà complotent sa perte (II.-III, 6).

Cependant le succès de Jésus s'étend, et il attire à lui des foules venues de Jérusalem, d'Idumée, d'au delà du Jourdain, de la région de Tyr et de Sidon. Sur les bords du lac, ayant une barque à sa portée à cause de la multitude qui le presse, il multiplie les guérisons de démoniaques, en intimant toujours aux esprits impurs une défense de révéler qui il est. Gravissant la montagne, il y institue le collège des *Douze*, pour prêcher et chasser les démons par leur entremise (III, 6-20).

Il revient *à la maison* (c'est-à-dire à Capharnaüm), et les *siens* arrivent (sans doute de Nazareth), pour s'emparer de lui, disant qu'il a perdu le sens. C'est alors qu'à des scribes *descendus de Jérusalem* Jésus démontre qu'il n'est pas possédé de Béelzéboul, comme ils le disent. L'épisode se termine par le refus de Jésus de suivre sa mère et ses frères (III, 20-35).

Jusqu'à ce moment, nous avons vu agir Jésus ; nous avons appris qu'il prêchait ; mais nous n'avons pas eu d'échantillon de son enseignement. Au chapitre IV (1-34), dans une scène qu'il situe sur le rivage du lac, Marc prête à Jésus, prêchant dans une barque, une série de paraboles ou de maximes (parabole du *semeur*, avec son explication ; — parabole de la *lumière sous le boisseau* ;

— maxime sur la *mesure* ; — comparaison du *royaume de Dieu et de la graine* ; — du même *royaume* et du *grain de moutarde.*) Mais en même temps qu'il nous fait connaître en partie cet enseignement de Jésus, Marc en réserve l'intelligence aux disciples et met dans la bouche de Jésus l'affirmation que l'emploi de la *parabole* a pour objet de maintenir les foules endurcies dans leur aveuglement.

Ce prêche de Jésus est suivi du miracle de la tempête apaisée et de la guérison du démoniaque de Gérasa (1) (histoire du troupeau de cochons) ; puis, après le retour de Jésus en Galilée, de la guérison de la fille de Jaïre (à laquelle est jointe l'anecdote de l'hémoroïsse) ; puis de la visite de Jésus à Nazareth (IV, 35, VI, 6). Dans tout cela encore, aucun autre ordre n'est envisagé que l'ordre chronologique, que Marc d'ailleurs disposât ou non de documents qui lui permissent de le reconstituer. Il est exact que pendant ce temps Jésus rencontre parfois des difficultés ; mais c'est, je crois, prêter à l'auteur un plan trop savant, que d'imaginer qu'il a voulu opposer délibérément à une première période de succès rapides une période d'échecs, au moins relatifs (2).

Jésus continue sa tournée de prédication ; il envoie en mission les *Douze*, deux par deux, après leur avoir intimé ses instructions. Marc interrompt alors la trame de son récit pour revenir à Jean le Baptiste et rapporter sa mort (VI, 6-30). Le retour des apôtres auprès de Jésus est suivi de la première multiplication des pains (cinq pains et deux poissons pour cinq mille hommes) ; puis Jésus traverse le lac jusqu'à Bethsaïda, monte sur la montagne pour prier et rejoint miraculeusement les siens en marchant sur la mer ; il se rend par terre à Génésareth et prêche ou guérit dans toute la région (VI, 30-36). C'est alors que les *Pharisiens* et *quelques scribes venus de Jéru-*

(1) Gérasa est dans le *Décapole* ; Mathieu donne *Gadara* et Luc *Gergésa*.
(2) Comme le fait M. Goguel par exemple, p. 284 et *alias*.

salem lui reprochent de ne pas observer les rites de purification avant le repas (1). Jésus oppose son point de vue au leur et les quitte pour rejoindre la foule, à laquelle il adresse quelques mots inspirés par la critique des Pharisiens ; mots que Marc appelle assez improprement parabole, et que Jésus explique à part aux disciples (VII, 1-24). Jésus s'éloigne alors de la Galilée, pour remonter vers le Nord, en Phénicie, jusqu'à la région de Tyr, où il guérit la fille de la Syrophénicienne, quoiqu'elle ne soit pas Juive ; puis gagnant la région de Sidon, il revient vers le lac par l'Est, en traversant la *Décapole*. Il guérit un sourd-muet en mettant ses doigts dans ses oreilles, en crachant, et en touchant sa langue ; il accomplit ensuite la *seconde* multiplication des pains (sept pains et quelques petits poissons pour quatre mille hommes). Il se rend, en traversant le lac, à Dalmanoutha (2) ; là il refuse un *signe* aux Pharisiens qui le réclament, et comme ses disciples n'ont avec eux qu'un seul pain, il rappelle et commente les deux miracles antérieurs. De retour à Bethsaïda, il rend la vue à un aveugle, par deux guérisons progressives (VII, 15, VIII, 2-7).

Dirons-nous que là commence une seconde partie de l'Évangile, caractérisée par ce que, tandis que dans la première Jésus s'est adressé au peuple, et sans succès, maintenant il va réserver son enseignement à ses disciples (3) ? L'historien de la vie de Jésus peut avoir intérêt à noter ces contrastes qui ressortent plus ou moins clairement du récit. L'historien de la littérature est obligé de constater que Marc lui-même ne les souligne en aucune façon. Il n'y a pas plus ici qu'ailleurs de point d'arrêt marqué par l'auteur. Le récit continue à couler, onde par onde, d'un rythme ininterrompu.

(1) Marc donne à ce propos (VII, 3) l'explication de ce rite, en des termes qui montrent clairement qu'il ne s'adresse pas à des lecteurs juifs.

(2) Localité mal identifiée

(3) GOGUEL, p. 285.

Si l'auteur ne l'a pas souligné autrement, il n'en est pas moins sûr que le premier épisode qui se présente à nous a une importance capitale. Jésus est de nouveau hors de la Galilée, en pays païen, en Cœlésyrie, dans la région de Césarée de Philippe. Là il se fait reconnaître par les Apôtres comme le Messie, tout en leur interdisant de révéler ce secret ; là aussi il leur annonce les souffrances, la mort, la résurrection du Fils de l'Homme. Comme Pierre s'étonne, Jésus le blâme ; puis s'adressant à la *foule* aussi bien qu'aux disciples, il l'exhorte en termes qui sont en rapport, quoiqu'ils restent voilés, avec l'avertissement donné tout à l'heure aux disciples et il prédit que quelques-uns des assistants verront l'avènement du royaume de Dieu (VIII, 27 — IX, 2). Six jours après (une des rares indications précises de chronologie, tout au moins relative, que contiennent les *Évangiles*), se place l'épisode de la *Transfiguration* (IX, 2, — 14), suivi de la guérison du démoniaque que les disciples n'avaient pu soulager (IX, 14). Tandis que Jésus parcourt de nouveau la Galilée, en se dissimulant, il renouvelle à ses disciples l'annonce de sa mort et de sa résurrection (30-32) puis de retour à Capharnaüm, il leur enseigne l'humilité en plaçant au milieu d'eux un jeune enfant, et prononce la parole : *Celui qui n'est pas contre nous est avec nous*, suivie de l'instruction sur le *scandale*, et du mot sur le *sel* (33-50). Le chapitre X mène Jésus « vers les frontières de la Judée, et au delà du Jourdain », accompagné d'une grande foule, *qu'il instruit*. L'intervention des *Pharisiens* provoque l'instruction sur le divorce, suivie de l'épisode des enfants, et de celui de l'homme qui demande le moyen de gagner la vie éternelle (X, 1-31). La marche vers Jérusalem continue, l'exposé demeurant toujours purement narratif, sans que Marc se préoccupe d'éclairer les motifs qui décident Jésus à ce voyage autrement qu'en lui prêtant une nouvelle prédiction, plus détaillée, relative au sort qui l'attend là-bas : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir

et donner sa vie comme rançon pour beaucoup » (45).

La petite troupe arrive à Jéricho, et, à la sortie de la ville, Jésus rencontre Bartimée l'aveugle, qui le supplie en l'appelant : Fils de David. Il le guérit. Aux abords de Jérusalem, à Béthanie, près du jardin des Oliviers, il envoie deux des disciples prendre au bourg voisin le poulain qui servira à son entrée. Il entre à Jérusalem sur cette monture, tandis que beaucoup d'habitants jonchent les rues d'étoffe ou de feuillage et que son entourage, le précédant ou le suivant, chante l'*hosanna*. Il se rend immédiatement au temple, mais se borne à le visiter, et comme l'heure est tardive, revient à Béthanie avec les *Douze*.

Pour le lendemain, Marc raconte d'abord la malédiction du figuier, puis la seconde visite au Temple, avec l'expulsion des marchands, le renversement des tables des changeurs et des sièges des vendeurs de colombes, la défense qu'intime Jésus de traverser le sanctuaire avec un fardeau ; tout cela accompagné d'un prêche, qui, non moins que ces actes, soulève contre lui les grands-prêtres et les scribes. Le soir, retour à Béthanie, avec passage devant le figuier qui s'est desséché. Le troisième jour, discussion entre Jésus et les prêtres qui lui demandent ses titres. Jésus répond habilement en les questionnant eux-mêmes sur le baptême de Jean. Puis, il leur dit une parabole qui les vise : celle de la vigne. Les prêtres envoient alors quelques Pharisiens et Hérodiens lui poser la question, qu'ils croient périlleuse, sur le cens dû à César ; question qu'il résout sans donner aucune prise contre lui. A leur tour les Sadducéens n'ont pas plus de succès, avec leur question sur la femme aux sept maris et la résurrection. Ce n'est plus dans un esprit d'hostilité qu'un scribe l'interroge sur le plus grand commandement, et obtient une réponse qu'il approuve vivement, ce dont Jésus le loue. A ce groupe d'épisodes se relie encore : 1° la péricope où Jésus paraît refuser le titre de Fils de David, en se fondant sur le premier verset du Psaume 110 ; 2° le blâme contre

l'ambition et l'avarice des scribes ; 3° le denier de la veuve ; et, au moment où Jésus quitte le Temple, 4° la parole sur la destruction de celui-ci (x, 46, xiii, 3). Cette parole incite Pierre et Jacques, Jean et André, quand tous, au retour, sont sur le mont des Oliviers, d'où ils voient le Temple en face d'eux, à questionner leur maître sur la date de l'événement et le signe qui l'annoncera. Jésus répond par une longue prédiction que l'on appelle généralement du nom de *petite apocalypse* (5-37). Nous reviendrons sur ce morceau quand nous nous demanderons quelle peut être la date de l'Évangile.

Avec le chapitre xiv, commence le récit de la Passion, qui, comme nous l'avons déjà noté, constitue un ensemble dont les parties sont plus étroitement liées que partout ailleurs. Ce récit, où l'émotion et la grandeur naissent de la simplicité même, commence deux jours « avant la Pâque et les azymes », par le complot des grands-prêtres et des scribes. Pendant ce temps, a lieu, à Béthanie, chez Simon le Lépreux, la scène de la femme qui verse sur la tête de Jésus son vase de nard, suivie du départ de Judas et de sa trahison. « Le premier jour des azymes, jour où l'on sacrifie la Pâque », Jésus fait préparer et célèbre *la Cène*, après laquelle, sur le mont des Oliviers, il prédit le reniement de Pierre. A Gethsémani, en compagnie de Pierre, de Jacques et de Jean, il souffre son agonie, et, lorsque, pour la troisième fois, il réveille les disciples endormis, Judas apparaît avec la troupe qui vient l'arrêter. Un seul des amis de Jésus tente de résister, et coupe l'oreille d'un valet du grand-prêtre. Abandonné de tous, y compris le jeune homme qui, revêtu d'un drap, s'enfuit en le laissant tomber, Jésus est conduit devant le grand-prêtre, les prêtres, et les scribes, Pierre l'accompagnant de loin. On cherche en vain d'abord un témoignage contre lui ; à la question sur la parole qu'on lui prête relativement au renversement du temple, il oppose le silence qu'il a gardé depuis le début de la comparution. A la question du grand-prêtre :

Es-tu le Christ, le fils du Béni ? il répond par une affirmation et par l'annonce de la venue du Fils de l'Homme sur les nuées. Cette réponse décide de la sentence. La séance levée, Jésus est livré aux outrages des soldats, tandis que Pierre le renie. Le lendemain, de bonne heure Jésus est mené devant *tout le sanhédrin*, enchaîné, et livré à Pilate, qui l'interroge. Jésus ne répond qu'à la première question : Es-tu le roi des Juifs ? Il réplique : C'est toi qui le dis. Vient alors l'épisode de Barrabas, la tentative de Pilate pour résister aux instances des Juifs, puis sa décision (XIV-XV, 15).

La fin du chapitre XV contient la scène de la couronne d'épines ; la marche de Jésus au supplice, avec l'épisode de Simon de Cyrène ; le supplice sur le Golgotha, auquel assistent seules, de loin, Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques le mineur et de Joseph, et Salomé ; puis l'ensevelissement du cadavre par Joseph d'Arimathie, assisté de Marie-Madeleine et de Marie, mère de Jésus. Le chapitre XVI raconte la visite des trois femmes, le lendemain du sabbat, au sépulcre, où l'Ange (le jeune homme assis) leur annonce la résurrection, et leur prescrit de dire à Pierre et aux disciples que Jésus va les devancer en Galilée. Mais elles « ne dirent rien à personne ; car elles craignaient ». Avec ce huitième verset se termine le texte authentique. Les versets 9-20 (1) sont une interpolation unanimement reconnue.

Intégrité de l'Évangile. — Son auteur et sa date. — Ses sources. — Ses tendances. — Cette analyse, qui contient l'essentiel, permettra d'abréger partiellement celles des deux autres *Synoptiques*. Elle n'a pas pour objet principal, comme beaucoup de celles que contiennent les *Manuels* et les *Introductions*, d'étudier, à travers Marc, la vie de Jésus ; elle a pour objet d'étudier un Évangile. Elle

(1) Voir, au sujet de ces versets, *le fragment de Détroit* (édité par Swete, dans le fascicule 31 de la collection Lietzmann) ; il semble qu'il y ait eu deux rédactions de cette fin apocryphe.

permet d'entrevoir les caractères du récit historique chez Marc, et les tendances du narrateur. Il importe maintenant de préciser tout cela.

Une question préalable est de savoir si l'Évangile nous est parvenu 1° sans mutilation ; 2° sans retouche. Sur le premier point, un critique (1) notamment a avancé qu'il avait dû se perdre quelques feuillets non seulement à la fin du livre (opinion déjà soutenue avant lui par d'autres), mais aussi au début, où aurait primitivement figuré un récit de la naissance et de l'enfance, et après le verset 21 du chap. III. L'absence de toute histoire de Jésus avant son baptême doit être considérée chez Marc nullement comme un accident, mais au contraire comme un des principaux traits caractéristiques, et les difficultés que l'on a soulevées au sujet de la phrase initiale sont imaginaires. Il en est de même de celles que l'on objecte au verset III, 21. La question est plus délicate pour ce qui concerne la fin. Le morceau XVI, 9-20, est à rejeter pour diverses raisons : 1° parce qu'il manque dans deux manuscrits importants, dans la version syriaque, et dans quelques autres documents ; 2° parce qu'il est en contradiction avec ce qui précède, dans le chapitre XVI ; 3° parce qu'il semble avoir été fabriqué uniquement avec des données empruntées aux autres Évangiles, notamment à Luc. Mais est-il une addition ou une substitution ? Les raisons par lesquelles on appuie cette seconde hypothèse — la brusquerie que présente l'arrêt si on le place au verset 8, après les mots : « car *elles* (les femmes) craignaient » ; l'incertitude qui planerait sur la réalité de la résurrection si les apparitions n'étaient pas racontées — sont assez faibles. Tout l'essentiel est dit avant le verset 8, et la déclaration de l'ange atteste suffisamment pour les fidèles le fait de la résurrection ; la remarque sur la crainte des femmes peut répondre à certaines discussions qui durent s'élever sur la valeur des témoignages qui

(1) SPITTA ; cf. GOGUEL, *Les Synoptiques*, p 184.

l'établissaient, et sur certaines contradictions dans ces témoignages relativement à l'époque et au lieu des apparitions. Il est impossible de prouver, il est vrai, que le chapitre final n'a pas été mutilé ; mais il est difficile de prouver qu'il l'a été. La preuve, à mon sens, n'a pas été fournie.

Si l'ouvrage ne nous est probablement pas parvenu incomplet, faut-il admettre par contre qu'il a subi des retouches ou reçu des additions ? Nous verrons, en parlant de Luc et de Mathieu, quelles sont, une fois admis l'hypothèse que tous deux ont utilisé à la fois Marc et un autre document antérieur, les difficultés qui demeurent inexpliquées. Certains critiques ont cru possible d'échapper à la plupart d'entre elles en imaginant une première rédaction de Marc qui ne nous aurait pas été conservée ; nous n'aurions qu'une rédaction retouchée, différente de celle qu'auraient connue les deux autres Évangélistes, à moins qu'il ne fallût supposer que l'un des deux ait connu la première rédaction, l'autre la seconde. Les difficultés invoquées permettent, nous espérons le montrer bientôt, d'autres interprétations. En rejetant l'idée de la disparition d'un texte primitif, on a soutenu que notre Évangile avait cependant été interpolé en deux ou trois endroits. M. Goguel (1), par exemple, croit que dans le récit des événements qui précèdent la Passion, la division en journées et le séjour de Jésus à Béthanie représentent des retouches, que révèlerait la comparaison avec Luc ; la même comparaison en ferait apercevoir aussi dans le morceau que l'on désigne sous le nom de *Petite Apocalypse*. Mais les faits sur lesquels il fonde son opinion peuvent encore s'expliquer différemment. Au total, nous sommes assurément trop ignorants sur l'histoire de la transmission primitive des Évangiles pour avoir le droit d'affirmer que le texte de Marc n'a pas été modifié en quelques endroits par des retouches impor-

(1) P. 300 et suiv.

tantes ; mais il nous est impossible de retrouver sûrement la trace de ces altérations.

De quels documents Marc a-t-il disposé lui-même, et quelles sont les intentions qui l'ont guidé dans la composition de son œuvre ? Il est plus aisé de répondre à la seconde question qu'à la première. Comment arriverions-nous à discerner les sources de Marc, puisque lui-même ne nous donne aucune indication, même voilée, à leur sujet, et puisque nous ne pouvons plus faire usage, quand nous le considérons isolément, de la méthode comparative qui vient à notre aide quand nous étudions le problème synoptique ? Il conviendra donc d'être très prudent et de se contenter de quelques observations très générales.

D'ailleurs, avant d'entrer dans l'étude intrinsèque de notre Évangile, demandons-nous si la tradition nous fournit des informations précises sur son auteur, et si nous pouvons déterminer, au moins approximativement, la date de sa composition. Nous connaissons à Jérusalem par les *Actes* (XII, 12) un *Jean-Marc*, fils de Marie, dans la maison de laquelle Pierre se réfugie, après sa libération miraculeuse (1). Un *Jean-Marc* (2) accompagne d'abord Paul et Barnabé dans leur première mission ; il les quitte à Pergé et son départ est une occasion de conflit entre les deux apôtres (*ib.* XXII, 25 ; XIII, 5 ; 13 ; XV, 37, 39). Nous retrouvons un *Marc*, cousin de Barnabé, auprès de Paul, pendant sa captivité (*Ép. aux Col.* IV, 10 ; *Ép. à Phil.*, 24 ; *Ép. II Tim.*, IV, 11). Ce Marc n'est pas avec Paul, qui le réclame. Dans la première *Épitre de Pierre*, v, 13, Pierre appelle Marc *mon fils.* Il est vraisemblable que dans ces divers passages il s'agit bien du même personnage (3). Fils d'une femme qui est du nombre des

(1) Quoiqu'on pense de la valeur de ce récit, les noms de personnes qu'il contient ne sont pas suspects par eux-mêmes..

(2) Exactement il est appelé Jean Marc, XII, 25, XV, 37 ; Jean, XIII, 5, 13 ; Marc, XV, 39).

(3) Cf. à ce sujet GOGUEL, p. 274 et suiv.

fidèles groupés autour de Pierre, cousin de Barnabé, amené sans doute par celui-ci à Paul, brouillé momentanément avec Paul, puis réconcilié avec lui, nous le trouvons également dans l'entourage de Pierre. Ce Jean-Marc est donc un des personnages importants, au second rang tout au moins, de la première génération chrétienne, et il a été assez bien placé pour être informé sur Jésus, surtout par ses relations avec Pierre.

Le seul témoignage ancien que nous ayons sur l'Évangile de Marc le met en effet sous la garantie de l'apôtre Pierre. Ce témoignage nous a été conservé, comme tout ce que nous savons sur la littérature chrétienne primitive, par Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (1). Il provient de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, qui a écrit, vraisemblablement vers le second tiers du IIe siècle, cinq livres intitulés : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, *Explications des paroles du Seigneur*. Papias, dont Eusèbe fait peu de cas et qui semble bien avoir été tout le contraire d'un esprit critique, est devenu, surtout depuis Schleiermacher, pour la critique moderne, un témoin de premier rang, dont le témoignage est du reste très diversement interprété. Quoique vaille ce témoignage, il est unique. L'originalité de Papias est que, quoiqu'il connût des Évangiles écrits, il se faisait un principe de recourir avant tout à la tradition orale, en laquelle il voyait, selon son expression, dont le second terme au moins est singulier, l'histoire « vivante et *durable* ». Nous aurons mainte occasion de reparler de lui, notamment au sujet de l'Évangile de Jean ; c'est lorsque nous le rencontrerons, à sa date, dans notre *Histoire*, que nous nous expliquerons complètement sur son compte. Il fait appel aux dires de ceux qu'il appelle les *anciens*. Vu la date où Papias a écrit, il faut donner raison à Eusèbe (*loc. cit.*) qui conclut que ces *anciens* ne peuvent être les Apôtres, mais appartiennent à la seconde génération chrétienne.

(1) III, 39, 15.

Papias ne nous apporte le témoignage apostolique qu'au second degré ; malgré cette réserve, malgré ce que nous apercevons, à travers Eusèbe, de la médiocrité du témoin, nous devons tenir assez grand compte d'un témoignage relativement ancien, et unique.

Papias s'exprime sur l'Évangile de Marc dans les termes suivants : « Et voici ce que disait le presbytre (1) : Marc, devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement, autant qu'il s'en souvenait (2), mais non selon l'ordre, les paroles ou les actes du Seigneur. Car il n'avait ni entendu ni accompagné le Seigneur, mais plus tard, comme je l'ai dit, Pierre. Celui-ci faisait ses instructions selon les besoins, non comme s'il eût fait une composition des discours du Seigneur, en sorte que Marc n'a commis aucune faute s'il en a écrit une partie ainsi qu'il s'en souvenait. Il n'eut en effet qu'un souci, c'est de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de ne pas se tromper sur quelque point en le rapportant ».

Ce témoignage de l'*ancien* comprend-il seulement la première phrase, ou tout le morceau ? Il est malaisé de se prononcer sûrement, quoique la première opinion paraisse préférable ; plus d'un détail peut prêter à la discussion, le style de Papias (ou de l'ancien) étant assez gauche. *Marc, interprète de Pierre*, signifie sans doute, que, Pierre ne parlant qu'araméen, Marc savait le grec. On est un peu surpris de la remarque sur le manque d'ordre : ce n'est pas précisément l'ordre qui manque dans l'Évangile de Marc ; ce sont des données chronologiques exactes qui précisent et justifient cet ordre. Les deux points importants sont que Marc est donné pour tenir son information de Pierre et pour l'avoir reçue de lui non pas à Jérusalem, mais à une époque postérieure, pendant que

(1) Lequel ? Ce n'est pas très clair, d'après la manière dont Eusèbe introduit la citation.

(2) Ce sens — plutôt que celui : tout ce que Pierre avait mentionné — semble recommandé par la reprise de l'expression plus bas.

Pierre accomplissait ses missions chez les Gentils (1).

Je n'ai pas surfait les titres de Papias à notre créance ; ils ne sont pas imposants. Confrontée avec le texte de Marc, la tradition qu'il nous a transmise, ne se heurte, il faut le reconnaître, à aucune objection très grave. Quel que soit le rédacteur de la 1re *Épître* de Pierre, son témoignage rend certains les rapports de Pierre et de Marc. Marc, employé par Paul dans sa première mission, devait savoir le grec. La composition de son Évangile ailleurs qu'en pays sémitique, qu'en Judée notamment, n'est guère douteuse, vu les explications qu'il se croit obligé de donner parfois à ses lecteurs ; quelques latinismes peuvent même incliner à penser — sans y obliger — qu'elle s'est accomplie en Occident, et dès lors on songe volontiers à Rome (2). L'absence de points de repère chronologiques précis se concilie aisément avec la donnée d'après laquelle la documentation proviendrait des instructions de Pierre, où les faits, les paraboles, les maximes, les miracles auraient été rapportés nullement en vue de faire connaître *l'histoire* de Jésus, mais pour appuyer la doctrine. Seulement, contrairement à ce que dit Papias, Marc s'est préoccupé de mettre un ordre dans ces fragments, qu'il ne s'est pas borné à coudre bout à bout ; cet ordre manque de justification et ne paraît pas s'imposer partout ; mais à regarder les grandes lignes, il est clair, logique, vraisemblable ; il constitue un des principaux mérites de l'Évangile.

Papias ne nous apprend rien sur la date, et il est plus difficile que certains ne le croient de la déduire, même approximativement, de l'étude intrinsèque du livre.

(1) Cela résulte du fait que Marc est donné pour son interprète.

(2) Par exemple, VII, 3-5, ou encore XI, 23. La tradition qui fait de Marc le premier évêque d'Alexandrie est de valeur fort incertaine. L'idée que Marc est le jeune homme qui s'enfuit de Gethsémani en laissant aux mains des soldats le drap dont il est revêtu est une fantaisie qui peut séduire des esprits imaginatifs, mais qu'on ne peut pas plus démontrer que réfuter.

Ceux qui le jugent possible se servent du morceau que nous avons appelé la *petite Apocalypse*, c'est-à-dire de la prédiction (XIII, 5-37) que Jésus, le second soir de son séjour à Jérusalem, fait à ses disciples, sur le mont des Oliviers. Cette prédiction suit, nous l'avons vu, l'annonce de la destruction totale du Temple et répond à la question posée par Pierre : Quand tout cela s'accomplira-t-il, et quel signe l'annoncera ? On prétend que cette réponse vise la prise de Jérusalem par Titus, et on date l'Évangile soit de la période qui précède immédiatement cette catastrophe, quand on interprète le texte en ce sens qu'elle est prévue, regardée comme imminente, ou de celle qui suit, quand on veut que la prophétie soit *ex eventu*. Mais la *petite Apocalypse* est un morceau extrêmement vague, comme toutes les Apocalypses, et où les signes promis restent enveloppés d'épaisses ténèbres, du reste voulues. Le discours de Jésus, on l'a souvent remarqué, est moins une réponse directe à la question de Pierre qu'une prédiction beaucoup plus générale sur les derniers temps : faux prophètes, guerres (entre tous les peuples), tremblement de terre, famines, persécutions, abomination de la désolation (ceci dans une phrase d'un caractère tout conventionnel, que trahit la formule : que celui qui *lit* comprenne), division probable de la catastrophe en trois étapes (1) (commencement des douleurs, la grande épreuve, le dénouement par un désastre cosmique et la venue du Fils de l'homme), tout cela s'accumule en un désordre qui est la loi du genre et ne permet aucune application précise. Reste le mot de Jésus sur la destruction du temple ; il est impossible de prouver qu'il ne provient pas de Jésus lui-même, qu'il appartient à l'Évangéliste, et, en ce cas, de discerner s'il est une prévision d'un événement qu'assez longtemps avant qu'il se produisît on a pu redouter, ou une prophétie *ex eventu*.

(1) Ou en deux ?

Si Papias, en disant que Marc a écrit de mémoire les souvenirs de Pierre, entend bien (et il ne peut guère en être autrement) que Marc a écrit après la mort de celui-ci, ce ne peut donc être au plus tôt que vers 70. Les vraisemblances générales n'inclinent pas à descendre beaucoup plus bas. Disons dès maintenant que le développement de la littérature chrétienne primitive a dû être très rapide. Les deux motifs qui ont autrefois poussé les critiques à retarder jusqu'au IIe siècle, et parfois fort avant dans ce siècle même, la rédaction des écrits du N. T., étaient qu'ils exigeaient d'une part un long temps pour l'élaboration de la légende, pour la formation des récits de miracles, et de l'autre qu'ils n'en exigeaient pas moins pour la constitution de la hiérarchie ecclésiastique dont certains de ces livres portent trace. Ces deux considérations n'ont aucune force. Laissons de côté toute discussion philosophique sur la possibilité du miracle. Qu'on l'admette ou qu'on la nie, on doit confesser que tout ce que nous savons sur la propagation de la croyance à des miracles modernes (La Salette, Lourdes, etc.), nous prouve que cette propagation est très rapide, du vivant même des miraculés. Il n'est pas moins certain qu'il s'est formé de très bonne heure des communautés chrétiennes importantes, et qu'elles ont eu besoin d'un gouvernement. On a beau parler de l'attente de la fin du monde dans laquelle ont vécu les premiers chrétiens. Jamais cette attente, pas plus en l'an mille qu'au Ier siècle de notre ère (1), n'a empêché les sociétés de vivre, ni fait tomber la plume de la main des écrivains. Rien n'est plus raisonnable que ce retour vers la tradition en matière de chronologie, que Renan avait déjà en grande partie accompli, et auquel Harnack s'est associé. Si, dans l'entourage de Pierre, on a cru pouvoir se passer d'un Évangile écrit tant que Pierre vivait,

(1) A part des cas exceptionnels, comme celui que cite Hippolyte, et que nous mentionnerons plus tard.

aussitôt après sa mort, la hâte a dû être grande de mettre à l'abri de l'oubli ses précieux souvenirs. Si Pierre a péri dans la persécution de 64, le petit livre de Marc peut être antérieur de quelques années à 70.

Si Marc est le Jean-Marc des *Actes*, le Marc de l'*Épître* de Pierre, le Marc des *Épîtres* de Paul, il a eu bien des moyens de s'informer sur la vie et la prédication de Jésus. Mais il n'est pas un témoin oculaire ; il nous transmet la tradition telle qu'elle s'était déjà élaborée, sous l'influence des réflexions qu'avaient suscitées la mort de Jésus et la croyance à sa Résurrection. A-t-il seulement reçu les enseignements de sa mère, ceux de Paul, de Barnabé, de Pierre, c'est-à-dire des informations orales ? Ou bien a-t-il eu en mains déjà des documents écrits ? A l'époque où il a écrit, aux alentours de 70, il devait certainement exister déjà des documents de ce genre, récits fragmentaires sûrement, peut-être même essais de reconstitution plus ou moins imparfaits d'une biographie. Il n'est pas impossible que Marc ait déjà possédé tel récit de miracle dans une rédaction provenant d'un autre que lui-même, quoique du même milieu ; il est surtout assez vraisemblable que la *Passion* avait été déjà rédigée avant lui (1). Mais ces documents n'ont sans doute pas pu être bien nombreux, et ils nous échappent. Il faut dire un mot cependant de l'un d'entre eux, que l'on reconstitue par hypothèse. L'étude comparée de Mathieu et de Luc a conduit, nous le verrons, la majorité des critiques modernes à induire qu'outre Marc, ces deux Évangélistes avaient employé un autre document principal, que les

(1) Ce qui rend nécessaire de croire à des sources diverses, c'est que l'*ordre* des faits paraît bien une création de Marc, qui relie des épisodes isolés ; c'est aussi, selon beaucoup de critiques, l'existence de *doublets*, c'est-à-dire de doubles rédactions différentes d'un même fait, prises plus tard pour le récit de deux événements distincts. En principe l'existence de ces doublets est assez vraisemblable ; mais on a singulièrement abusé de cette possibilité. Dans le texte de Marc, les deux multiplications des pains, avec leur entourage, sont l'exemple le plus acceptable d'un doublet.

uns conçoivent comme une simple collection de discours ou de maximes, les autres comme comprenant surtout des discours, mais aussi quelques parties narratives. Or, on a soutenu parfois aussi que Marc lui-même avait connu cet ouvrage, dont il n'aurait d'ailleurs fait qu'un usage très restreint. Pareille supposition, alors que cet ouvrage, comme nous le verrons plus tard, contenait, tel qu'on l'imagine, une matière si abondante et d'une si précieuse qualité, est d'une invraisemblance rare. Les faits qu'on appelle à son appui proviennent presque tous de particularités que Luc présente par rapport à Mathieu, et qu'on se refuse à expliquer par une utilisation que Luc aurait faite de Mathieu. Or, cette utilisation, nous le verrons plus tard, est infiniment plus probable que celle que Marc aurait faite, avec une discrétion si étrange, du document largement exploité par ses deux successeurs. Laissons donc cette supposition malheureuse.

Nous n'essaierons pas de préciser davantage les sources possibles de Marc ; les démarches par lesquelles la critique moderne poursuit trop souvent une solution minutieuse de ces sortes de problèmes sont audacieuses et incertaines. De telles recherches, conduites dans cet esprit, ont d'ailleurs — et c'est ce qui explique qu'on y mette tant d'acharnement — plus de rapport avec la reconstitution d'une biographie de Jésus qu'avec le jugement à porter sur la méthode des Évangélistes. Demandons-nous maintenant si Marc a été guidé, dans la composition de son œuvre, par quelques idées directrices, et si nous apercevons chez lui les éléments d'une théologie.

Il faut écarter tout d'abord, et tout le monde écarte aujourd'hui, la pensée que les divers Évangiles seraient autant d'œuvres tendancieuses, d'œuvres de combat, issues des oppositions que l'École de Tübingen, par exemple, avait imaginées au sein du christianisme primitif. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ne sont pas œuvres d'historiographie pure, mais d'enseignement. Le mot

même d'Évangile indique qu'ils renferment une doctrine ou plutôt qu'ils expriment une foi. Quelle est la foi de Marc ?

Elle s'indique avec la plus grande netteté dès le début de son livre : Jean le Baptiste est un prophète ; or il annonce lui-même qu'il ne fait que précéder un *plus fort* que lui ; ce n'est pas assez de dire qu'il annonce un plus *grand prophète* (1) que lui-même ; il est le précurseur de quelqu'un qui est *plus grand qu'un prophète*. Dès la première manifestation de Jésus à Capharnaüm, Marc explique l'impression produite par l'enseignement de Jésus, en disant qu'il n'enseignait pas comme les scribes, mais comme quelqu'un qui a « pouvoir » (I, 22), et le démoniaque, aussitôt après, l'appelle : *le Saint de Dieu*. Le titre que Jésus se donne le plus fréquemment à lui-même, à partir du ch. III, 10 (rémission des péchés et guérison du paralytique), est celui de *Fils de l'Homme*, emprunté au livre de *Daniel*, et qui semble à la fois être une sorte d'équivalent de celui de *Messie* et présenter celui qui le porte sous un aspect moins étroitement national. La raison pour laquelle Jésus, selon Marc, le choisit d'abord, ne semble d'ailleurs pas être due à une préférence doctrinale, puisque au ch. IX, 27-30, dans la scène qui se passe à Césarée de Philippe, tout en recommandant à ses disciples de se taire sur cette déclaration, il accepte de la bouche de Pierre le titre de Messie. Il est donc probable qu'il préfère celui de Fils de l'Homme comme moins compromettant, et Marc le lui donne de nouveau, aussitôt après la scène de Césarée, dans la prédiction des souffrances, de la mort et de la résurrection (31). Devant Pilate (XV, 2), Jésus accepte, au moins indirectement, le titre de Roi des Juifs, c'est-à-dire de Messie (2).

(1) Le titre de prophète n'est d'ailleurs pas donné par Marc à Jésus dans ce début, mais il lui est attribué implicitement dans le préambule du récit de sa mort (XI, 14-17), et explicitement XI, 32.

(2) Une des formules les plus intéressantes chez Marc est la parole de Jésus sur le Fils de l'homme, qui est venu non pour être servi,

Il y a là les éléments d'une doctrine, mais rudimentaire, et le caractère de cette doctrine paraît en accord avec l'ancienneté de l'Évangile de Marc, avec son antériorité par rapport à Mathieu et Luc. Cet Évangile est peut-être plus éloquent encore par ses silences que par ses affirmations ou ses suggestions. Il est très remarquable qu'il ne contienne aucune généalogie de Jésus, aucun récit de sa naissance, et qu'il débute brusquement avec l'introduction, aussi dogmatique qu'historique, qui a pour objet de rattacher Jésus à l'Ancien Testament par l'intermédiaire du Baptiste, en contant le baptême de Jésus. Ce baptême prend ainsi évidemment un relief que les miracles dont est entourée la naissance diminuent dans les deux autres Synoptiques ; il devient la première manifestation céleste par laquelle Jésus est accrédité. De plus, le récit du miracle qui accompagne le baptême est plus simple chez Marc que chez Mathieu et Luc : *Jésus voit* s'ouvrir les cieux, et l'esprit descendre comme une colombe. La phrase suivante sur la voix qui vient du ciel ne dit pas à qui cette voix s'adresse ni de qui elle est entendue. Chez Mathieu, la formule : « Les cieux s'ouvrirent, et il vit », permet déjà plus aisément de conjecturer que la foule aussi est témoin de partie au moins du miracle, et chez Luc la formule est plus générale encore. Peut-être y a-t-il là comme une gradation (1) analogue à celle — beaucoup plus nette du reste — que découvre la comparaison du verset 1, 27 : « Il guérit *beaucoup* de malades de diverses maladies », avec le verset 24 du ch. IV de Matthieu (2) : « Et ils lui amenèrent

mais pour servir, et pour donner sa vie *comme rançon de beaucoup.* Quel lien peut-elle avoir avec l'enseignement de Paul ? On en discute fort ; quoique l'idée qu'elle exprime n'ait pas été la propriété exclusive de l'apôtre des Gentils, il semble bien que Marc, son ancien compagnon, parle ici son langage.

(1) Cela n'est pas sûr cependant ; il se peut que ces variantes ne soient pas chargées de toutes les intentions que la critique moderne leur attribue.

(2) La scène n'est d'ailleurs pas placée au même endroit.

tous les malades qui souffraient de diverses maladies et épreuves, et les démoniaques et les lunatiques et les paralytiques, et il *les* guérit » ; — et le verset analogue de Luc, IV, 40.

D'une manière générale, l'Évangile de Marc donne l'impression d'être antérieur aux autres par certaines touches plus marquées de vérité concrète, notamment dans les récits de miracles. Les circonstances sont indiquées avec plus de précision, et aussi les attitudes ; les moyens matériels dont Jésus use parfois, en plus de sa parole, sont signalés, sans que le narrateur du reste insiste jamais sur leur utilité, sans qu'il cesse de paraître attribuer en réalité toute la puissance thérapeutique de Jésus à la prière, à l'appel à la volonté du Père. Marc ne craint même pas de montrer une certaine résistance du démon, une certaine lenteur dans l'opération du miracle. Cela est sensible en particulier dans la guérison du malade que les disciples ont été incapables de soulager (IX, 24-29) (1). Dans la réflexion que Jésus leur fait, une fois rentré à la maison, quand ils expriment leur étonnement : ce genre (de démons) ne peut être chassé par aucun autre moyen que par la prière, Jésus s'exprime en termes qui semblent lui faire adopter une classification en quelque sorte savante des cas de possession, une sorte de technique de l'exorcisme. C'est peut-être le seul cas, dans les Évangiles, où l'on se sente tenté d'évoquer à titre de comparaison certains papyrus magiques.

Je ne crois pas, par contre, qu'on ait le droit de reconnaître un caractère primitif à l'Évangile de Marc, parce

(1) Écartons une objection qui peut venir à l'esprit. Si les Évangiles étaient, dans toute la force du terme, des œuvres littéraires, les traits de réalisme qui sont si notables dans celui de Marc pourraient provenir d'un certain goût de l'auteur ; mais il n'y a rien à quoi les Évangélistes soient plus indifférents qu'à la recherche du pittoresque. Il faut donc chercher plutôt l'explication de ces traits dans une fidélité plus grande à la tradition, dans un contact plus étroit avec les premières formes de cette tradition, pour tout dire, dans une ancienneté relative.

que l'auteur aurait voulu marquer une évolution dans la conscience messianique de Jésus. Marc est certainement très éloigné d'une pareille idée, et les critiques modernes qui la lui prêtent, sous quelque forme enveloppée que ce soit, lui prêtent leurs propres conceptions. Il y a un progrès dans la révélation successive du secret messianique, puisque Jésus n'emploie d'abord que l'expression de Fils de l'Homme, et ne parle que fort tard des souffrances, de la mort, de la résurrection. La scène de Césarée de Philippe marque assurément une étape dans l'instruction des disciples. Rien n'autorise à penser que Marc ait voulu suggérer, si discrètement que ce fût, qu'il s'est fait au même moment, ou peu avant, une lumière nouvelle dans la conscience même de Jésus.

Un caractère curieux de l'Évangile de Marc, c'est, par contre, la pauvreté relative de l'enseignement mis dans la bouche de Jésus, particulièrement de l'enseignement moral. Cette pauvreté est en relation directe avec la déclaration, placée si nettement dès la première manifestation de Jésus, qu'il enseigne comme quelqu'un qui « a un pouvoir », non à la manière des scribes. Le Jésus de Marc n'est pas principalement le Maître qui instruit ; il est, avant tout, le délégué de Dieu, venu pour annoncer l'approche de la fin des temps, jeter un appel à la pénitence, préparer l'avènement du Royaume. Sa parole a moins de douceur que de force ; il répudie sa famille naturelle et la remplace par ceux qui croient en lui ; il exige qu'on combatte le mal avec une énergie qui ne recule devant aucun moyen extrême : « Si ton œil te scandalise, arrache-le. » Il maudit le figuier qui ne porte pas de figues, même hors du temps normal ; il expulse les marchands du Temple. Il est un rude jouteur avec ses adversaires ; il ne se laisse ni embarrasser par leurs objections ni intimider par leurs menaces ; en quelques mots décisifs, il les réfute et les réduit au silence. Son enseignement devient plus abondant et plus précis à mesure que l'opposition qu'il rencontre se fait plus forte ;

à mesure qu'il se sent plus obligé de rompre avec le Judaïsme officiel. Ce conflit entre Jésus et les Juifs est un des éléments essentiels de l'exposé doctrinal de Marc. L'épisode de la Syrophénicienne, quelques autres détails encore — par exemple la fréquence des excursions de Jésus hors du territoire galiléen et juif — suggèrent, si elle n'est pas exprimée formellement, l'idée d'une prédication universelle. On croit entendre l'accent particulier de l'homme qui a accompagné Pierre et Paul dans leurs missions ; qui a vu l'expansion du Christianisme chez les Gentils, compris que l'avenir du Christianisme était là.

La forme littéraire : la composition et le style. — Notre analyse a montré combien la composition de l'Évangile de Marc est simple ; c'est une narration, dont la marche est commandée par la succession des événements. Sans doute, il nous est apparu que cette succession n'avait pas été, dans tous ses détails, fournie à Marc par la tradition ; soit qu'il ait utilisé les prêches de Pierre, qui découpaient la biographie de Jésus selon le besoin de l'instruction, soit qu'il ait eu même déjà certaines rédactions fragmentaires (quelque chose comme les *diégèses* de Schleiermacher) qui l'obligeaient à faire le même travail personnel de coordination, c'est lui qui, entre les grands points de repère que les événements principaux lui marquaient (prédication du Baptiste et baptême de Jésus, prédication en Galilée, mort de Jean, voyage à Jérusalem, Passion), doit être le plus souvent responsable de l'arrangement adopté. Quand on regarde à la loupe le texte, on a bien l'impression que certaines particularités trahissent des sutures imparfaites (1). Cette réserve faite, la composition a généralement quelque chose de net et de vigoureux, qui vient de ce qu'elle ne

(1) Voir notamment les premiers exemples cités par M. Goguel, p. 309-11. Ceux qui suivent pourraient plus aisément admettre d'autres interprétations.

vise à rien de plus qu'à raconter des faits. Quand un écrit (j'emploie exprès le mot le plus vague) est ainsi calqué en quelque sorte sur la réalité (exacte ou présumée), il n'y a pas à faire intervenir sérieusement dans la rédaction l'art de la composition littéraire. Après avoir trop négligé pendant longtemps l'étude de la forme des récits évangéliques, peut-être est-on trop porté aujourd'hui à tenter de les faire entrer dans certaines classifications techniques et de les rapprocher de certains genres littéraires. Aucune des formes de la littérature classique ou même de la littérature grecque populaire ne leur a servi de modèle. Il est trop clair que ce n'est pas l'histoire, ni l'histoire *oratoire*, ni l'histoire *pragmatique*. Il y a plus de rapport assurément entre eux et la *biographie*, telle que l'ont particulièrement développée les péripatéticiens ; la biographie qui consiste plus en un pêle-même d'anecdotes qu'en une narration organique. Mais les Évangélistes n'ont certainement pas songé à prendre pour modèles les *vies* d'hommes illustres (chefs d'Etat, grands capitaines, poètes ou philosophes). Le *récit de miracle* — même si toutes les thèses de Reitzenstein (1) étaient plus sûres qu'elles ne le sont — ne serait jamais qu'un élément de l'ensemble. D'ailleurs il est tout à fait vain de se créer des difficultés. Le modèle existe, et il est aisé à trouver. Le modèle, pour ces lecteurs assidus de la *Bible*, pour tous ces hommes, qui, quand ils ne la lisaient point beaucoup, en entendaient au moins lire à la synagogue des extraits, c'est la Septante, c'est toute la *Bible*, mais notamment ses parties proprement narratives, le livre des *Juges*, le livre des *Rois* ; parmi les écrits plus récents : le livre de *Daniel* ou les livres des *Macchabées*.

C'est en effet de cette source que dérive le trait le plus caractéristique du style : la juxtaposition de phrases courtes, reliées simplement par la plus élémentaire des particules : καί, *et*. Nous verrons assurément qu'il y a à

(1) Dans ses *Hellenische Wundererzæhlungen*.

cet égard lieu de distinguer entre les divers écrits du Nouveau Testament ; et, en particulier, il y a à distinguer entre les Évangélistes. Marc est celui qui use le plus de la coordination par καί ; on peut dire qu'elle est chez lui normale. Cette simplicité engendre de l'uniformité, et cette uniformité n'est pas sans convenance ; elle donne au ton de la dignité, et comme une sorte de majesté ; elle lui donne une sorte de rythme. Tout cela, même le dernier trait, s'explique assez aisément par la reproduction instinctive — sinon par l'imitation — du style des Septante, qui avait donné la norme de la langue religieuse, sans qu'il y ait besoin, autant qu'on l'a fait en ces derniers temps, de penser à une relation avec l'utilisation cultuelle des Évangiles, que l'on supposerait envisagée régulièrement déjà par leurs auteurs (1).

En ce qui concerne la syntaxe, Marc parle le grec courant de son temps, sans plus d'incorrection en somme que la masse des hommes du peuple, des provinciaux médiocrement pétris de culture dont les papyrus nous permettent de prendre la mesure. Le vocabulaire contient une part assez faible de mots particuliers. Cinq mots sont de simples transcriptions de l'araméen. D'autre part, si le rythme général du récit est emprunté de la *Septante*, quelques tours, employés avec prédilection, font penser aux habitudes de cette langue (2), notamment la place du verbe en tête de la phrase, ou certains emplois du pronom. Ces sémitismes s'expliquent facilement par une triple possibilité : influence indirecte de l'hébreu ou de l'araméen à travers la Septante ; éducation première de Marc en Palestine ; peut-être aussi des sources araméennes en certaines parties. Il n'est nullement besoin de recourir à l'idée d'une rédaction primitive de Marc en araméen (3), dont nous n'aurions qu'une traduction.

(1) C'est l'une des idées auxquelles M. Loisy s'est le plus attaché dans ses derniers ouvrages.

(2) Voir, sur ces particularités, l'édition du P. Lagrange.

(3) Cf. GOGUEL, *les Évangiles synoptiques*, p. 352 et suiv.

Cette hypothèse serait en désaccord avec tout ce que nous avons admis jusqu'à présent sur les origines probables de l'Évangile. Elle est d'ailleurs suffisamment réfutée par cette observation que toute traduction — à moins d'être faite par un écrivain extrêmement habile, ce qui ne saurait être ici le cas — se révèle par certains indices ; or le tour général et l'expression, dans l'Évangile de Marc, ont, en leur simplicité, une certaine aisance et un certain naturel qui s'accordent mieux avec l'idée d'un écrit original (1).

(1) Je ne parle donc que pour mémoire de l'hypothèse d'un original latin.

CHAPITRE IV

LA RELATION ENTRE L'ÉVANGILE DE SAINT MATHIEU ET CELUI DE SAINT LUC (1).

Avant d'étudier individuellement chacun des deux autres *Synoptiques*, il convient de reprendre l'examen de leurs rapports mutuels. Nous avons établi, — ou du moins rendu très vraisemblable — que Marc n'est point, selon l'opinion qui a été longtemps dominante, une abréviation de Mathieu, mais qu'il est, au contraire, la source commune de Mathieu et de Luc pour une part importante de leur contenu (plus de la moitié chez Mathieu, les 2/5 environ chez Luc) ; et qu'il leur a fourni, en général, le cadre où l'un et l'autre ont ensuite fait entrer la matière qu'ils ont en surplus. Il nous reste à parler de ce surplus. Nous avons déjà dit qu'il faut y reconnaître deux catégories : d'abord une partie qui, quoique ne provenant pas de Marc, est cependant commune à Mathieu et à Luc ; en second lieu, divers éléments qui appartiennent en propre à l'un ou à l'autre. Les morceaux de la seconde catégorie peuvent être laissés de côté provisoirement ; mais, avant que nous puissions prétendre caractériser à part chacun de ces deux Évangiles, il est nécessaire de s'expliquer sur ceux de la première.

Ces morceaux révèlent entre eux une parenté, comme

(1) Voir les *bibliographies* des chapitres précédents.

ceux que Mathieu et Luc doivent à Marc ; les thèmes sont les mêmes ; beaucoup d'expressions sont identiques ; la ressemblance est indéniable, quoiqu'il y ait, dans le détail, comme pour les morceaux venus de Marc, des différences aussi. Comment s'explique cette parenté ? On ne voit guère que deux explications vraisemblables : ou bien l'un des deux Évangélistes a reproduit l'autre, tantôt plus fidèlement, tantôt plus librement ; ou bien tous deux, chacun à sa façon, se sont inspirés d'un même prédécesseur. La grande majorité des critiques modernes tient pour démontrée la seconde explication, et, à l'aide, d'une part, de la comparaison entre Mathieu et Luc, de l'autre, du témoignage de Papias, elle cherche à identifier d'abord, puis à reconstruire le document dont elle tient l'existence pour assurée.

Cette solution — quelques divergences d'opinion qui se fassent ensuite jour sur la nature du document — semble regardée souvent comme aussi certaine que l'utilisation de Marc par Mathieu et Luc. Il ne faut guère parler de *certitude*, dans cette délicate matière de la recherche des sources, et, à mon sentiment, si l'existence d'un second ouvrage exploité en commun par Mathieu et par Luc a un très haut degré de probabilité, il faut observer au moins une très grande prudence dans les essais qu'on tente pour le reconstituer. Il y a toutes sortes de possibilités en matière d'histoire littéraire, comme en matière d'histoire générale. La critique moderne est beaucoup trop portée à parler de celles qu'elle parvient à entrevoir comme si elles étaient des réalités attestées. Je voudrais, avant tout, me garder de cette assurance.

Le témoignage de Papias, dont il est coutume de partir, nous a été conservé par Eusèbe, dans le même chapitre XXXIX de son *Histoire* où nous avons trouvé ce qui concerne l'Évangile de Marc. Immédiatement après, Eusèbe s'exprime ainsi : « Voilà ce qui est raconté par Papias au sujet de Marc ; au sujet de Mathieu, voici

ce qui est dit : Mathieu, quant à lui, réunit les sentences en langue hébraïque, et chacun les traduisit comme il put. » Ces quelques mots, comme les informations plus longues qui sont relatives à Marc, ont été le prétexte de beaucoup de commentaires. Je serai bref. On se demande d'abord si nous avons ici un témoignage de Papias, ou, par son intermédiaire, celui d'un *ancien*. La formule d'introduction employée par Eusèbe (et que j'ai traduite littéralement) est extrêmement vague ; mais après que Papias nous a expliqué sa méthode, qui est de consulter en tout « la parole vivante et qui dure », peut-on douter qu'il ne prétende ici, de nouveau, rapporter l'affirmation d'un *ancien* ? Que signifie le mot λόγια, que j'ai rendu *par sentences* ? Le terme est d'origine païenne, et il est employé déjà par Hérodote chez qui il signifie : *oracles*. La littérature judéo-grecque lui donne un sens équivalent : il désigne chez les Septante les *paroles* de Dieu, chez Philon, en particulier, les Dix commandements ; saint Paul, Luc, dans les *Actes*, l'emploient avec une valeur analogue. On le voit apparaître au sens de : *paroles* du Christ dans l'*Épître* de Polycarpe (VII, 1). On a soutenu (1) que l'œuvre de Mathieu avait pu être un recueil des passages prophétiques (messianiques) de l'Ancien Testament. Mais cette hypothèse est plus que hardie, et, si Eusèbe cite la phrase de Papias dans le contexte où elle figure, c'est qu'à son sens au moins λόγια ne peut s'y entendre autrement que d'un élément constitutif des Évangiles : les *paroles* de Jésus.

Le terme : *en langue hébraïque*, signifie naturellement : en *araméen*. L'hébreu n'était plus qu'une langue morte ; l'araméen était la langue courante en Palestine, et Jésus lui-même a parlé araméen. Il résulte donc du témoignage de Papias (ou de l'ancien) que l'apôtre Mathieu aurait

(1) Rendel Harris et Vacher Burch, *Testimonies*, Cambridge, 1916-20. L'existence de recueils de ce genre, où les auteurs du Nouveau-Testament et plus tard les Apologistes auraient puisé, est en soi fort possible, du reste, quoiqu'elle ne soit pas prouvée.

rédigé un recueil qui ne prétendait pas être une histoire de la vie de Jésus, mais dont l'objet propre était de conserver et de propager son enseignement. Or, le caractère le plus frappant des parties communes à Mathieu et à Luc, quand elles ne proviennent pas de Marc, est précisément qu'elles se composent de *discours, paraboles, maximes*; on est donc assez naturellement tenté de les rapporter originairement au recueil qu'indique Papias.

Cependant tout n'y est pas exclusivement didactique ; certains éléments narratifs sont dans Mathieu et Luc à la fois, qui ne dérivent pas de Marc. Un assez grand nombre de critiques les font dériver de la même source que les discours ou maximes, et, par suite, à mesure que l'on a été plus audacieux à faire rentrer dans ladite source des parties narratives, on a pris, en Allemagne ou en Angleterre, l'habitude de désigner celle-ci, plutôt que par le terme *Logia*, par la lettre Q, initiale du mot qui signifie en allemand *source*. Si l'on veut bien lire seulement les pages où M. Goguel tente la reconstitution de Q (1), on verra comment, ainsi élargie, la notion devient précaire et vague. Il est assez périlleux d'abandonner la donnée de Papias, la seule qui, en l'état de nos connaissances, puisse prêter quelque réalité concrète à l'hypothèse déduite de l'analyse comparée de Mathieu et Luc (2).

C'est d'ailleurs oublier que nous serions singulièrement téméraires si nous prétendions affirmer que Mathieu et Luc n'ont pas eu d'autres sources que Marc et que les *Logia* — j'entends pour leurs parties communes ; car il va de soi qu'ils en ont eu pour le bien qui appartient en propre à chacun. Dans son désir de précision, dans sa passion — qui est sa raison d'être — d'éliminer l'inconnu,

(1) P. 223 et suiv.

(2) L'opinion de Schmidtke selon laquelle Papias aurait pris pour un Évangile primitif la traduction araméenne de notre Mathieu par les judéo-chrétiens n'est guère plus défendable que celle de Rendel Harris.

la critique cherche à réduire le plus possible le nombre des documents hypothétiques qu'elle met en jeu. Cela paraît sage : cependant on ne saurait oublier qu'il faut toujours laisser une marge ouverte pour les lacunes de notre science, et que, si la réalité nous apparaissait tout entière, elle pourrait nous apparaître parfois beaucoup plus simple, mais souvent aussi infiniment plus complexe que nous ne l'avons imaginée. Tout d'abord, parlons d'une possibilité, admise par un assez grand nombre de critiques, mais rejetée aujourd'hui par la majorité : c'est que Luc ait connu et utilisé Mathieu. Une chose est certaine, tout au moins, en ce qui concerne Luc : c'est que son prologue non seulement nous autorise, mais nous oblige à admettre que l'époque de la première et de la seconde générations chrétiennes a vu se produire en grand nombre des *Évangiles*. Luc a donc eu à sa disposition — en admettant même que l'expression πολλοί (*beaucoup ont essayé* de...) comporte une part de rhétorique, des sources d'information multiples, plus de deux certainement. Et, dès lors, une question vient à notre esprit : Luc, qui est, de toute façon, un tard venu dans l'historiographie chrétienne, n'aurait-il pas connu Mathieu, j'entends non pas seulement le recueil araméen (traduit ou non) des λόγια, mais notre Évangile de Mathieu ?

Beaucoup, je l'ai dit, répugnent à l'admettre. Pourquoi ? Parce qu'on se demande pourquoi, si Luc a connu Mathieu, il y a entre eux deux d'aussi grandes différences ; pourquoi, par exemple, l'un et l'autre nous donnent deux généalogies qui ne s'accordent pas, deux histoires de la naissance où les variantes sont nombreuses ; pourquoi, d'autre part, Luc a laissé de côté d'aussi admirables ensembles que le Discours sur la Montagne, ou plutôt n'en a utilisé que certains éléments en les groupant différemment ? Il est incontestable qu'on a le droit de s'en étonner ; mais, sans qu'il faille admettre nécessairement que le mot ἐπεχείρησαν, dans la première phrase de Luc, ait un sens péjoratif, le seul

fait que, constatant qu'il existe déjà une littérature, abondante même à ce qu'il dit, sur le sujet qu'il va traiter, il se met lui-même à recommencer l'œuvre, indique qu'il n'était pas satisfait de ses prédécesseurs et qu'il a voulu faire preuve de savoir plus complet ou plus exact. Nous essaierons de montrer plus tard qu'il n'est peut-être pas impossible de trouver, dans cette tendance personnelle du travail de Luc, des motifs qui rendent intelligibles les désaccords, les omissions, ou les arrangements différents qui peuvent surprendre, si l'on suppose qu'il a connu Mathieu ; nous essaierons de montrer aussi que quelques autres particularités engagent à penser qu'il l'a connu.

Nous n'avons soulevé la question, au point où nous en sommes de notre exposé, que pour nous excuser de ne pas suivre ceux qui veulent faire entrer dans le recueil araméen de *paroles* du Seigneur, attribué par Papias à Mathieu, beaucoup plus que ne comporte raisonnablement le titre de ce recueil. Ainsi donc, en ce qui concerne Mathieu, à l'étude duquel nous allons passer, nous nous bornerons à conclure qu'il a vraisemblablement utilisé Marc, comme Luc l'a de fait son côté ; que, comme Luc aussi, il a vraisemblablement utilisé le recueil de *discours* rédigé en araméen par Mathieu. Reste un surplus qui lui est personnel, et dont il faut rechercher à part l'origine.

CHAPITRE V

L'ÉVANGILE DE SAINT MATHIEU

Bibliographie. — Commentaires les plus récents : B. Weiss, dans le *Commentaire* de Meyer, Gœttingen, 1910. — Klostermann-Gressmann, dans celui de Lietzmann, Tübingen, 1907-1916. — A.-H- Mac Neile, Londres 1915. — Th. Zahn, 4e édition, Leipzig, 1922. — W.-C. Allen, *A critical and exegetical commentar on the Gospel according to S. Matthew*, Edimbourg, 1907. — R. P. Lagrange, 2e édition, Paris, 1925. — H.-L. Strack et P. Billerbeek, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, Münich, 1922. — E. Levesque, *Quelques procédés littéraires de saint Mathieu*, dans la *Revue biblique*, 1916. — Du même : *Nos quatre Évangiles*, Paris, 1917.

Analyse. — Le cadre de l'Évangile de Mathieu a été fourni par saint Marc ; à part de légères exceptions, l'ordre des événements est le même ; mais, dans le cadre de Marc, Mathieu doit faire entrer son surplus.

Le début est nouveau, et la manière dont est introduit le morceau initial est caractéristique du ton impersonnel que les Évangélistes ont voulu conserver à leurs ouvrages, de ce mode de composition que j'ai défini à propos de Marc, et qui est la subordination entière de la forme à la matière : un titre, qui se rapporte non à tout l'Évangile, mais uniquement à ses premières pages : *Livre de la naissance* de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ; titre significatif d'ailleurs, dogmatique parce qu'il indique tout de suite que Jésus est le Christ, et que, par son origine, il est : 1° juif du sang le plus pur ; 2° issu des deux élus de Dieu qui lui sont antérieurs : David et Abraham. Vient ensuite la *généalogie* de Jésus, par *Joseph*, l'époux de Marie, divisée méthodiquement en trois

étapes, chacune de 14 générations (en tout 42) : 1° d'Abraham à David ; 2° de David à la captivité de Babylone ; 3° jusqu'au Christ ; cette division symétrique est soulignée par l'auteur lui-même, en conclusion (I, 1-17).

Une transition très simple mène au récit de la vision de Joseph, averti par l'ange dans un songe (18-25) ; ce récit est suivi de l'épisode des Mages, qu'introduit un membre de phrase aussi général et aussi bref que possible sur la naissance de Jésus à Bethléem (II, 1-13) ; puis du massacre des Innocents et de la fuite en Égypte (13-18) ; après la mort d'Hérode, Jésus revient avec ses parents en terre d'Israël, mais, apprenant qu'Archélaüs a succédé à Hérode en Judée, Joseph le conduit en Galilée, à Nazareth, pour réaliser la prophétie selon laquelle Jésus sera appelé Nazaréen.

Voilà donc un début tout différent de celui de Marc ; on ne peut pas dire qu'il le contredit ; car Marc se tait sur toute la vie cachée de Jésus ; mais il le fait venir de Nazareth au Jourdain, pour recevoir le baptême de Jean, de telle manière que le lecteur considère naturellement Nazareth comme sa patrie, ainsi d'ailleurs que Marc l'appelle plus bas expressément.

Au chapitre III se noue le fil qui relie Mathieu à Marc, par l'épisode de Jean le Baptiste ; aucune donnée chronologique autre que la vague formule : *en ce jour*, ne marque la transition. Mais outre que Mathieu corrige la fausse citation scripturaire de Marc, la scène est agrandie par un sermon de Jean contre les Pharisiens et les Sadducéens, à la fin duquel sont insérées, mais avec des variantes importantes, les déclarations du Baptiste sur « le plus fort » qu'il précède. Dans le récit même du Baptême, un échange de paroles entre Jean et Jésus atténue manifestement la signification de l'événement. Le récit de la tentation, très sommaire chez Marc, est développé et comprend les trois épreuves que Luc rapporte aussi au chapitre IV, mais dans un ordre différent. Complétant encore sur ce point Marc, Mathieu explique

qu'après l'arrestation de Jean, Jésus quitte Nazareth pour s'établir à Capharnaüm ; et selon son habitude, il souligne ce déplacement comme réalisant une prophétie. C'est alors que (IV, 17) Mathieu reprend le fil de Marc, pour conter la vocation des quatre premiers Apôtres. Mais, après une phrase générale sur la prédication de Jésus en Galilée, sur les guérisons qu'il accomplit, sur les foules qui le suivent, venues de pays lointains (trait qui rappelle Marc, III, 8, quoique l'énumération des pays soit différente), la première manifestation de Jésus qui est décrite en détail n'est point du tout la même que chez Marc. Chez celui-ci, c'est la journée de Capharnaüm, suivie de plusieurs épisodes, jusqu'à ce qu'au verset 13 du chapitre III soit mentionnée une montagne, sur laquelle a lieu l'élection des Douze. Chez Mathieu, au début du chapitre V, Jésus monte sur la montagne, escorté de ses disciples, et leur adresse le Sermon qui a pris son nom de la scène qui lui sert de cadre. Ce sermon, le plus étendu de tous les prêches de Jésus que contiennent les Évangiles, et qui est peut-être, de tout ce qu'ils contiennent, le morceau qui, avec le récit de la Passion, a le plus contribué au triomphe du christianisme, occupe en entier les trois chapitres V, VI, VII ; certains de ses éléments se retrouvent ailleurs ; mais, tel qu'il est, il n'a d'équivalent chez aucun autre Évangéliste (1). Reprenant alors le fil de Marc, au point où cesse le récit de la journée de Capharnaüm et de ses conséquences (fuite de Jésus en un lieu désert, etc.), Mathieu raconte, plus brièvement, la guérison du lépreux (VIII, 1-5) ; intercale la guérison du fils du centurion (VIII, 5-13), qui manque dans Marc, et revenant à Marc, conte la guérison de la belle-mère de Pierre,

(1) C'est seulement à la fin du ch. VIII, comme conclusion au *Sermon*, que Mathieu place la phrase sur la différence entre l'enseignement de Jésus, et celui des scribes, par laquelle débute chez Marc le récit de la Journée de Capharnaüm.

avec celle de *tous* (1) les malades qu'on lui présente, ajoutant au récit de Marc une nouvelle citation de l'Écriture, prophétie de ces miracles ; après quoi il intercale un autre morceau qui manque à Marc : l'entretien de Jésus avec le scribe, et avec le disciple à qui le Seigneur prescrit de : *laisser les morts enterrer les morts*. Comme il arrive parfois après certaines de ces intercalations, Mathieu reprend le contact avec Marc en rompant l'ordre de celui-ci ; il passe tout ce qui suit la journée de Capharnaüm (2), jusqu'au verset 35 du chapitre IV, c'est-à-dire jusqu'au récit de la tempête, qui est chez lui un peu plus concis ; il continue à suivre Marc en racontant l'épisode du troupeau de cochons, mais en parlant de *deux* démoniaques au lieu d'un, et en plaçant la scène à Gadara, non à Gérasa. Revenant alors sur ses pas, au début du chapitre IX, Mathieu prend à Marc l'épisode du paralytique et la vocation du publicain, avec la discussion sur le jeûne qui en est la conséquence. Mais il laisse ensuite de côté tout un assez long morceau, pour rejoindre la série d'épisodes — postérieurs chez Marc — dont il a emprunté déjà le début (tempête et troupeau de cochons). Il place donc maintenant la guérison de la fille du chef de la synagogue (sans lui donner le nom de Jaïre), avec l'intermède de l'hémorroïsse (IX, 18-26). Là, nouvelle intercalation de deux scènes sans parallèle chez Marc, au moins sous la forme qu'elles ont ici : guérison de deux aveugles et d'un démoniaque sourd-muet.

Marc fait suivre l'histoire de Jaïre, au début du chapitre VI, de l'insuccès de Jésus à Nazareth, que Mathieu rejette plus bas, pour continuer avec la mission des disciples (14-35), et c'est alors seulement qu'il reprend plus haut chez Marc le récit de la vocation des Douze, le faisant suivre d'une longue instruction pour la mission.

(1) Dans Marc, nous l'avons vu, le texte dit : *beaucoup*.
(2) A part les emprunts de détail signalés *supra*.

qui manque dans Marc. Il ajoute encore, après une transition vague, tout un chapitre nouveau, le chapitre XII (envoi par Jean-Baptiste captif de disciples chargés de demander à Jésus s'il est *celui qui vient* ; — malédiction des villes galiléennes ; — enfin la déclaration si importante sur la relation entre le Père et le Fils et l'émouvant appel à ceux qui souffrent). Remontant encore une fois vers ces premiers chapitres de Marc qu'il a disloqués, il leur emprunte les deux discussions sur le sabbat (les épis coupés ; l'homme à la main desséchée) ; il passe ce qui suit (les foules qui viennent à Jésus de tous pays) et la vocation des disciples, morceaux qu'il a déjà utilisés, mais suit Marc, avec quelques variantes, dans l'histoire de Beelzéboul, le rejet par Jésus de sa famille naturelle, la parabole du Semeur, la déclaration sur le but des paraboles (XIII, 1-15, Marc, IV, 1-12), en faisant suivre celle-ci de la parabole de l'ivraie, dont Marc offre tout au plus (IV, 26-9) une sorte d'équivalent très condensé ; il suit Marc dans la parabole du grain de moutarde, ajoute celle du levain (XIII, 33), la fait aboutir à une maxime générale sur l'enseignement en paraboles, qui est aussi chez Marc (IV, 33-4), mais qu'il appuie sur un texte scripturaire que celui-ci n'a pas. Il donne alors l'explication de la parabole de l'ivraie, conte celles du trésor, de la perle, du filet, qui manquent à Marc, pour terminer cet ensemble par une comparaison absente aussi chez Marc. Tout ce groupement de paraboles, quoique provenant en partie de Marc, a donc été largement enrichi. Le chapitre XIII se termine par l'échec de Jésus à Nazareth. Le parallélisme avec Marc continue au début du chapitre XIV par la mort du Baptiste, la première multiplication des pains ; Jésus marchant sur les eaux ; le retour à Génézareth ; au chapitre XV, par la question des Pharisiens et des scribes, et la scène de la Cananéenne. Les versets 29-31, malgré quelques analogies, présentent une grande différence avec la suite de Marc (VII, 31-7) ; mais plus bas le parallé-

lisme se poursuit avec la seconde multiplication des pains ; il subsiste, quant à l'ordre des faits, au début de XVI, avec la question des Pharisiens, mais les variantes sont notables ; elles le sont moins dans la parole sur le levain (XVI, 5-12 = Marc, VIII, 14-21) ; mais Mathieu laisse tomber l'aveugle de Bethsaïda.

L'épisode de Césarée de Philippe contient, en plus de Marc, la promesse de Jésus à Pierre que son Église sera bâtie sur lui, et qu'il recevra la clef du Royaume des cieux (1), déclaration d'autant plus remarquable que Mathieu est le seul évangéliste chez lequel apparaisse la notion d'Église. A la prédiction de ses souffrances propres, Jésus joint, comme chez Marc, celle des souffrances de ses disciples. Vient ensuite la Transfiguration, narrée dans l'ensemble comme par Marc, avec quelques variantes de détail ; la guérison de l'enfant lunatique (chez Marc, l'enfant qui a un esprit muet), fort abrégée ici, et privée de la plupart des détails réalistes qui la rendent si curieuse chez Marc, privée aussi de la déclaration finale de Jésus sur les différentes sortes de possession, dont nous avons signalé plus haut l'intérêt (XVII, 14-20 = Marc, IX, 14-29).

La seconde prédication par Jésus de ses souffrances et de sa mort (22-3) est également plus concise que chez Marc (30-32) (2) ; le morceau sur l'impôt du didrachme est particulier à Mathieu (XVII, 24-7). Le parallélisme reprend avec le débat des disciples sur la préséance et l'instruction sur le scandale ; mais le verset sur les petits, la parabole de la brebis perdue, la prescription de pardonner à son frère (nouvelle mention de l'Église, XVIII, 17) et le don aux Apôtres du pouvoir de lier et délier (*ib.*, 18), la parabole du serviteur infidèle, ne sont pas chez Marc, ni même la dernière chez Luc. Au chapitre XIX,

(1) Noter aussi l'expression : Royaume des Cieux, qui chez Mathieu est normalement le substitut de celle de Marc : Royaume de Dieu.

(2) Les morceaux sont donc assez nombreux, dans cette partie, qui contredisent l'hypothèse d'un Marc abréviateur de Mathieu.

Jésus quitte la Galilée et se met en route vers Jérusalem comme au début de Marc, x, mais avec des variantes d'expression.

La question des Pharisiens sur le divorce est le premier épisode de la marche vers Jérusalem chez Mathieu comme chez Marc (x, 2-12), mais il s'y ajoute la parole sur les eunuques volontaires. Vient alors la scène de Jésus et des enfants, plus touchante chez Marc, où Jésus les embrasse, tandis que chez Mathieu il leur impose seulement les mains ; puis l'entretien avec le jeune riche, remarquable par une autre de ces variantes qui semblent bien des corrections voulues d'un texte qui pouvait paraître prêter à des objections. Chez Marc (x, 17-8), l'interlocuteur de Jésus lui dit : « Bon Maître, que ferai-je ? » Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon sinon Dieu ». Mathieu substitue à cette formule : « Maître, que dois-je faire de bien ? » et : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bien ? il n'y a qu'un seul bon ». Je traduis littéralement cette phrase où la gaucherie du tour paraît bien trahir l'intention de supprimer le péril d'une expression que l'on pourrait interpréter comme laissant Jésus à une trop grande distance de son père. Au dialogue avec Pierre, aussitôt après le mot de Jésus : « Les premiers seront souvent les derniers », etc., s'ajoute la parabole des ouvriers loués à des heures différentes, morceau qui manque non seulement chez Marc mais chez Luc. Troisième prédiction des souffrances chez les deux Évangélistes, avec des variantes de chaque côté (1). La requête des fils de Zébédée en présente une. Chez Mathieu qui les ménage, c'est leur mère, au lieu d'eux-mêmes, qui demande à Jésus de les faire asseoir à sa droite et à sa gauche dans son royaume (xx, 20-28 = Marc, x, 35-45). A la sortie de Jéricho, une guérison de deux aveugles remplace chez Mathieu celle de l'unique Bar-

(1) Notons-en une au moins ; chez MARC (x, 34), *Jésus ressuscitera après trois jours* ; chez MATHIEU, *le troisième jour* (xx, 19).

timée chez Marc, et le récit de Mathieu est plus bref (1).

Voici l'entrée à Jérusalem, avec le chapitre xxi. Dans les préliminaires, Mathieu remplace Béthanie par Bethphagé, parle d'une ânesse et de son poulain, au lieu du seul poulain de Marc, et place encore la réalisation d'une prophétie. Il ajoute plus bas que les foules disaient : « C'est le prophète Jésus, celui de Nazareth de Galilée » (xxi, 11). Il place la purification du Temple dès le jour même de l'entrée, raconte d'un trait l'histoire du figuier maudit, au lieu de la partager en deux comme Marc. La suite est parallèle à Marc, avec la question des prêtres sur le titre qui accrédite Jésus, la parabole des vignerons (2), la question des Pharisiens sur le tribut, celle des Sadducéens sur la résurrection, celle du plus grand commandement (3) et celle qui est relative au Christ, mais avec addition, après la première, d'une parabole, celle des deux Fils, et après la parabole des vignerons, d'une autre encore, celle du festin de noces. Les versets assez concis de Marc (xiii, 38-40) contre les scribes, se développent en une invective longue et passionnée contre les scribes et les Pharisiens, que complète la pathétique lamentation sur Jérusalem (xxiii, 1-39). La touchante péricope du denier de la veuve manque, on ne sait pourquoi, chez Mathieu, quoiqu'on la retrouve chez Luc. La prophétie de la destruction du temple amène comme chez Marc l'*Apocalypse*, qui, outre plusieurs variantes de diverse importance, contient aux versets xxiv, 26-28, une addition sur la venue du Fils de

(1) C'est un des cas où la relation entre les deux Évangiles est assez difficile à expliquer.

(2) Dans cette parabole, sans doute pour mieux marquer la gradation entre le dernier envoyé et le précédent, Mathieu parle en premier et en second lieu d'*esclaves*, quand Marc dit *un esclave*, puis un *autre esclave*. Il supprime aussi au verset 41 la *venue* (Marc, xii, 9) du maître de la vigne. Il précise le sens, en parlant ouvertement du rejet du peuple juif.

(3) La variante de Mathieu s'explique, à mon avis, par le désir de ne pas donner un trop beau rôle au scribe.

l'homme, dont Luc a le parallèle, mais non Marc, et, après la comparaison avec les jours de Noé, à partir du verset 42, d'autres additions assez longues (appel à la vigilance ; parabole des dix vierges ; parabole des talents ; jugement dernier), dont un élément seulement (les talents) se retrouve chez Luc.

Le récit de la Passion, qui commence au chapitre XXVI, est, dans ses grandes lignes, conforme au récit que fait Marc, mais, pour laisser de côté les variantes, il contient, comme le reste de l'Évangile, un assez grand nombre d'additions : aux versets XXVI, 52-4, le mot sur celui qui frappe avec l'épée, et l'autre mot sur les douze légions d'anges que le Père enverrait si Jésus les demandait ; — au chapitre XXVII, 2-10, la mort de Judas ; — au même chapitre, verset 19, l'intervention de la femme de Pilate ; et aux versets 24-25, Pilate se lavant les mains et se déclarant innocent du sang qui va être versé, tandis que le peuple en réclame pour lui la responsabilité ; — après le dernier soupir rendu par Jésus, le tremblement de terre et les morts qui sortent de leurs tombeaux ; un peu plus bas, 62-66, l'autorisation donnée par Pilate aux Pharisiens de mettre une garde au tombeau, toutes additions bien significatives. L'incertitude qui subsiste sur le point de savoir si Marc a été mutilé à la fin ne permet pas de dire si la fin de l'Évangile de Mathieu est, en sa totalité, une addition. Bornons-nous à rappeler que Mathieu donne un récit des apparitions que Marc n'avait pas donné ou qui a disparu de son texte ; après l'annonce de la résurrection par l'ange, les femmes, au lieu de se taire par crainte, vont tout redire aux disciples, et, tandis qu'elles y courent, Jésus leur apparaît. En même temps, les gardes apportent la nouvelle aux grands-prêtres, qui leur prescrivent de répandre le bruit que le cadavre a été volé. La péricope finale raconte l'apparition de Jésus aux Onze, en Galilée ; les uns l'adorent, les autres doutent, et Jésus leur intime l'ordre de prêcher à *toutes les nations*, de baptiser *au nom du Père, du Fils et*

du Saint-Esprit, d'enseigner tout ce qu'il leur a appris ; il les assure qu'il sera avec eux, chaque jour, jusqu'à la consommation des siècles.

Caractères généraux de l'Évangile de saint Mathieu. — Cette analyse est loin d'avoir relevé toutes les particularités de Mathieu par rapport à Marc ; mais j'ai tâché d'en noter une variété suffisante pour qu'on puisse, en la lisant, juger des caractères les plus généraux de son Évangile. Il est assez clair que l'ordre de succession des faits est en gros celui de Marc. Cependant non seulement les formules de liaison ont été souvent modifiées, parce que Mathieu devait intercaler en divers endroits la matière qu'il prenait à diverses sources, et principalement sans doute aux *Logia*, mais certains grands ensembles de Marc ont été dissociés. L'exemple le plus caractéristique se trouve au début même de l'Évangile, — j'entends, en laissant de côté l'*Enfance*, de la partie qui a son équivalent dans Marc. Tout en s'appropriant certaines généralités de Marc sur la prédication de Jésus, Mathieu sépare et rejette plus bas le plus grand nombre des éléments de la journée de Capharnaüm, et la première manifestation de Jésus qu'il rapporte en détail est son *Sermon sur la Montagne*. Les deux évangiles donnent ainsi dès l'abord une impression sensiblement différente ; dans l'un le Seigneur apparaît comme le délégué du Père, qui a un *pouvoir* et qui le prouve par ses miracles. Dans l'autre, Jésus apparaît plutôt comme le Maître venu pour enseigner une foi et une morale ; cette morale se présente comme un achèvement de la morale juive, qui la couronne, et en une forte mesure la corrige. Le Sermon sur la Montagne, où la doctrine de Jésus sur l'amour du prochain, corollaire de l'amour de Dieu, et principe de la morale comme celui-ci est le principe de la religion, a trouvé son expression la plus haute, la plus persuasive et la plus complète, a eu tant de prise sur les âmes et a été un si puissant agent de conversion, non pas seulement par l'élévation des idées qu'il exprime et la pureté

du sentiment qui l'inspire, mais parce qu'aucun Évangéliste n'a fait éclater aux yeux, dans une lumière plus éblouissante, la *nouveauté* de la foi à laquelle Jésus appelle les siens. Quelque chose est aboli et quelque chose commence, qui continue, en le parachevant, ce qui est aboli. La foi que Jésus prêche est une vie. La première résurrection qu'il accomplit, c'est le réveil des âmes. De telles pages ne pouvaient pas avoir pour effet d'enchaîner l'esprit des chrétiens à l'attente de la fin prochaine du monde et de l'avènement du Messie, — quelque place que tienne d'ailleurs cette attente dans l'Évangile de Mathieu comme dans les autres. Elles sont une source d'énergie. Il n'y a presque pas un mot, dans ces phrases si pleines d'idées et si pénétrantes, qui n'ait été et qui ne reste fécond ; mais c'est du groupement de toutes ces maximes, de leur coordination, du souffle qui, d'un bout à l'autre, les unit, les entraîne et leur donne une sorte de cohésion autrement efficace que celle que produirait une froide logique, c'est de tout cela qu'est faite l'action irrésistible du Sermon sur la Montagne, et tout cela est dû à Mathieu.

L'homme qui a senti si vivement la nouveauté du christianisme n'a pu manquer d'éclairer fortement la nécessité de son conflit avec le Judaïsme ; notre analyse a, je crois, montré que, plus nettement encore que chez Marc, ce conflit se prépare dans son Évangile dès la première apparition de Jésus et devient vite irréconciliable. Cependant le même Mathieu n'a pas eu moins de souci d'établir l'unité de l'histoire. Quelque chose périt, quelque chose commence, mais quelque chose continue. Marc a mis en tête de son Évangile une formule d'où peut sortir tout un programme : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, selon *ce qui est écrit en Isaïe le prophète* ». Mathieu a exécuté le programme impliqué dans ce début de Marc. Tout le monde a noté que l'une de ses préoccupations principales, sans doute même sa préoccupation dominante, est de montrer dans les

actes ou les paroles de Jésus le lien avec l'Ancien-Testament. Ce que fait Jésus, ce qui arrive à Jésus est une perpétuelle réalisation des prophéties. De là ces nombreuses citations scripturaires, qui ne sont pas dans Marc, et par lesquelles Mathieu appuie et consacre ce qu'il emprunte à Marc aussi bien que ce qu'il prend ailleurs. Il y a donc, dans son Évangile, une *apologétique*, qui n'est pas absente de Marc, mais qui est ici bien plus fortement marquée et plus savante, plus complexe déjà dans ses procédés ; le premier objet de cette apologétique est de bien prouver que, si nouveau que soit en un sens le christianisme, en un autre sens, il est ancien ; qu'il n'apparaît pas comme une tentative révolutionnaire, une témérité sans justification ; qu'il est au contraire l'épanouissement de tout ce que le passé contenait en germe ; Jésus n'est pas venu *détruire*, mais *accomplir* (*Sermon sur la Montagne*, v. 17). Il ne faut pas conclure de ce mot, comme le font certains (1), que l'Évangile de Mathieu a une tendance judaïsante. Aucun des *Évangiles* ne *judaïse*. Il ne faut pas isoler des mots comme le mot de Jésus à la Cananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », puisque le sens de toute l'histoire de la Cananéenne est au contraire de montrer Jésus se laissant fléchir par la foi de cette femme. L'Évangile de Mathieu, comme les autres, reflète les étapes successives d'une histoire qu'on sent réelle : l'effort de Jésus — et de ses premiers disciples — orienté tout naturellement vers la conversion du peuple juif, puis, devant la résistance, devant les bonnes dispositions rencontrées au contraire ailleurs, une orientation nouvelle. Mieux peut-être qu'aucun autre des Évangiles, il fait paraître la vérité du mot de Jésus sur le vin nouveau qui rompt les vieilles outres. Par la série des antithèses : « Vous avez entendu, — et moi je vous dis », Jésus

(1) Cf. Goguel, p. 435 et suiv. qui rejette avec raison cette interprétation.

brise lui-même, avec autant de prudence que de force, entre les liens qui unissent le Nouveau Testament à l'Ancien, ceux qui l'attachent au judaïsme proprement dit, et laisse intacts ceux qui l'associent au Mosaïsme et à la *Genèse*. On ne peut lire le *Sermon sur la Montagne* sans comprendre que la doctrine de Jésus sur la foi au Père céleste et sur l'amour du prochain devait faire éclater le moule d'une religion strictement nationale, et qu'il est impossible que Jésus, quelques ménagements naturels qu'il ait gardés d'abord pour ses compatriotes, n'ait pas imprimé lui-même à sa prédication le caractère universaliste qui a prévalu après lui (1).

Le même esprit de sagesse hardie se montre dans la décision avec laquelle Mathieu, rejetant les cadres officiels du judaïsme, la hiérarchie sacerdotale, organise le christianisme en une société nouvelle. C'est assurément un fait très notable que son Évangile soit le seul où, à deux reprises, le mot d'*Église* soit employé, et quand je considère en leur ensemble ses tendances, je trouve cette mention de l'Église si en accord avec l'esprit qui inspire tout le livre que je suis aussi peu disposé que possible à voir dans ces deux textes des interpolations de date postérieure (2). L'un se trouve dans le fameux passage sur Pierre, fondement de l'Église (xvi, 18) ; l'autre, un peu plus bas (xviii, 17), est plus caractéristique encore en un certain sens : il fait partie de l'instruction sur la conduite à tenir vis-à-vis d'un frère qui aurait péché : « Avertis-le d'abord en particulier, dit Jésus ; mais s'il ne t'écoute pas, *dis la chose à l'Église* ; s'il n'écoute pas non plus l'Église, qu'il soit pour toi comme un gentil ou un publicain. » Ce second morceau, en effet, jette une lumière crue sur le milieu auquel appartient l'auteur ;

(1) Voir, dans le livre du Père Lagrange sur le *Messianisme chez les Juifs* (Paris, 1909), les faits qui indiquent la transformation que subit d'ailleurs, à l'époque de Jésus, la conception du Messie.

(2) Ce qui ne veut pas dire que l'Évangéliste lui-même ne parle pas ici le langage de son temps, plutôt que celui de Jésus.

Mathieu ne travaille pas seulement à organiser une église ; cette église existe déjà ; il est un de ses membres, et elle commence d'avoir une discipline régulière.

Ce dernier trait nous sera utile quand nous voudrons déterminer la date de l'Évangile. Il s'agit, en ce moment seulement, de le caractériser. C'est par la richesse de son contenu, par l'équilibre que l'auteur a su établir entre les différents éléments de ce contenu, par l'esprit à la fois vigoureux et mesuré qui partout l'anime, que l'Évangile de Mathieu a conquis la place prépondérante qu'il occupe entre les quatre Évangiles canoniques.

Composition et style. — Le plan de l'Évangile de Mathieu est, en principe, aussi simple que celui de l'Évangile de Marc : l'histoire de Jésus y est contée chronologiquement, — ce qui ne veut pas dire que la succession des faits y soit plus rigoureusement justifiée que chez Marc, mais, comme Marc, c'est une succession chronologique que Mathieu prétend présenter. Aucun art de composition n'est recherché, au sens classique du mot. Il y a une sorte d'introduction, la généalogie de Jésus ; mais elle est seulement annoncée par un titre, et conclue par une phrase qui la décompose en trois étapes. Aussitôt après, le récit commence, et le lien entre les diverses parties est obtenu par les procédés les plus élémentaires ; tantôt par la simple reprise du thème précédent (*telle était la généalogie de J. Chr.*, I, 18, — *Jésus étant né en Bethléem*, II, 1, etc.) ; tantôt par les formules les plus générales : *en ces jours-là* (III, 1), *en ce temps-là* (XII, 1), etc. Ces formules sont parfois un peu plus développées, par exemple celle-ci qui revient cinq fois : « *Et il arriva, lorsque Jésus eut terminé ces discours* (VII, 28, etc.)... » Il serait tout à fait vain (1) de chercher dans cette quintuple répétition l'indication d'étapes organiques dans le récit ; son emploi répété provient seulement de cet autre fait que les grandes prédications de Jésus sont un des éléments essentiels de l'Évan-

(1) GOGUEL, p. 414.

gile de Mathieu, élément qui manque chez Marc, comme aussi, par conséquent, la formule.

Mais le manque de composition savante n'implique pas l'absence de toute composition. Déjà nous avons vu que Marc a composé son Évangile, en ce sens au moins qu'ayant probablement disposé seulement de récits détachés — qu'il les dût à la tradition orale uniquement ou en possédât déjà certains sous forme écrite — il les a groupés parfois en séries et en a constitué une suite. Ce travail de groupement est encore plus sensible chez Mathieu, et il porte — c'est l'originalité du livre — sur les *maximes* de Jésus. Non seulement l'enseignement du Seigneur, très maigre chez Marc, est ici d'une singulière richesse ; mais il est donné au moyen de véritables discours, de discours étendus. On ne trouve quelque chose d'analogue chez Marc que quand Marc rapporte des *paraboles*. Chez Mathieu, il y a groupement de paraboles, de maximes, de véritables instructions. L'exemple le plus important de beaucoup est le *Sermon sur la Montagne*, mais on en trouve d'autres : l'envoi des disciples en mission (IX, 35, X, 42), la série des paraboles, plus complète que chez Marc (ch. XIII), les instructions et paraboles du ch. XVIII, les paraboles du ch. XXI et du ch. XXII, avec les réponses aux questions posées par les Juifs ; l'invective contre les Pharisiens et la lamentation sur Jérusalem ; l'apocalypse qui commence au ch. XXIV et s'enrichit, au ch. XXV, de paraboles qui manquent dans Marc. Tous ces groupements répondent à la même préoccupation : celle de donner une image aussi complète que possible de cet *enseignement* de Jésus sur lequel Marc est si concis. Or ces grands ensembles, et en premier lieu le *Sermon sur la Montagne*, ne se retrouvent pas chez Luc ; on retrouve chez celui-ci beaucoup de leurs éléments, ou isolés ou en séries, mais on les retrouve dans des combinaisons moins vastes. Il n'est donc pas vraisemblable qu'ils proviennent de la source commune que Mathieu et Luc ont utilisée en plus de Marc, c'est-à-dire des *Logia* ; on est, au con-

traire, en droit de penser qu'ils sont l'œuvre personnelle de Mathieu.

Nous avons dit ce que valent, pour le fond, ces grands discours. Il faut voir d'un peu plus près comment ils sont composés. Nous prendrons pour exemple le *Sermon sur la Montagne*. Il a, certes, son unité, et nous avons dit qu'elle consiste dans un même esprit qui en a inspiré toutes les parties, et dans une sorte d'élan qui, d'un bout à l'autre, les emporte. Cela dit — et c'est le plus important — on peut convenir que la composition n'a pas la rigueur logique d'un discours classique. On peut cependant en marquer la direction en distinguant quelques parties assez nettes. Il y a d'abord une introduction, (v, 1-2), qui situe la scène ; le discours s'ouvre par les *Béatitudes*, dont la dernière offre à Jésus l'occasion de s'adresser directement aux Apôtres ; c'est donc une sorte d'application des *Béatitudes* qui amène les éloges et les avis qui leur sont donnés personnellement (13-16). Toute cette première partie respire l'esprit nouveau que la doctrine de Jésus apporte, et les *Béatitudes* sont comme un défi, non seulement au bon sens vulgaire, mais à la religion devenue trop matérielle du judaïsme officiel. C'est donc en suivant l'intimation d'une logique interne très rigoureuse, que le Jésus de Mathieu passe alors à la définition de son attitude vis-à-vis de la Loi. Partant de là, il traite les plus importantes questions morales, montrant avec force, par la série d'antithèses où se révèle le sens le plus haut du sermon, ce qu'il apporte de nouveau ; il renouvelle ensuite, par le même esprit, les pratiques religieuses (vi, 1-18) ; toute cette première partie est parfaitement liée. La seconde est, au contraire, composée de maximes qui se déduisent moins régulièrement les unes des autres ; c'est à elle que s'applique l'observation que nous avons faite : l'unité y est réalisée par le sentiment.

Les récits, chez Mathieu, doivent être étudiés à part. Il semble qu'il y ait chez lui une certaine tendance à les

grouper par masses, comme il a fait pour les discours, et peut-être faut-il voir là au moins une des raisons qui l'ont amené à disloquer certaines narrations de Marc. En général, ces récits sont plus brefs chez Mathieu ; et c'est ainsi qu'un certain nombre de traits pittoresques ou réalistes, qui nous ont paru si caractéristiques chez Marc, disparaissent. Cette constatation est une des grandes objections à l'hypothèse que Marc serait un abréviateur de Mathieu.

On a pu noter chez Mathieu une propension à distribuer récits ou maximes selon certains nombres consacrés : il aime les triades et les septénaires (1). La tentation a, chez lui, trois épisodes (IV, 3-10) ; Jésus prie trois fois à Gethsémani (XXVI, 39-44). Trois pratiques religieuses capitales sont énumérées (VI, 1 et suiv.) : la prière, l'aumône, le jeûne ; et la Loi se résume sous trois chefs (XXIII, 23). Ce n'est pas seulement dans la généalogie qu'il met à la base un multiple de sept, le chiffre de quatorze générations trois fois répété. Le nombre sept lui-même est celui des *Béatitudes*, comme il y a sept demandes dans le *Pater*, sept paraboles au chapitre XIII, sept malédictions au chapitre XXIII, comme il est recommandé de pardonner septante fois sept fois (XVIII, 22).

Comme la composition de Mathieu a déjà quelque chose de plus complexe que celle de Marc, son style est moins nu ; la liaison des phrases un peu plus variée ; la syntaxe et la morphologie sont plus proches d'une correction relative. Par ce seul fait qu'il se sert dans une certaine mesure des particules, dont le jeu est l'élément le plus caractéristique du grec, et que, par exemple, au lieu de suspendre les phrases les unes aux autres, comme dans un chapelet, par la simple attache d'un καί, il emploie aussi assez souvent δέ, parfois οὖν, etc., il donne plus d'aisance et de variété au récit. Les formes barbares de déclinaison ou surtout de conjugaison que la langue

(1) Cf. GOGUEL, p. 414.

populaire — généralisant les désinences les plus usitées au détriment des plus rares — avait multipliées, sont moins nombreuses chez lui que chez Marc. Le vocabulaire enfin contient une proportion un peu moins forte d'éléments qui ne se trouvent ni dans la langue classique ni au moins chez les Septante. Il ne faut cependant pas exagérer ces différences, qui ne sont pas très profondes : le ton de Mathieu, comme celui de Marc, est d'un homme étranger à la formation classique, habitué à la lecture de la Bible grecque, et qui lui emprunte tout naturellement — sans aucune trace d'imitation savante — la couleur générale de sa narration. Ce qui explique surtout l'impression particulière que l'on ressent, il est vrai, en lisant Mathieu, au sortir de la lecture de Marc, c'est la présence des longs discours, qui rompent la monotonie du récit, et qui, par leur élévation et leur poésie, comme dans le *Sermon sur la Montagne*, ou par l'ardeur de la passion, comme dans les invectives contre les Pharisiens, donnent à l'ensemble de l'œuvre un autre accent. Mais il nous est impossible, puisque nous ne possédons pas les *Logia*, de discerner ce qui revient personnellement à Mathieu dans la forme de ces morceaux. Tout ce que nous entrevoyons, par la comparaison avec Luc, c'est, ainsi que nous l'avons dit, qu'on peut lui attribuer souvent le mérite de la composition. Celui de l'expression doit remonter le plus souvent — quelques modifications de détail que la tradition ait apportées aux *Logia* — à Jésus lui-même.

Les sources de l'Évangile de Mathieu. — Ce qui est à peu près certain à ce sujet a été dit déjà : Mathieu a vraisemblablement utilisé Marc, et, avec Marc, un recueil de paroles de Jésus dont il semble que Papias seul nous ait conservé le souvenir. Mais il reste les éléments particuliers qui ne proviennent d'aucune de ces deux sources : l'évangile de l'enfance (I-II), et d'autres morceaux dispersés dans le reste du livre, c'est-à-dire l'introduction du *Sermon sur la Montagne* (V, 1-2), et certains éléments

du *Sermon* (vi, 16-18 ; vii, 6-15) ; la guérison de deux aveugles et d'un possédé muet (ix, 27-34) ; l'appel de Jésus à ceux qui sont las et souffrants (xi, 28-30) ; la parabole de l'ivraie (xiii, 24-30), avec son explication (36-43) ; les paraboles du trésor et de la perle (*ib.*, 44-6); celle du filet (47-50) ; la maxime *ib.*, 51-2 ; la parabole du serviteur impitoyable (xviii, 23-35) ; celle des ouvriers loués à diverses heures (xx, 1-16) ; ce qui est dit du jugement dernier (xxv, 31-46) ; la mort de Judas (xxvii, 3-11) ; l'envoi d'un poste de garde au tombeau (xxvii, 62-6) ; enfin l'apparition de Jésus aux femmes (xxviii, 9-10) ; le bruit que les autorités juives font répandre sur le vol du cadavre (*ib.*, 11-15) ; et l'apparition en Galilée (16-20). Tels sont, du moins, ceux qui forment des morceaux continus ; mais il s'y ajoute, ailleurs, de nombreux détails, souvent fort importants (primauté de Pierre ; tradition sur Pilate, etc.) ; et dans les discours, de nombreuses maximes, dont beaucoup sont de celles qui contribuent le plus à l'originalité de l'Évangile de Mathieu. Il n'est pas aisé de rechercher l'origine première de tous ces éléments. Il suffit de dire que leur diversité n'engage pas à les rapporter tous à un *troisième* document, à un troisième ouvrage étendu que Mathieu aurait utilisé seul, alors que Luc, qui s'est servi, comme lui, de Marc et des *Logia*, l'aurait négligé. Ils peuvent être de provenance diverse, et dériver les uns de simples traditions orales, les autres de sources écrites ; ceux qui croient, comme j'en ai émis l'opinion, qu'il a dû exister en assez grand nombre, d'assez bonne heure, de courtes rédactions écrites de tel épisode de la vie de Jésus, et des collections variées de maximes ou de discours, auront peu de répugnance à accepter cette seconde possibilité.

L'auteur et la date. — La formule *Évangile selon saint Mathieu*, qui a servi, aussi anciennement que nous puissions remonter, à désigner notre Évangile, le rattachait certainement, dans l'esprit de ceux qui l'ont les

premiers employée, à l'apôtre Mathieu, soit directement, soit indirectement ; car la proposition κατὰ (selon) peut convenir au cas où l'on aurait admis qu'il reproduisait simplement l'enseignement de Mathieu. L'apôtre Mathieu figure sur les listes que donnent les trois Évangiles synoptiques, aussi bien que dans les Actes des Apôtres. Dans une seule, celle de notre Évangile même, il est appelé le *publicain*, et, par conséquent, identifié avec celui dont la vocation est racontée au chapitre précédent (IX, 9-10). La qualité de *publicain* pourrait se concilier avec une certaine culture hellénique, et rendre possible la composition par Mathieu d'un Évangile *grec*. Mais, d'autre part, Papias nous parle d'une collection de *Paroles* (Logia) de Jésus rédigée en *araméen* par l'apôtre Mathieu. Il n'est pas très vraisemblable que le même personnage ait d'abord rédigé ce recueil, et ensuite l'Évangile *grec*. De l'apôtre saint Mathieu et de son activité, nous ne savons d'ailleurs rien de certain (1). La très grande variété des traditions qui le font apparaître dans les champs de mission les plus divers, comme l'Inde et la Perse, ou la Macédoine et l'Espagne, indique assez clairement que l'obscurité s'était faite assez vite sur lui.

Nous ne pouvons donc rien dire de précis au sujet de l'auteur ; il est seulement naturel de penser qu'un lien, quel qu'il soit et bien que nous ne puissions aujourd'hui en déterminer la nature, doit rattacher l'Évangile à l'apôtre. Nous n'avons non plus aucune indication sur le lieu où cet auteur a vécu et écrit. On a noté dans son Évangile des particularités qui peuvent incliner à croire qu'il sortait d'un milieu palestinien. D'autre part, il est universaliste, et il a écrit son livre en grec ; car il n'y a pas lieu pour lui, pas plus que pour Marc, de penser à un original araméen.

Nous n'examinerons pas ici en quel rapport peut être notre Évangile avec l'Évangile des Hébreux ou des Naza-

(1) Cf. GOGUEL, p. 379 et suiv.

réens, ou des douze apôtres. Il n'y a rien de plus obscur que tout ce qui concerne cet Évangile ou ces Évangiles apocryphes. Nous n'en tirerions aucune lumière ; nous réservons ce que nous avons à en dire pour le chapitre où nous étudierons les Apocryphes.

Pouvons-nous faire des conjectures plus plausibles sur la date ? Du rapport de dépendance que nous avons admis, il ressort, tout au moins, que Mathieu est postérieur à Marc, donc, selon l'approximation que nous avons adoptée pour la date de celui-ci, à 70 environ. Les morceaux si caractéristiques où l'Église nous apparaît comme une société manifestement organisée, et ceux qui sont relatifs à la primauté de saint Pierre, ne nous engagent, du reste, certainement pas à choisir une date antérieure. D'autre part, j'ai déjà dit qu'à mon sens le développement de l'institution ecclésiastique, aussi bien que celui de la légende chrétienne, a chance d'avoir été extrêmement rapide. Je rejette donc l'opinion de ceux qui ont fait descendre l'Évangile de saint Mathieu jusqu'au milieu presque du IIe siècle (140, Baur), plus catégoriquement encore que l'opinion de ceux qui remontent trop haut (40-50, Cornély). En indiquant la période qui suit de peu l'an 70, peut-être se tient-on le plus près possible des vraisemblances.

CHAPITRE VI

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

Bibliographie. — Commentaires récents de B. et J. WEISS, dans le Commentaire de MEYER, Gœttingen, 1901 ; — de KLOSTERMANN-GRESSMANN, dans celui de LIETZMANN, Tübingen, 1907-19; — de TH. ZAHN, 4e édition, Leipzig, 1920 ;. — de A.-R. WITHAM, Londres, 1919 ; — du R. P. LAGRANGE, Paris, 1921 (réédité depuis).

Sur Luc écrivain, cf. TH. VOGEL, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, Leipzig, 2e édition, 1899 ; — et surtout A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906, avec les compléments parus postérieurement dans T. U. — LACHLAN, *St. Luke, The Man and his Work*, Manchester, 1920. — H.J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge, 1920. — W.-K. HOBART, *The Medical language of St. Luke*, Dublin, 1882.

La Préface. — En passant au troisième des Évangiles synoptiques, nous arrivons à un écrit qui peut être considéré comme une œuvre littéraire. Luc est un *auteur* et sait qu'il l'est. Il a commencé en effet son livre, au lieu de débuter avec la brusquerie de ses deux prédécesseurs, par une préface qui oriente le lecteur. Cette préface s'adresse à un fidèle qui semble avoir été d'un haut rang, et qu'on peut appeler un patron ou un protecteur, en même temps qu'un disciple de Luc. Elle est brève, mais elle doit être le point de départ de toute recherche sur l'Évangile, et elle est extrêmement instructive. Nous commencerons donc par la traduire :

« Puisque beaucoup ont entrepris de composer le récit des événements qui se sont accomplis (1) parmi nous,

(1) Le sens du mot πεπληροφορημένων n'est pas douteux, quoiqu'on en ait dit.

comme nous les ont transmis ceux qui, dès l'origine, ont été les témoins oculaires et les ministres de la Parole, il m'a paru bon, à mon tour, à moi qui ai été exactement au courant de toutes choses depuis le début (1), de l'écrire pour toi, selon l'ordre, messire Théophile (2), afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus. »

Cette préface est, pour l'*historien littéraire,* le texte le plus intéressant du Nouveau Testament. En effet, elle est le seul endroit — avec la Préface et certaines pages des *Actes,* qui sont du même auteur — où un *écrivain* se révèle à nous et nous explique son dessein (3). Elle porte tous les caractères de l'authenticité, et il n'y a aucune raison sérieuse de l'attribuer, non au premier auteur, mais à un reviseur de l'Évangile. Elle nous apporte sur cet Évangile quelques données d'un très haut intérêt, que nous n'avons sur aucun autre.

D'abord elle nous apprend que le nombre de ceux qui, au moment où l'auteur écrit, avaient déjà entrepris de raconter les *origines du christianisme* (4), était considérable. On peut admettre qu'il y ait lieu, étant donné le ton un peu oratoire de ce début, de ne pas prendre tout à fait à la lettre le mot πολλοί, dont certains critiques modernes veulent, à tout prix, affaiblir la valeur. Traduisons si l'on veut : *plusieurs* au lieu de *beaucoup.* Il restera toujours quelque chose de l'affirmation de l'Évangéliste.

(1) Il est difficile de traduire ἄνωθεν (*en venant d'en haut*) par un équivalent absolument exact. La traduction de M. Loisy (*dès longtemps*) me paraît l'affaiblir ; je reconnais que la mienne force au contraire un peu le sens.

(2) Je n'ai pas voulu traduire *excellent* avec M. Loisy, parce qu'on pourrait croire à une épithète morale. Il s'agit du rang social (M. Loisy le reconnaît en note, p. 76).

(3) Je n'ai pas besoin de dire que le *Je* du Voyant de l'*Apocalypse* a un tout autre caractère.

(4) Les termes qu'il emploie ont en effet ce sens général et prouvent qu'en rédigeant l'Évangile, Luc pense déjà à le compléter par les *Actes.*

En second lieu, ces évangélistes se donnaient, non comme ayant été des témoins oculaires, mais comme tenant ce qu'ils savaient des premiers témoins et des *ministres de la parole* (équivalent oratoire du mot : *Apôtres*) ; cela répond assez exactement à ce que nous avons dit des deux Évangiles de Marc et de Mathieu ; cela répond à la fois à la tradition relative au premier et à son caractère intrinsèque ; cela répond au caractère du second, et aux inductions que nous avons faites sur son origine ; du reste, on n'en saurait conclure *a priori* que cela vise ces deux évangiles dans l'état exact où nous les possédons, et le mot πολλοὶ prouve que cela ne les vise pas exclusivement.

En troisième lieu l'auteur se donne lui-même comme ayant pu être informé de la même manière ; il revendique donc pour lui la même autorité ; le mot ἐπεχείρησαν qu'il emploie en parlant de ses prédécesseurs, et sur lequel on a beaucoup épilogué, n'implique pas nécessairement qu'il les critique (1) ; mais le seul fait que lui-même à son tour prend la plume après eux, indique qu'il ne considère pas leur œuvre comme définitive.

En quatrième lieu, il s'adresse à un catéchumène, qu'il appelle Théophile ; l'ouvrage se présente comme un écrit privé, composé d'abord pour un particulier — ce qui ne veut pas dire réservé exclusivement pour lui, mais ce qui montre que la composition des Évangiles a été due, au moins en partie, à des initiatives individuelles. On ne saurait dire du troisième Évangile, en tout cas, qu'il est une œuvre *liturgique*, née du besoin que telle ou telle Église avait de textes sacrés pour célébrer ses offices, et rythmé à cette intention (2). C'est après coup que cette œuvre individuelle, écrite pour un individu, a été déclarée bien commun de l'Église, a été canonisée.

(1) C'est pourquoi je l'ai traduit par : *ont entrepris*.

(2) Ceci contre la théorie de M. Loisy, qui ne peut s'appliquer ici qu'à une revision qui aurait tellement transformé le livre qu'on ne pourrait plus parler d'un premier auteur.

Enfin, il faut remarquer que le destinataire, comme l'indique l'épithète qui accompagne son nom, épithète qui ne peut viser que sa haute situation sociale, son éminente dignité, n'appartient nullement à ces classes humbles et ignorantes où — pour des intérêts opposés — apologistes et adversaires du christianisme confinent trop exclusivement la foi chrétienne à ses débuts. Théophile est un personnage ; il a dû remplir des charges ; car appartenir à la bonne société et être au service de l'État vont de pair sous l'empire romain. La Préface de Luc confirme ce que nous savons par d'autres témoignages (1) sur la rapidité avec laquelle le christianisme fit des conquêtes dans la société riche et distinguée. Au total cette *Préface* n'a pas un ton différent de celles qui ouvrent habituellement un ouvrage historique ou un traité scientifique, dans la littérature profane. On a noté en particulier la similitude qu'elle présente avec celle du traité de Dioscoride sur la *matière médicale* (2). Nous sommes en présence d'un *auteur.* Mais il ne faut pas en conclure que cet *historien* aura nécessairement *l'esprit historique* tel que nous le comprenons nous-mêmes ; il ne faut pas imaginer qu'elle nous promet des *mémoires* capables de nous rendre partout l'image concrète des *événements accomplis parmi nous* ; il ne faut pas exalter à l'avance l'œuvre qu'elle annonce pour proclamer ensuite sa déception profonde en présence de cette œuvre, telle que nous la lisons, et déclarer que celle-ci est indigne d'un Luc qui n'est qu'une création de notre esprit (3).

Analyse. — Il n'y a pas, dans l'ensemble de l'Évangile, un plan savant, et Luc, comme ses prédécesseurs, suit simplement un ordre chronologique ; mais les diverses parties sont mieux reliées entre elles, et surtout, à l'intérieur de chacune d'elles, on sent un travail de compo-

(1) Cf. DUCHESNE, *H. de l'Eglise*, t. I, ch. XIII.

(2) Bien entendu, il ne s'agit pas de suggérer que Luc a connu et imité *Dioscoride* ; il a pris le ton habituel.

(3) Contre Loisy (mais surtout contre son jugement sur les *Actes*).

sition. Luc a un grand talent naturel de narrateur, et ce talent naturel est soutenu par un art véritable.

Nous trouvons au début un Évangile de l'enfance, mais qui ne reproduit pas celui de Mathieu ; il a des points de contact avec lui, mais il repose aussi sur des traditions différentes ; il représente un moment plus avancé du travail légendaire ; en certains endroits, il est sûrement une création personnelle de Luc (1). Le ton en est ingénieusement adapté de celui de l'Ancien Testament (2). Luc met très adroitement en parallèle l'histoire de Jean et celle de Jésus (3). Tandis que chez Marc Jésus vient, à sa première apparition, directement de Nazareth, et que chez Mathieu il paraît originaire de Bethléem, puis va s'établir à Nazareth, Luc concilie tout plus habilement en faisant aller la famille de Jésus à Bethléem pour le recensement de Quirinius. Ce n'est pas le lieu d'examiner si ce recensement doit être considéré comme historique ou non ; notons d'abord seulement le désir de Luc de mettre son récit en concordance avec l'histoire civile. La recherche de cet accord lui était imposée aussi bien par les exigences de sa propre culture que par l'instruction que l'on doit supposer à ce Théophile, pour qui il écrit.

Pas plus que chez Marc, il n'est question de *fuite en Égypte* ; tout ce début est donc parfaitement indépendant de Mathieu, et volontairement — si Luc a connu Mathieu. Il suit la même tradition que Mathieu, en ramenant ensuite la sainte Famille à Nazareth, mais on ne peut dire si c'est de Mathieu même qu'il s'inspire, — en le corrigeant comme il corrige à peu près tout

(1) Tous les *Cantiques* qui accompagnent ce charmant récit, en particulier, doivent être son œuvre.

(2) Naissances d'Isaac, de Samson, de Samuel.

(3) La tradition manuscrite laisse assurément en doute si le cantique du *Magnificat* doit être mis dans la bouche d'Élisabeth ou de Marie ; mais le placer dans la bouche d'Élisabeth va contre tout le sens du morceau.

ce qu'il emprunte. Il y a chez Mathieu tout un vide qui n'est pas rempli entre la naissance et la première manifestation publique de Jésus ; Luc donne l'illusion qu'il le comble par un récit de l'aventure de Jésus au milieu des docteurs, — récit, qui, en soulignant l'incompréhension des parents, est mal en harmonie avec la naissance miraculeuse, connue d'eux.

Le souci de relier l'histoire évangélique à l'histoire profane, marqué par la mention du recensement, devient plus évident encore par l'indication que Jésus se manifeste la quinzième année du règne de Tibère (c'est-à-dire en 29 après J.-C.) et par les quatre synchronismes dont elle est accompagnée (1). Le contact avec les deux autres synoptiques commence avec la prédication de Jean et le baptême de Jésus (III). Luc reproduit — dans une forme souvent différente — les données de Marc et celles de Mathieu, avec des additions personnelles assez considérables. Le souci qu'il a d'une composition plus régulière se montre dans la manière dont il rattache à la prédication de saint Jean-Baptiste la mention de son emprisonnement ; on peut en voir une preuve aussi dans la place que Luc a donnée à la *généalogie* : il n'a pas voulu la mettre en tête du livre, comme un document qui ne tient à rien ; il a voulu la souder au contexte, et pour ne pas gâter par cette froide liste l'exquise narration de la naissance, il a choisi le seul endroit où elle convenait dès lors, après le baptême de Jésus. On sait qu'elle diffère de celle de Mathieu ; elle est précédée d'une indication sur l'âge de Jésus (trente ans), et d'un mot qui semble excuser — sans grande adresse — l'étrangeté d'une combinaison selon laquelle Jésus remonte à David par l'intermédiaire de Joseph, son père putatif.

Luc dès lors, pendant assez longtemps, va suivre en

(1) Nous n'examinerons point, au moins pour le moment, la valeur de ces synchronismes.

gros l'ordre de Marc ; il sera souvent d'accord aussi avec Mathieu, mais restera dans le détail assez indépendant de l'un et de l'autre. C'est d'abord la *Tentation*, avec les trois épreuves de Mathieu dans un ordre différent, — peut-être seulement pour que la dernière ramène Jésus du désert à Jérusalem, d'où il rentre en Galilée. Guidé par un souci de vraisemblance, Luc a estimé que le séjour à Nazareth devait être marqué par quelque événement capable d'expliquer pourquoi Jésus a quitté cette ville pour aller à Capharnaüm : il a donc montré tout de suite les Nazaréens le rejetant (1). Il a ensuite conservé, à Capharnaüm, cette première prédication que Mathieu a disloquée pour faire place au *Sermon sur la Montagne*, et il y a joint cette pêche miraculeuse qui ne se retrouve que chez Jean, où elle n'a lieu qu'après la résurrection (2). Tout ce qui est narré au chapitre v est conforme au récit de Marc, dont Mathieu a combiné autrement les éléments ; cet accord dure jusqu'au verset 19 du chapitre vi (= Marc, iii, 12). Mais là nous allons retrouver un autre accord partiel avec Mathieu contre Marc. Luc a, en quelque mesure, l'équivalent du *Sermon sur la Montagne* ; c'est un sermon en plaine, adressé à la foule, et non aux disciples seuls, — différences qui doivent être voulues, si Luc a connu Mathieu ; ce sermon est composé surtout avec les mêmes éléments que celui de Mathieu ; mais il en omet beaucoup, et il en ajoute un qui n'est nulle part ailleurs dans les *Synoptiques*, les malédictions qui suivent les béatitudes, ainsi que deux autres, qui sont bien chez Mathieu, mais en des places différentes (vi, 37-42 = Mathieu, x, 24-45 ; xv, 14). Le *Sermon dans la plaine* exprime, il est vrai, les deux idées essentielles du *Sermon*

(1) Cet arrangement, s'il paraît plus naturel, a l'inconvénient que Luc, sans s'en être aperçu, a parlé (verset 23) de guérisons faites à Capharnaüm, où Jésus n'est pas encore allé.

(2) Luc, n'ayant pas d'apparition en Galilée, ne peut conserver la pêche miraculeuse à cette place, — si c'est bien Jean qui a gardé la forme primitive du récit.

sur la Montagne : nouveauté de l'enseignement de Jésus ; tout cet enseignement condensé dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais elles n'y prennent pas aussi bien leur pleine valeur. Luc a dû puiser à la même source que Mathieu, aux *Logia* ; la lecture de Mathieu nous laisse l'impression que le *Sermon sur la Montagne* doit être pour la plus grande part, dans l'arrangement, l'œuvre personnelle de l'Évangéliste ; la perte des *Logia* nous empêche de juger ici sûrement de ce qu'a pu être le travail indépendant de Luc.

La conformité avec Mathieu se continue dans la suite (le centenier ; la question de Jean-Baptiste) ; elle n'est toutefois que partielle, parce que Luc, étant précédemment resté plus fidèle à Marc, a déjà utilisé les éléments dont Mathieu a composé le début du chapitre viii (1-4) et une grande partie du ixe (1-17). Luc ajoute (vii, 11-17) la résurrection du jeune homme de Naïm et la notice sur les femmes qui suivaient Jésus, deux morceaux qui ne sont que chez lui ; l'histoire de la pécheresse, qui précède cette notice (vii, 36-50) peut être regardée aussi comme un élément particulier à Luc ; car elle ne rappelle que très imparfaitement quelques traits de Marc (xiv, 3-9), de Mathieu (xxvi, 6-13), ou de Jean, (xii, 1-8).

Se séparant alors de Mathieu et laissant de côté la malédiction aux villes galiléennes et la scène des enfants, qu'il reprendra seulement au chapitre x, ainsi que la première partie du chapitre xii (éléments de Marc déjà utilisés par lui), il reprend le fil de Marc avec le discours des paraboles, incomplètement reproduit (1). C'est seulement alors qu'il amène la parole sur les vrais parents de Jésus (viii, 19-21) ; puis il reprend ce qui, chez Marc, suit la partie des paraboles qu'il vient d'omettre, c'est-à-dire la tempête, avec l'histoire du troupeau de cochons,

(1) La parabole de la semence (Marc, iv, 26-9) est omise, et celle du sénevé (*ib.*, 30-2) est reprise seulement au ch. xiii.

qu'il situe, pour en corriger l'invraisemblance topographique, à Gergésa (1), qui est au bord du lac; la fille de Jaïre et l'hémorroïsse, la mission des Douze et la première multiplication des pains, la seule qu'il mentionne (VIII, 22- IX, 17).

Un problème des plus délicats est l'omission, après cet ensemble, de la fin du chapitre VI de Marc (Jésus marchant sur les eaux ; retour à Génézareth) ; de tout le chapitre VII (purification des mains avant le repas ; la Cananéenne ; guérison du sourd-muet). Celle du début de x (1-10 ; seconde multiplication des pains) est plus facilement intelligible ; Luc a pu remarquer le doublet et en être choqué. Ce qui suit ne sera repris que plus bas (les signes du ciel, au chapitre XI), ou sera également omis (l'aveugle de Bethsaïda), et c'est la révélation à Pierre du secret messianique qui succède à la multiplication des pains, sans que la scène soit localisée à Césarée, et avec d'assez notables variantes. On trouve aussi des retouches et des abréviations dans la Transfiguration ; la guérison d'un jeune possédé ; la seconde prédiction des souffrances de Jésus ; avec la fin du chapitre IX, nous entrons dans la partie la plus originale de l'Évangile de Luc.

Elle comprend environ huit chapitres sur vingt-quatre, donc approximativement un tiers du livre ; elle va depuis le verset 5 du chapitre x jusqu'au verset 15 du chapitre XVIII. Il s'y trouve une forte proportion de morceaux particuliers à Luc, avec de nombreux éléments communs à lui et à Mathieu, mais différemment agencés ; un très petit nombre seulement de ces éléments sont communs aux trois *synoptiques*. Enfin le cadre — d'ailleurs très vague — où toute cette matière a été distribuée, est celui d'un voyage à Jérusalem, et, plus particulièrement, de la traversée du pays samaritain, qui sépare la Galilée de la Judée.

(1) Il y a d'ailleurs des variantes.

Le début (IX, 51-56) qui narre comment un village samaritain refuse d'accueillir Jésus, alors que, jugeant arrivé le temps fixé, *il se met en devoir* (1) d'aller à Jérusalem, est peut-être — avec le récit de la naissance miraculeuse — le morceau qui, dans tout le troisième *Évangile*, présente les hébraïsmes les plus caractérisés. Il est spécial à Luc, et il est suivi d'une péricope dont l'équivalent est au chapitre VIII de Mathieu (19-22), avec cette différence que, chez celui-ci, deux personnes seulement abordent Jésus, avec le désir de le suivre ; Luc en a trois. En se servant ensuite d'éléments qui sont aussi dans Mathieu, Luc rapporte un envoi en mission de soixante-douze disciples (2), qui ne se trouve que chez lui. Aux quelques mots que Jésus adresse aux missionnaires, après leur retour, il soude l'importante déclaration sur les rapports du Père et du Fils, qui, chez Mathieu, succède à la malédiction des villes, utilisée déjà par lui dans l'instruction aux soixante-douze. Il place après elle la question sur le plus grand commandement (= Marc, XII, 28-34, et Mathieu, XXII, 34-40, avec des variantes). Viennent ensuite deux morceaux spéciaux à Luc, et des plus caractéristiques : la parabole du bon Samaritain ; l'anecdote de Marthe et Marie ; le *Pater*, avec des abréviations (3) ; un morceau sur la prière, en partie spécial à Luc, en partie analogue à un développement de Mathieu (XI, 5-8 n'est que chez Luc ; XI, 9-13 = Mathieu, VII, 7-11) ; la réponse de Jésus à l'accusation d'être un ministre de Béelzéboul (morceau qui se trouve donc placé différemment dans chacun des Synoptiques). La fin du chapitre XI (33-37), c'est-à-dire le signe de Jonas, la lumière sous le boisseau, le conflit avec les Pharisiens à

(1) Cette traduction est de Loisy ; il y a là un hébraïsme caractéristique (τὸ πρόσωπον ἐστήριξεν).

(2) Variante : soixante-dix (adoptée par Von Soden ; cf. LOISY, *Synoptiques*, p. 292).

(3) Je dis : *abréviations* ; car je ne crois nullement que Luc ait conservé une tradition primitive et plus simple.

propos de la purification, le devoir de confesser Jésus, correspond à des éléments des chapitres v, vi, xxiii, xxvii, de Mathieu. Les versets 13-14 du chapitre xii, où Jésus refuse de partager un héritage, la parabole du riche (15-21) ne sont que chez Luc ; ce qui leur succède (le souci et la vigilance) répond à des morceaux qui, chez Mathieu, sont fort éloignés les uns des autres. Tout le début du chapitre xiii (1-17) n'est que chez Luc, avec cette réserve que la parabole du figuier stérile pourrait n'être qu'une correction de cette malédiction du figuier qui, chez Marc et Mathieu, a pu choquer certaines âmes délicates ; entre la guérison d'une femme, un jour de sabbat (xiii, 10-17), et la parabole du levain (20-21), s'intercale la parabole du grain de sénevé (= Marc, iv ; Mathieu, xiii), suivie de deux éléments qui sont aussi chez Mathieu.

Tous ces morceaux forment un ensemble présenté avec cette sorte d'aisance et d'agrément qui caractérise la manière de Luc ; mais les parties n'en sont rattachées entre elles par aucun lien très serré, ni chronologique, ni logique, ni géographique. Il y a peu de vraisemblance que la scène en ait été originairement en Samarie, et l'on a, au contraire, à peu près partout, l'impression d'être en Galilée ou en Judée. Au verset 22 du chapitre xiii, Luc s'est aperçu que le lecteur ne sait plus très bien où il se trouve, et il a, par une formule très vague, cru nécessaire de rappeler que Jésus se dirige vers Jérusalem. Un peu plus bas (31-33), il a placé l'intervention assez imprévue de quelques pharisiens qui viennent le prévenir du projet que forme Hérode de le mettre à mort (1). Ces indications ne suffisent pas à donner une consistance

(1) Il faut ajouter à ces deux données celle qui précède la parabole du Bon Samaritain (xvii, 11) : « Et il arriva que, dans la marche vers Jérusalem, il passa entre Samarie et Galilée ». — Je reproduis — sous toutes réserves — la traduction de Loisy ; mais l'expression grecque est obscure, et se traduirait plus naturellement par : *à travers la Samarie et la Galilée.*

historique ou géographique à toute cette partie du récit, qui, dans la fin du chapitre XIII et dans les chapitres suivants, se poursuit avec les mêmes caractères : éléments spéciaux à Luc, au chapitre XIV, la guérison d'un hydropique et une instruction relative aux repas ; la parabole de l'homme qui veut bâtir une tour ; au chapitre XV, les deux paraboles de la brebis et de la drachme perdues ; une troisième, non moins significative, celle de l'enfant prodigue ; au chapitre XVI, une quatrième, moins heureuse, celle de l'économe infidèle ; deux versets contre les Pharisiens (14-15) ; la parabole du riche et de Lazare ; au chapitre XVII, le serviteur négligent, la guérison de dix lépreux (1) ; la parabole sur le Royaume de Dieu (20-21) (2); enfin la parabole du juge inique et celle du pharisien et du publicain (XVIII, 1-14) ; à ce bien qui lui est propre, Luc associe nombre d'éléments qui se retrouvent çà et là chez Mathieu, et deux qui sont communs à Marc et à Mathieu (le sel, XIV, 34-35 : Marc, IX, 50 ; Mathieu, V, 13 ; le scandale, XVII, 1-2 : Marc, IX, 42 ; Mathieu, XVIII, 6-7).

Par la scène de Jésus parmi les enfants (XVIII, 15-17) on retrouve le contact avec Marc et Mathieu, et on le garde presque jusqu'à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Seulement, après la guérison de Bartimée, Luc introduit la jolie scène de Zacchée qui lui est personnelle, et il place ensuite la parabole des mines, analogue à un morceau de Mathieu (XXV, 14-30).

Voici Jésus devant Jérusalem. L'entrée dans la ville est inspirée de Marc, avec deux additions : la protestation des pharisiens (XIX, 39-40), et les pleurs de Jésus

(1) Sorte de doublet, amplifié, du miracle de MARC (I, 40-5), déjà utilisé par LUC, V, 12-14.

(2) Si belle que soit l'interprétation spiritualisée de cette parole, on doit avouer que le contexte ne la favorise pas. Le sens indiqué par ce qui précède est manifestement : quand on vous dira que le royaume est chez le voisin, ne prenez pas la peine de le vérifier ; vous n'en aurez pas le temps ; du même coup, il sera chez vous.

sur la ville (41-44). Comme chez Mathieu, Jésus chasse les vendeurs du temple le même jour, mais le récit de Luc est d'une extrême brièveté. Après une phrase très générale sur la manière dont Jésus s'est comporté pendant son séjour à Jérusalem (xix, 47-8), et en supprimant la malédiction du figuier, Luc suit Marc (comme Mathieu) au chapitre xx, pour la question sur le pouvoir de Jésus ; la parabole des vignerons ; les questions sur le tribut, sur la résurrection, sur le Christ ; le morceau contre les pharisiens ; le denier de la veuve (= Marc, xii, 41-44 ; manque chez Mathieu). La question sur la destruction du temple est posée « par certains », sans qu'il soit dit que ce sont des disciples, de sorte que l'*apocalypse* paraît débitée par Jésus devant la foule. La rédaction de cette *apocalypse* a chez Luc quelque chose, si j'ose dire, de moins mystérieux ; il y a plus d'ordre relatif ; il y a plus de réalité dans l'allusion au siège de Jérusalem et aux persécutions qui frapperont les premières générations chrétiennes. La notice finale sur l'enseignement de Jésus (xxi, 37-8), qui fait pendant à celle par laquelle avait été introduit le récit du second jour passé dans la ville, présente une analogie fort curieuse avec un détail de l'introduction de la péricope sur la Femme adultère (Jean, viii, 1).

Nous ne noterons dans le récit de la Passion que les principaux traits par lesquels Luc se distingue des deux autres Synoptiques. L'onction à Béthanie, qui a un équivalent partiel dans la scène antérieure de la pécheresse, manque naturellement chez Luc, comme toute mention de l'établissement de Jésus à Béthanie. Dans l'institution de la Cène (xxii, 15-20), Luc a ses formules particulières, et notamment la mention de *deux coupes* au lieu d'une. La discussion sur la préséance est placée au cours de la Cène. La blessure faite par l'un des compagnons de Jésus au serviteur du grand-prêtre est guérie par le Seigneur. Le reniement de Pierre, auquel Jésus assiste, précède la comparution de Jésus devant le

Sanhédrin, qui ne tient qu'une seule séance. Jésus comparaît devant Hérode (xxiii, 6-12). Les femmes de Jérusalem pleurent sur le sort de Jésus (xxiii, 27-31), et la scène du bon larron est une addition en parfait accord avec le sentiment habituel de Luc. Enfin, des différences notables apparaissent dans le récit de la résurrection : l'épisode des pèlerins d'Emmaüs en est le morceau le plus original, et c'est une des pages de tout l'Évangile qui touchent le plus profondément le cœur, en même temps qu'une de celles où l'art à la fois naïf et raffiné de Luc se manifeste le plus complètement. Il n'est pas question d'apparition en Galilée : c'est à Jérusalem que le ressuscité se montre à ses disciples. Un bref récit de l'Ascension, qui sera repris et corrigé au début des *Actes*, termine le livre.

Les sources de Luc. — En analysant le troisième *Synoptique*, après avoir déjà fait connaître les deux autres, nous avons été plus à l'aise pour indiquer, dans l'analyse même, ou au moins pour suggérer, les sources probables. On a vu que non seulement Luc a utilisé Marc, mais qu'il en a suivi l'ordre beaucoup plus fidèlement que Mathieu. Il n'y a d'exception que pour la partie médiane, et cette exception confirme la règle ; car lorsque finit ce morceau indépendant, au verset 15 du chapitre xviii, on retrouve le fil interrompu là où il a commencé, au verset 51 du chapitre ix. Le rapport de Luc à Marc est encore plus clair que celui de Mathieu au même texte, et a beaucoup contribué à faire admettre par les critiques les plus orthodoxes (1) la solution du problème synoptique qui a fini par prédominer. De même il paraît clair que Luc, tout comme Mathieu, a utilisé les *Logia*, et, comme nous avons eu l'impression que les grands dis-

(1) LAGRANGE, par exemple, p. XLIX, après avoir cité la relation entre LUC, IV, 31-VI, 19 et MARC, I, 21-IV, 12, qui montre la même consécution au cours de 15 péricopes, conclut : « On peut dire que cela suffit, et que la question est tranchée ; on ne connaît pas de tradition orale qui ait réalisé cet accord. »

cours, dont le *Sermon sur la Montagne* est le type par excellence, étaient l'œuvre personnelle de Mathieu, il en résulte que Luc a probablement aussi emprunté aux *Logia* des éléments qu'il a lui-même moins librement disposés (1). Mais il reste deux questions qui sont, au contraire, très délicates.

La première est de savoir d'où proviennent les éléments qui lui sont personnels et qui sont, chez lui, beaucoup plus importants que chez Mathieu, à la fois par le nombre (les morceaux qui proviennent de *Marc* et des *Logia* représentent un peu moins de 60 % de l'ensemble ; les autres, un peu plus de 40 % ; par conséquent, une proportion supérieure au tiers) et par la qualité (le plus grand nombre de ces paraboles et de ces récits sont tout à fait remarquables). La seconde est de savoir si Luc a ou non connu et utilisé Mathieu.

Sur le premier point, l'accumulation, dans une même section (IX, 51 — XVIII, 19), de la plupart des morceaux indépendants, devait assez naturellement amener à se demander s'ils ne représentent pas un ensemble homogène, et par conséquent un troisième document, d'importance presque égale à Marc et aux *Logia* ; c'est une thèse qui compte, en effet, d'assez nombreux partisans (2). Elle prête cependant à une objection très forte, sinon décisive : c'est que tous ces morceaux ne sont reliés les uns aux autres, quand ils le sont, que par des liens ténus ou arbitraires, Jésus est censé, au début, s'être mis en route pour Jérusalem et il est en terre samaritaine où on refuse de l'accueillir ; plus bas, il passe entre la Galilée et la Samarie, ou bien (car le texte est obscur) il traverse la Galilée et la Samarie ; nulle part on ne constate un progrès dans la marche vers Jérusalem ; on ne trouve pas d'étapes régu-

(1) Je parle du fond et de l'*ordre* ; pour l'*expression*, Luc a certainement usé assez librement de cette source, comme de Marc.

(2) Cf. GOGUEL, p. 481.

lières. La mise en scène de chaque épisode est vague, et on ne se rend pas toujours compte aisément si Jésus s'entretient avec ses disciples seuls ou parle publiquement, ni pourquoi tantôt il s'adresse à eux seuls, tantôt aux foules. Dès lors, il n'y a tout au moins nulle obligation de les dériver tous d'un même original, et les vraisemblances générales reprennent leurs droits. Or ces vraisemblances sont plutôt que Luc a réuni, dans ce cadre assez vague, tant de scènes en réalité indépendantes les unes des autres, non pas parce qu'il les trouvait déjà assemblées, sinon liées, mais parce que, désireux le plus possible de respecter l'ordre de Marc, il ne pouvait trouver de meilleur moyen, pour suivre sa tendance, que de former ainsi un bloc de toutes ces additions. Que ces additions proviennent de plus d'une source, c'est ce que la déclaration de Luc, dans le prologue, sur le grand nombre de ses prédécesseurs, rend assez probable (1). Ce qui ajoute encore à cette probabilité, c'est que Luc, par les circonstances mêmes de sa vie, a été capable de recueillir à peu près le maximum d'informations, dans les milieux les plus divers (2). Donc, aussi bien par l'étude qu'il a faite de ses devanciers que par la facilité avec laquelle il a pu recueillir les traditions orales, il nous apparaît comme largement documenté ; il est dès lors imprudent de réduire à *trois* les documents dont il use, en ajoutant aux deux qu'on peut considérer comme certains un troisième purement imaginaire.

Quant à rechercher où Luc a pris chacune des péricopes qu'il a en propre, il est sage d'y renoncer ; il suffit d'avoir

(1) Non, que si on prenait la déclaration de Luc à la lettre, elle donnât le droit de s'exprimer ainsi : Luc, en effet, dit qu'il a eu *beaucoup de prédécesseurs*; mais il ajoute que, s'il recommence leur œuvre, c'est parce qu'il est *lui-même informé*. On a soutenu des thèses plus spécieuses que celle qui consisterait à conclure de là *qu'il ne s'est pas servi* de ses prédécesseurs ; je ne dis pas cela pour m'y rallier.

(2) Voir dans Harnack ou dans Lagrange les hypothèses sur les personnes qui ont pu le renseigner.

écarté l'idée d'un troisième document, étendu et homogène. Mais, quand il s'agit de savoir s'il y a une relation de dépendance entre Luc et Mathieu, nous avons en mains l'un et l'autre texte ; nous sommes tenus de donner une réponse, sinon certaine, du moins plausible, à cette question. Or, quoique la thèse de la dépendance ait ses défenseurs et en ait de notables (1), il faut reconnaître qu'une forte majorité se prononce aujourd'hui contre elle.

Cette majorité peut faire valoir des arguments qui ont leur poids : le plus imposant de tous est assurément qu'il y a entre les deux Évangélistes — si l'on met à part ce qu'ils ont pris en commun à *Marc* et aux *Logia* — plus de différences que de ressemblances. Comment, nous dit-on, si Luc avait lu dans Mathieu un évangile de l'enfance et une généalogie, aurait-il eu l'audace de les remplacer par deux autres, sensiblement différents ? Comment, s'il y avait trouvé un exposé aussi heureux de l'enseignement de Jésus que le *Sermon sur la Montagne*, ne se fût-il pas empressé d'en profiter ? etc. Certes, on peut être d'abord surpris de ces constatations ; je comprends même qu'elles paraissent décisives à certains ; mais j'estime, pour ma part, qu'elles ne le sont pas. L'évangile de l'enfance est une élaboration assez tardive ; il n'est pas surprenant qu'il s'en soit produit des formes diverses à peu près contemporaines, et assez éloignées les unes des autres, quoique procédant d'une même inspiration. Luc pouvait avoir des raisons positives de croire mieux autorisée celle qu'il a choisie, ou, n'ayant aucun moyen d'attribuer plus d'autorité à l'une qu'à l'autre, il peut avoir préféré celle qui, à son propre jugement, valait le mieux. Pour la généalogie, il n'est pas douteux non plus qu'elle n'ait dû être reconstituée de plusieurs manières, et celle de Luc offre un trait qui, quoique Luc ne l'ait pas souligné comme Mathieu a souligné les trois séries de quatorze, n'en est pas

(1) Cf. PERNOT, *Pages choisies des Évangiles*, p. 9.

moins significatif : c'est d'être prolongée jusqu'à Adam, fils de Dieu ; dépassant ainsi la lignée purement juive ; allant jusqu'à l'ancêtre commun de toute l'humanité, des Gentils comme des Juifs. Si Mathieu a, comme nous l'avons pensé, composé le *Sermon sur la Montagne*, Luc, qui avait en mains les *Logia*, a pu croire conforme à son devoir d'historien de ne pas suivre Mathieu. Je ne prends que les trois cas principaux ; ils suffisent à prouver qu'on a le droit de chercher pour les autres des explications du même ordre. Dès lors, on a le droit aussi de ne pas rejeter d'avance, si l'on constate des analogies assez marquées entre Mathieu et Luc, l'interprétation la plus naturelle, à savoir celle d'un souvenir de Mathieu chez Luc. Les deux arguments qui peuvent servir à prouver, entre deux ouvrages narratifs, une relation, sont : un même arrangement des faits et, peut-être plus encore, les identités d'expression, quand elles sont en nombre suffisant et ne portent pas sur des formules banales. L'ordre, nous savons que Luc l'a pris à Marc, et que, connaissant les *Logia* et *Marc*, il devait, en règle générale, avoir peu de tendance à copier celui de Mathieu, s'il l'a connu. Les ressemblances d'expression existent, et sont, à mon sens, suffisamment nombreuses et suffisamment caractéristiques. Hawkins (1), l'un des plus sagaces observateurs des phénomènes linguistiques dans le Nouveau Testament, en a relevé vingt exemples, dont le Père Lagrange, après en avoir rejeté onze, qui, à mon sens, sans être contraignants, ne sont pas indignes d'attention, laisse subsister neuf comme plus significatifs. Le Père Lagrange en ajoute de son cru huit autres, et il fait entrer en ligne de compte l'emploi commun à Luc et à Mathieu de la locution καὶ ἰδού, sémitisme inconnu à Marc (2). Il n'y a donc probablement pas de raison pour

(1) Dans ses *Horæ synopticæ*.

(2) Le travail de Luc, dans le détail du style, est extrêmement subtil ; Luc prend parfois d'une main à Marc, de l'autre à Mathieu, et introduit une expression de son cru.

empêcher de croire que Luc ait connu Mathieu, et il y a quelques motifs assez vraisemblables de le croire. Car, songer à une utilisation de Luc par Mathieu serait beaucoup moins naturel (1), et l'hypothèse d'une source commune, quand il s'agit, non pas de morceaux entiers, mais de simples nuances de style, ne le serait pas davantage.

Il ne suffit pas de rechercher les sources *chrétiennes* de Luc. Nous avons vu en effet que Luc cherche à mettre l'histoire religieuse en relation avec l'histoire profane. De là des dates, des synchronismes, pour la naissance ou la première manifestation publique de Jésus ; de là, aussi, la mention de certains événements contemporains (massacre des Galiléens à la tour de Siloé ; révolte de Theudas, etc.). Comment les avait-il appris ? Simplement par la voix publique, ou en consultant des textes ? Krenkel (2) a soutenu que Luc avait connu l'historien juif Josèphe, et, s'il avait démontré sa thèse, le résultat serait très important, parce que, la composition des ouvrages de Josèphe pouvant être datée (3), nous posséderions un repère solide pour déterminer aussi l'époque de Luc. Mais il y a des désaccords entre Luc et Josèphe, dans le détail des événements qu'ils rapportent en com-

(1) Cette thèse vient cependant d'être soutenue par M. Delafosse dans un article de la *Revue de l'histoire des Religions* (daté de juillet-octobre 1924, paru en 1926, postérieurement à la rédaction de ce chapitre). Selon M. Delafosse, Mathieu a connu l'Évangile de Luc : « il reproduit plusieurs de ses textes ; pour d'autres , il s'est livré à un travail d'interprétation, de correction, de transposition, de rapiéçage, de sublimation. » Je regrette de ne pouvoir discuter ici ces vues ; je me borne à dire que les faits, à mon avis, permettent une autre explication, et que les vraisemblances générales sont pour une utilisation de Mathieu par Luc plutôt que pour l'hypothèse inverse.

(2) *Josephus und Lukas, der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtschreibers auf den christlichen nachgewiesen*, Leipzig, 1894.

(3) *La Guerre juive* est de 77/8 ; les *Antiquités juives* sont de 93 environ. Pour le recensement de Quirinius, il semble bien, en l'état de nos connaissances, que Luc ait fait quelque confusion (cf. Guignebert, *La vie cachée de Jésus*, p. 26.)

mun, par exemple au sujet des rébellions de Theudas et de Judas. D'autre part, les quelques similitudes d'expression que Krenkel a notées sont loin d'être convaincantes.

Intégrité du troisième Évangile. — Nous avons raisonné jusqu'à présent comme si cette intégrité ne prêtait à aucune objection sérieuse. Tel est, en effet, notre avis, et, quand nous étudierons le caractère littéraire de l'Évangile, nous en développerons la raison, qui est que, dans tout le Nouveau Testament, aucun écrit — si ce n'est les *Actes* — ne donne aussi fortement l'impression d'une manière personnelle, identique d'un bout à l'autre. Mais nous ne devons pas taire que d'autres opinions se sont fait jour. Laissons de côté l'idée assez extravagante que l'ouvrage que nous lisons aujourd'hui sous le nom de Luc ne serait qu'un remaniement orthodoxe de l'Évangile de Marcion (1). M. Loisy a soutenu, plus récemment, que le compagnon de Paul, Luc, avait bien composé originairement un Évangile et un autre récit qui subsiste en partie dans le livre des *Actes*, mais que l'un comme l'autre avaient été, ne disons pas interpolés, mais remaniés d'une façon si profonde, que leur caractère primitif aurait presque entièrement disparu. L'auteur de cette refonte serait l'inconnu qui a mutilé la seconde des deux préfaces à Théophile. Au fond, la thèse de M. Loisy dérive surtout de l'opinion qu'il professe sur le livre des *Actes*, bien qu'il déclare que l'examen de l'Évangile, considéré isolément, suffirait à rendre celui-ci suspect. M. Loisy s'est fait des *Actes* primitifs, d'après les chapitres où le récit est à la première personne du pluriel, l'idée d'un ouvrage vraiment *historique*, et il n'a aucune peine à montrer que les *Actes*, tels que nous les lisons, ne sauraient revendiquer partout cette qualité. Quant à l'Évangile, il se croit obligé de reconnaître que, sous sa forme

(1) Cf. Goguel, p. 445 et suiv. M. Goguel rejette avec raison cette opinion ; elle mérite à peine d'être discutée.

originale, il n'avait pas plus de valeur documentaire que les autres, et qu'il n'était au fond, « lui aussi », qu'un écrit cultuel. Cette concession affaiblit singulièrement la thèse, et il ne me semble pas qu'aucun des arguments employés pour l'appuyer ait une véritable solidité.

Le texte de Luc. — L'étude critique du texte de Luc prête à une difficulté plus sérieuse. La tradition nous offre des variantes assez considérables pour que l'on ait cru parfois nécessaire de recourir à une explication d'un autre ordre que celles qui suffisent habituellement. Ces variantes proviennent notamment d'un manuscrit qui a appartenu autrefois à Théodore de Béze, et qu'on nomme, en conséquence, le *Codex Bezæ* ; on le désigne aussi par la lettre D (1). Il est vrai qu'elles sont plus importantes pour les *Actes* que pour l'*Évangile*, et c'est dans un autre chapitre qu'elles attireront davantage notre intérêt. Blass a conjecturé que les deux ouvrages de Luc avaient eu deux éditions successives, procurées par l'auteur lui-même. Une première rédaction de l'Évangile, celle que nous fournissent les manuscrits du type dit *oriental*, daterait du temps de la captivité de Paul à Césarée ; une seconde, source du texte dit *occidental*, aurait été composée plus tard à Rome, alors qu'inversement la première édition des *Actes* proviendrait du temps où Luc séjournait déjà à Rome, et que la seconde aurait été envoyée plus tard à Théophile, grand personnage d'Antioche. Si la théorie de Blass a recruté des adeptes pour les *Actes*, elle a généralement reçu moins bon accueil pour l'*Évangile*. Examinées de près, les leçons du *Codex Bezæ* apparaissent plutôt comme secondaires ; ce sont sans doute des compléments destinés à préciser, à éclaircir le texte primitif.

Caractères généraux du troisième Évangile. — Idées théologiques de Luc. — L'Évangile de saint Luc doit son

(1) Ce manuscrit est le représentant le plus autorisé du texte dit (à tort) *occidental*. Cf. plus bas le chapitre sur l'histoire du texte du N. T.

originalité, par rapport à ceux de Marc et de Mathieu, à deux tendances principales, qui, assurément, ne sont point absolument étrangères aux deux autres, mais qui se marquent, dans ce dernier, avec plus de force. Luc, plus décidément encore qu'eux, propose la parole de Jésus à tous les peuples, et met Jésus, de prime abord, en conflit aigu avec les Juifs. D'autre part, il a une prédilection affichée pour les pauvres, c'est à eux que son Jésus s'adresse avec une tendresse particulière ; c'est un idéal de pauvreté volontaire qui est présenté aux riches ; nul n'a mieux compris que Luc que l'une des récompenses de la vie humble, « œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour », est d'offrir, pour cette raison même, un terrain privilégié à l'apparition de la foi et au développement des vertus religieuses.

Ce n'est pas que Luc ait eu aucun parti pris contre le peuple juif ; il a goûté mieux que personne le charme que dégagent certaines scènes familières de l'Ancien Testament ; l'homme qui nous a représenté des figures aussi touchantes que son Élisabeth ou son vieillard Siméon, savait ce que l'âme juive peut recéler de vertus délicates et profondes. Mais il a vu la résistance du judaïsme officiel à la propagande chrétienne, le succès de cette propagande chez les Gentils, et tout son livre nous oriente vers le destin du christianisme. La généalogie qu'il donne de Jésus ne s'arrête pas, comme nous l'avons remarqué, à Abraham ; elle remonte jusqu'à Adam ; la première manifestation de Jésus a lieu dans sa patrie, à Nazareth, et il y est rejeté. Sans doute Jésus est repoussé dans un village samaritain ; mais c'est le Bon Samaritain qui nous donne le plus bel exemple typique de charité envers le prochain. De même Luc n'a pas de fanatisme contre la richesse ; à côté de ses mauvais riches, il a ses bons riches ; le Pharisien qui invite Jésus à un repas ; le petit Zacchée, si charitable et si touchant dans son désir d'arriver à voir le Maître, malgré sa taille. Mais l'affection de Luc pour les humbles éclate à chaque page du livre.

Elle est telle qu'elle a parfois induit les critiques — très inutilement d'ailleurs — à mettre au nombre de ses sources une source d'inspiration *ébionite*. On peut remarquer plus justement qu'en un ou deux passages l'amour des humbles se tourne presque, chez Luc, en une espèce de sentiment démocratique qui tend à donner, en principe, raison au pauvre contre le riche : par exemple, dans la parabole du serviteur infidèle (1).

De cette même tendresse, qui est naturelle à Luc, mais que son christianisme a développée et affinée, est issue son indulgence pour le pécheur qui n'est qu'un pécheur occasionnel, sa joie pour le retour de cet égaré vers le bien. Par la parole sur la *Brebis perdue*, par la parabole de l'*Enfant prodigue*, Luc a fait pénétrer doucement dans les âmes et s'y installer à jamais le sentiment chrétien par excellence : celui du pardon ; et plus peut-être qu'aucun autre des Évangélistes, il a contribué à protéger le pécheur contre le désespoir, à lui rendre possible la conversion.

Aussi n'est-il pas surprenant que ce même homme ait senti avec une force particulière le bienfait de la prière. Il aime à faire prier Jésus ; il le fait prier plus souvent qu'aucun autre Évangéliste. Si, dans son propre Évangile, le *Pater* est un peu écourté, ailleurs, dans l'Évangile de l'enfance, Luc a fourni à la liturgie, à la piété chrétienne, quelques-uns de leurs plus beaux cantiques. La reconnaissance chrétienne n'a jamais trouvé de plus beaux accents pour s'exprimer que ceux du *Magnificat* (2).

(1) Encore cette interprétation est-elle loin d'être sûre ; il peut très bien se faire que ce qui choque notre sens moral dans cette parabole — comme ce qui le choque dans celle du juge inique — provienne seulement d'une indifférence exagérée aux détails de la fable, où la seule chose qui importe serait le sens général, en vue duquel elle a été imaginée ; le reste serait traité comme *fait*, uniquement comme *fait*, qui ne doit pas servir de leçon.

(2) Qui doit bien, selon toute vraisemblance, être conservé à Marie, et non attribué à Élisabeth (Cf. Goguel, p. 453, note 1).

Quelques-uns des traits généraux que nous avons indiqués, en particulier l'universalisme, en quelques passages aussi le rôle de la *foi* (vii, 50 ; viii, 48, etc.), enfin certaines parties du récit de l'institution de la Cène, rapprochent Luc de Paul, et on ne peut s'étonner qu'un ancien compagnon de Paul, quoique très mêlé aussi à d'autres milieux, montre des traces de son influence. A l'époque où écrivait Luc d'ailleurs, celles des idées de Paul qui étaient appelées véritablement à fructifier devaient avoir plus ou moins pénétré un peu partout, dans le monde chrétien. Mais il ne faut pas exagérer ce caractère. Ce qui domine dans l'Évangile de Luc, comme dans les deux autres synoptiques, ce sont — quelques altérations que la tradition ait pu leur infliger — les influences venues de Jésus.

La composition et le style. — La préface de Luc, avons-nous dit, a le ton de celles par lesquelles débute maint traité profane. Devons-nous donc nous attendre à trouver en lui un historien qui s'inspire des procédés de l'histoire profane et en imite le style ? En tout cas, pareille attente, que justifie en partie, nous le verrons, la lecture des *Actes*, se verrait trompée par celle de l'Évangile. C'est que, dans ce premier ouvrage, d'abord la matière que traitait Luc lui imposait ses lois ; et, en second lieu, la relation que les premiers écrits chrétiens ne pouvaient manquer d'avoir avec maints écrits de l'*Ancien Testament*, si loin que pût d'ailleurs être encore la pensée de dresser un *Nouveau Testament* en face de l'*Ancien*, obligeait leurs auteurs à se conformer, en bien des points, à ce modèle ; enfin, il y avait déjà, quand Luc a écrit, une tradition chrétienne, celle de Marc, peut-être celle de Mathieu, celle d'autres encore certainement, puisque Luc parle de ses nombreux prédécesseurs. Le ton général a donc naturellement les plus grandes analogies avec celui des deux autres Synoptiques.

Cependant aucun lecteur de Luc, si insensible qu'il soit, n'échappe à l'impression d'une manière extrême-

ment personnelle, et ce n'est pas sans raison que son Évangile a le don de plaire tout particulièrement aux lettrés d'un goût délicat, comme aussi celui d'intéresser les philologues. La manière de Luc mêle, en les fondant harmonieusement, deux caractères qui pourraient paraître inconciliables. Dans certaines parties du moins (l'Évangile de l'enfance surtout), c'est elle qui a le plus nettement une couleur biblique, un tour sémitisant. Les locutions transportées à peu près littéralement par les Septante de l'original hébreu dans la traduction grecque sont reprises par lui abondamment, sans aucun pédantisme d'ailleurs, avec une aisance et un naturel parfaits. D'autre part, Luc montre incontestablement une culture hellénique dont ne font preuve ni l'auteur de l'Évangile de Marc, ni même celui de l'Évangile de Mathieu. Sans entrer dans trop de détails techniques, il suffira de noter trois faits : d'abord, si Mathieu déjà a eu plus d'habileté que Marc dans ce jeu des particules de liaison qui est l'essence même du style, en grec, l'adresse et le savoir que Luc apporte à leur maniement sont incomparablement supérieurs. En second lieu, un des phénomènes les plus importants du grec vulgaire, non seulement du grec vulgaire, dans le sens plein du mot, mais même de la κοινή telle que l'écrivent des écrivains d'ailleurs estimables, c'est que l'on y a à peu près complètement perdu le sentiment des emplois, si variés dans la langue classique, du mode *optatif*. On le conserve bien, dans le sens qui lui a donné son nom, et où il n'a pas d'équivalent, pour exprimer un souhait. Mais on ne se sert plus de lui, dans ses autres emplois, ou, si l'on prétend s'en servir, on commet dans l'application des fautes grossières. Certes, il ne faut pas demander à Luc d'user de l'optatif avec la variété et la correction d'un Platon ou d'un Démosthène ; mais il en use quelquefois, et sans trop de maladresse. Une autre tournure familière au style classique, et qui n'est guère employée que dans certaines locutions par la langue popu-

laire, c'est l'assimilation du pronom relatif : on en trouve quelques exemples assez habiles chez Luc. Enfin le vocabulaire de Luc est, avec celui de Paul, le plus riche de tout le Nouveau Testament, et sur ses 2.697 mots, 715 ne s'y retrouvent pas ailleurs (1). Il a beaucoup de variété ; il est élégant à l'occasion, technique et précis quand il le faut. Parmi les éléments techniques de la langue de Luc, il en est auxquels on peut être tenté d'attribuer plus d'importance qu'aux autres : ce sont ceux qui sont pris à la langue médicale. Luc était médecin, et on a voulu souvent reconnaître l'indice de sa profession dans certaines expressions. Il ne semble pas, cependant, qu'il se soit exprimé, sur ces sortes de matières, avec plus de savoir spécial que n'en pouvait avoir communément un homme instruit (2).

Mais tout cela ne constitue que le matériel du style. Ce qui est bien plus intéressant, c'est que Luc a de l'art, un art délicat, d'autant plus délicat qu'il est surtout, quoique non pas uniquement, instinctif. Le caractère nouveau du véritable art chrétien, sous toutes ses formes, apparaît déjà distinctement chez lui : c'est *l'âme*. Tout est chez lui naturel, vivant et touchant. Non pas qu'il recherche le réalisme à proprement parler ; chez lui, comme chez Mathieu, beaucoup de détails concrets que donne Marc, notamment dans les récits de miracles, disparaissent ou s'estompent. Sa manière est toute intérieure ; il préfère la psychologie au pittoresque. Il excelle à discerner et à indiquer avec une sobriété expressive les mouvements secrets du cœur. Il nous émeut, il nous apitoie par quelques notes discrètes et d'autant plus pénétrantes. Dans le récit du jeune homme de Naïm ressuscité, c'est « le fils *unique* » qu'on emmenait mort de chez sa mère, et cette mère était « *veuve* » (VII, 12).

(1) Cf. GOGUEL, p. 493.

(2) Cf. les ouvrages de HOBART, CADBURY et HARNACK, indiqués dans la bibliographie.

C'est un peu plus bas ce mot : « et il le *rendit à sa mère* », *ib.*, 15. Dans la parabole du bon Samaritain ; ce sont ces humbles détails : l'*huile et le vin* que le passant charitable verse sur la blessure (x, 34) ; le *mulet* sur lequel il mène le blessé à l'hôtellerie ; les *deux deniers* qu'il donne à l'hôte en partant le lendemain (*ib.*, 35) ; dans celle de l'enfant prodigue, les *porcs* que garde le malheureux et les *cornouilles* qu'il leur dispute (xv, 16) ; le petit discours intérieur, d'une simplicité si touchante, où s'exprime son repentir, *ib.*, 18-20 ; le veau gras que le père fait tuer à son retour (*ib.*, 23). Tout cela est délicieux, mais celle de ses narrations où Luc a mis le plus de finesse persuasive et de douceur irrésistible, n'est-ce pas cet épisode des Pèlerins d'Emmaüs, qu'il faudrait citer tout entier, depuis le premier mot : « Et ils parlaient entre eux de tout ce qui était arrivé, et voici que pendant qu'ils parlaient et s'interrogeaient, Jésus en personne s'approcha et fit route avec eux » (xxiv, 14-15), jusqu'au dernier : « et ils se disaient l'un à l'autre : Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait sur le chemin et qu'il nous expliquait les Écritures ? » *ib.*, 32.

Dans ces morceaux exquis, plus encore que dans l'Évangile de l'enfance, Luc s'est révélé à nous tout entier, avec sa finesse innée que l'influence du Christ, si bien comprise, avait rendue encore plus sensible et plus séduisante. Il est évident que, de quelque manière que la tradition lui en eût transmis le fond, la forme ici lui appartient en propre. Ce n'est point de *l'invention*, du moins voulue ; Luc respectait certainement trop l'histoire qu'il racontait pour se laisser aller à la tentation de l'embellir ; c'est, par la divination du sentiment, une *interprétation* de cette histoire plus profonde et plus vraie que la critique la plus sagace ne la saurait donner. C'est *poésie* et *vérité* (1).

(1) M. Delafosse dépasse la mesure, quand, dans l'article cité plus

L'auteur et la date. — Il ne nous a pas semblé que le troisième Évangile, malgré l'opinion de M. Loisy, ait subi, de la part d'un reviseur, une transformation profonde. Nous n'avons dès lors plus de raison sérieuse de suspecter la tradition qui désigne pour son auteur Luc, le médecin, qui fut le compagnon de Paul. Sans doute nous ne pouvons pas nous flatter d'avoir répondu à toutes les objections, tant que nous n'avons pas encore étudié les *Actes* ; mais nous pouvons dire d'avance que l'étude des *Actes* sera la plus éclatante confirmation de cette tradition. Nous voyons apparaître Luc dans deux épîtres de Paul qui sont sûrement authentiques, et dans une troisième qui est au moins de son entourage. Dans l'épître aux Colossiens (ɪv, 14), Paul envoie à ses correspondants le salut de « Luc, le médecin bien aimé », en même temps que celui de Démas ; dans le billet à Philémon (4), Luc figure, avec Marc, Aristarque, Démas, parmi ses « auxiliaires ». Dans la 2e ép. à Timothée (ɪv, 11), il est dit que Luc est seul avec Paul, tandis que Démas est allé à Thessalonique, Crescens en Gaule, Tite en Dalmatie, et Paul prie Timothée de lui ramener Marc.

Nous conclurons des morceaux où dans les *Actes* l'auteur emploie, pour raconter des événements auxquels il a assisté, la formule *nous*, que Luc accompagna Paul pendant une partie de la seconde mission. Ce récit de témoin oculaire commence au chapitre xvɪ, verset 10, alors que Paul est à Troas, et se termine au même chapitre xvɪ, pendant le séjour à Philippes. Lorsque Paul, au chapitre xx, part pour son dernier voyage à Jérusalem, Luc, parti de Philippes, avec quelques autres, le rejoint à Troas, puis le précède à Assos (*ib.*, 13), l'accompagne à Mytilène, Samos, Milet, etc., jusqu'à Jérusalem ; il est, au départ de Césarée, sur le bateau qui doit le conduire en Italie, et le suit jusqu'à Rome.

haut, il s'exprime ainsi : « Luc invente de *toutes pièces* des récits et des discours. L'histoire, telle qu'il la comprend, est un exercice dans lequel le principal rôle appartient à l'imagination ».

On a souvent remarqué ce fait curieux, que, pendant la seconde mission, Luc apparaît d'abord à Troas, puis disparaît à Philippes, tandis qu'inversement, au retour, il repart de Philippes, puis rejoint Paul à Troas. On en a voulu conclure qu'il était ou de Troas ou de Philippes. Mais c'est là tout au plus une vraisemblance. Une tradition assez ancienne et très générale le fait au contraire antiochien d'origine, et on cite parfois pour la confirmer la variante du *Codex Bezæ* qui place le premier emploi du *nous* non pas à Troas, mais à Antioche, lors de la scène du prophète Agabus. Malheureusement nous n'avons pas grande confiance, pour notre part, dans les variantes du manuscrit D. En somme, il n'y a pas de certitude sur la patrie de Luc. Sa culture, sa qualité de médecin donnent en tout cas lieu de penser qu'il appartenait à un milieu de Gentils, à un milieu analogue à celui où la communauté d'Antioche s'est recrutée et où le nom de *chrétien* a été employé pour la première fois.

Le prologue de Luc établit que la littérature évangélique avait déjà, quand il a écrit, un développement assez complexe ; mais nous avons émis l'avis que ce développement a pu être très rapide. Si Luc a connu saint Mathieu, il résulterait de la date approximative que nous avons admise pour celui-ci qu'il aurait écrit au plus tôt vers 80 ; s'il l'a ignoré, rien n'empêche que son Évangile soit même un peu antérieur.

APPENDICE AU CHAPITRE V

M. Loisy, dans son édition de Luc, a appliqué tout particulièrement au troisième Évangile sa théorie du *style rythmé*. Il veut que des strophes régulières puissent se découper dans le texte, avec, pour mieux marquer le rythme, la même cadence (par les accents) dans les finales, avec des assonances ou des répétitions de mots. Je suis loin de nier qu'on retrouve dans Luc, comme dans

les deux autres synoptiques, une sorte de style *hiératique*, *liturgique* si l'on veut, dû à l'influence des Septante. Il faut du reste mettre à part les morceaux lyriques — les cantiques de l'Évangile de l'enfance — où il est tout naturel que le parallélisme ait été employé, avec quelques autres formules, à l'imitation des Psaumes bibliques. Mais réduire cette tendance au rythme en système est une erreur aussi grave que celle qui, dans un autre domaine — celui de la littérature profane — a été souvent commise par Blass. Cette erreur est peut-être particulièrement périlleuse quand il s'agit de Luc, qui est avant tout, dans l'ensemble de son œuvre, un conteur exquis. Le conte demande l'allure la plus souple, la plus libre, et Luc y excelle. On courrait le risque de dénaturer gravement une narration aussi fine que celle des Pèlerins d'Emmaüs, en y introduisant la régularité des strophes et des cadences accentuées. Cette narration est trop longue pour que je la prenne comme exemple ; je choisirai un autre cas, qui a été choisi par M. Loisy lui-même (p. 68-9), et je vais transcrire ici, sur la colonne de gauche, son analyse rythmique ; dans la colonne de droite, je transcrirai le même texte, en marquant par des tirets les pauses qu'un lecteur sans préjugé marquera spontanément, et qui sont ici les véritables coupes à respecter. Je les marquerai grossièrement ; chacun comprendra aisément quelles sont celles qui devront être soutenues un peu plus que les autres. Le morceau transcrit est la parabole du Bon Samaritain (x, 30-5).

Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ, καὶ λῄσταις περιέπεσεν,

οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον, ἀφέντες ἡμιθανῆ.

Κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῶ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν.

Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν — ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ — καὶ λῄσταις περιέπεσεν, — οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν — καὶ πληγὰς ἐπιθέντες — ἀπῆλθον, — ἀφέντες ἡμιθανῆ.

Κατὰ συγκυρίαν δὲ — ἱερεύς τις — κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ — καὶ ἰδὼν αὐτὸν — ἀντιπαρῆλθεν. —

Ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης
κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.

Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων
ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,
καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ
ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον,
ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος
ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.

Καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον
ἐκβαλὼν δύο δηνάρια
ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ
καὶ εἶπεν · ἐπιμελήθητι αὐτοῦ,
καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς
ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἐπιδώσω σοι.

Ὁμοίως δὲ καὶ — Λευίτης — κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν — ἀντιπαρῆλθεν. — Σαμαρίτης δέ τις — ὁδεύων — ἦλθεν κατ' αὐτὸν — καὶ ἰδὼν — ἐσπλαγχνίσθη — καὶ προσελθὼν — κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ — ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, — ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος — ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον — καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. — Καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον — ἐκβαλὼν δύο δηνάρια — ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ — καὶ εἶπεν · — ἐπιμελήθητι αὐτοῦ — καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς — ἐγὼ — ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με — ἐπιδώσω σοι.

CHAPITRE VII

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

Commentaires (récents) de B. WEISS, dans MEYER (1902, Gœttingen); — de W. BAUER, dans LIETZMANN, Tübingen, 2e édition, 1925; — de TH. ZAHN, 6e édition, Leipzig, 1921; — de A. LOISY, 2e édition, Paris, 1921; — de F. OVERBECK, édité par BERNOULLI, Tübingen, 1911; — de CALMES, Paris, 1904; — de WELLHAUSEN, Berlin, 1908; — du P. LAGRANGE, Paris, 1925.

Cf. aussi : JEAN RÉVILLE, *Le quatrième Évangile, son origine, sa valeur historique*, Paris, 1901. — B.-W. BACON, *The fourth Gospel in research and debate*, 2e édition, Londres, 1918. — BERT, *Das Evangelium des Johannes, Versuch einer Lœsung seiner Entstehung*, Gütersloh, 1922. — J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des Vierten Evangeliums*, Leipzig, 1902-23. — SCHWARTZ, *Aporien im Vierten Evangelium* (dans les *Nachrichten* de Gœttingen, 1907, 1908). — SPITTA, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Gœttingen, 1910. — STANTON, *The fourth Gospel*, Cambridge, 1920. — J. WELLHAUSEN, *Erweiterung und Aenderungen im Vierten Evangelium*, Berlin, 1907. — H. WENDT, *Das Johannesevangelium*, Gœttingen, 1900; *Die Schichten im Vierten Evangelium, ib.*, 1911. — W. WREDE, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen, 1903.

Édition particulière de F. BLASS, *Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis delectu*, Leipzig, 1902.

Sur la langue : E.-A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905; *Johannine Grammar, ib.*, 1906.

Sur le *Logos*, JULES LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e éd., Paris, 1919.

Le quatrième évangile ne présente, avec les trois Synoptiques, que les rapports qui étaient inévitables. Tandis que les trois autres — avec certaines différences individuelles — expriment la foi commune à tous les chrétiens, sous sa forme la plus simple, l'Évangile de Jean contient une doctrine mystique qui la dépasse. Il

spiritualise la vie de Jésus et son enseignement. Les faits matériels qu'il mentionne sont même souvent différents de ceux que rapportent les Synoptiques, ou sont autrement agencés. Les difficultés d'interprétation, qui sont parfois grandes, s'accroissent du mystère qui plane sur la personnalité de l'auteur, et sur le milieu d'où le livre est sorti ; ce mystère n'a pas été percé jusqu'à présent, et ne le sera sans doute jamais.

Dans de telles conditions, il importe plus qu'en aucun autre cas de commencer par une analyse.

Analyse. — Le livre s'ouvre par le fameux prologue d'où est issue, plus encore que de certaines pages de Paul, presque toute la théologie chrétienne. Ce prologue proclame avec solennité l'existence du Verbe dès le commencement, auprès de son Père, et sa divinité. Chaque phrase ici, et même chaque mot auraient besoin d'être commentés. Ne disons que l'essentiel. C'est par le moyen de ce Verbe que tout a été créé, et, avant l'apparition de Jésus, il était la lumière naturelle qui éclaire tout homme ; mais les hommes fermaient les yeux à cette lumière. Or voici que le Verbe est descendu parmi les siens (les Juifs), et ceux-ci ne l'ont pas reçu. Il s'est fait chair ; l'auteur et ses compagnons ont vu sa gloire. Il est le fils unique du Père ; il a donné à ceux qui l'ont reçu la puissance de devenir enfants de Dieu. Jean a été son témoin. Sa venue a inauguré une ère nouvelle : à la Loi, donnée par Moïse, ont succédé la Grâce et la Vérité, dons du Christ. Personne — pas même Moïse — n'a vu Dieu le Père, qui ne nous est révélé que par son fils unique (I, 1-18).

Le message du Précurseur, après cette page dogmatique, commence le récit, qui sera toujours du reste un récit commenté, interprété. L'affirmation que le Baptiste n'est pas le Christ est plus nette encore que dans les Synoptiques. L'endroit où il baptise est nommé (Béthanie). Il reconnaît spontanément Jésus, et le salue comme « l'agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde ». C'est

lui aussi qui voit la colombe descendre du ciel, et se poser sur Jésus (*ib.*, 19-34).

La vocation des premiers disciples est racontée autrement que dans les Synoptiques ; elle est un peu moins brusque et mieux expliquée. Les deux premiers sont des disciples de Jean, André d'abord, qui amène bientôt son frère Simon-Pierre ; avec André, un autre qui n'est pas nommé, probablement avec intention. Le lendemain, en Galilée, Jésus recrute Philippe, qui, comme André et Pierre, vient de Bethsaïda ; puis Nathanaël, dont l'appel est pour Jésus l'occasion de montrer son peu d'estime pour les miracles vulgaires et de proclamer la gloire du Fils de l'Homme (35-51).

Rien sur Bethléem, ni sur Nazareth. Après Béthanie (1) et Bethsaïda, la première localité nommée est Cana, où se passe le premier miracle (car Jésus lui-même ne compte pas comme tel le fait de reconnaître Nathanaël, sans l'avoir vu auparavant) : c'est celui de l'eau changée en vin (II, 1-11). Jésus alors va s'établir pendant quelques jours à Capharnaüm, suivi de sa mère et de ses frères (2), ainsi que de ses disciples. Puis, pour la Pâque, comme tout Juif pieux, il se rend à Jérusalem : c'est alors — donc presque au début de son ministère — qu'il chasse les vendeurs du Temple ; c'est alors aussi qu'aux Juifs qui réclament un *signe*, il répond qu'il pourrait relever en trois jours le Temple, s'il était détruit ; et l'auteur nous explique aussitôt qu'il parlait par figure, et que les disciples s'en rendirent compte, quand la résurrection fut arrivée.

Cette première visite à Jérusalem amène beaucoup de Juifs à croire en Jésus ; mais il se défie d'eux déjà, et se soucie peu de leur témoignage. La conscience qu'il a de ce qu'il est lui suffit (*ib.*, 23-5).

L'aveuglement des Juifs est prouvé par la naïveté

(1) Variante : Béthabara.
(2) Rien sur Joseph, qui est nommé seulement, VI, 42.

de Nicodème, et l'entretien de Jésus avec lui permet à l'auteur de nous découvrir quelques-uns des points essentiels de la doctrine chrétienne telle qu'il la comprend : nécessité de renaître par l'esprit ; opposition de l'esprit et de la chair ; révélation par l'unique intermédiaire du Verbe ; la mort réservée à Jésus sur la croix ; le rachat du monde, opéré par cette mort, œuvre de l'amour de Dieu ; le salut assuré par la foi ; le jugement réalisé dès maintenant par la discrimination que la foi et l'incrédulité font entre les hommes ; le péché, obstacle à la foi (III, 1-21).

Jésus, en Judée, baptise, et c'est une occasion pour le Précurseur, qui continue à baptiser de son côté, à Ænon, près de Salem, de proclamer de nouveau Jésus seul Révélateur, distributeur de l'Esprit, garant de la Vie éternelle (*ib.*, 22-36).

Le chapitre IV contient, dans sa première phrase, une rectification à la notice sur Jésus baptisant en Judée : « Ce n'était pas lui-même qui baptisait, mais ses disciples » (1). Il est presque uniquement rempli par l'épisode de la Samaritaine, non moins riche d'enseignements que celui de Nicodème : Jésus donne l'eau de vie ; il inaugure le culte en *esprit et en vérité* ; il se proclame Messie ; il enseigne ensuite aux disciples la doctrine du pain de vie. Les Samaritains, en grand nombre, croient en lui, comme au *Sauveur du monde* (IV, 1-42). Il rentre en Galilée, et l'Évangéliste nous explique pourquoi, à part le miracle de Cana, son activité s'est jusqu'à présent exercée hors de ce pays : c'est que nul n'est prophète chez soi ; mais Jésus, consacré par son succès à Jérusalem, est maintenant bien accueilli par ses compatriotes.

De retour à Cana, Jésus guérit le fils de l'officier de Capharnaüm, non comme dans les Synoptiques, mais à distance, par l'efficacité de sa seule parole. L'auteur sou-

(1) Cette rectification surprend ; on comprend qu'elle ait prêté au soupçon d'interpolation.

ligne que c'est le second miracle opéré en Galilée (43-54).

Jésus se rend pour la seconde fois à Jérusalem, à l'occasion de la *fête des Juifs*. Laquelle ? Cette fois, il guérit, un jour de sabbat, le malade qui gisait près de la piscine, et comme les Juifs lui reprochent de se dire égal à Dieu, il soutient contre eux la première de ces controverses qui sont un des éléments les plus caractéristiques du livre. Il prend texte de leur critique pour définir les rapports du Père et du Fils et se défend contre le reproche qu'on pourrait lui faire de se rendre témoignage à lui-même ; les Écritures témoignent pour lui avec Jean, et c'est Moïse qui condamne les Juifs pour n'avoir pas cru en Jésus (v). Jésus retourne vers la région du lac de Tibériade, et y opère, *vers le temps de Pâques*, la multiplication des pains. A la suite de ce prodige, la foule veut le proclamer roi ; mais il s'enfuit dans la montagne. Les disciples sont en barque, à Capharnaüm, et c'est alors que se produit le miracle de la marche sur les eaux (vi, 1-21) (1). La foule rejoint enfin Jésus, qui lui adresse une longue instruction sur le pain de vie, dans la synagogue de Capharnaüm. Cette instruction est suivie d'une scission parmi les disciples, de la profession de foi de Simon-Pierre, et de l'annonce de la trahison de Judas (22-71).

Jésus reste en Galilée, parce que les Juifs veulent le tuer. La fête des Tabernacles approche. Mais ses frères (qui ne croient pas en lui) l'engagent à aller en Judée ; il refuse, parce que son temps n'est pas venu ; cependant, ses frères partis, il se met en route *incognito*. Au milieu du temps de la fête, il se dévoile et enseigne au Temple. Nouveau débat, assez vif, entre lui et la foule, à la suite duquel les Pharisiens et les Grands-Prêtres menacent de le faire arrêter. Un mot de lui fait craindre aux Juifs qu'il n'aille porter sa prédication chez les Hellènes (vii, 1-36). Le dernier jour de la fête, nouveau

(1) Cf. plus bas, vi, 4.

sermon de Jésus, sur l'eau vive, dont l'auteur explique le sens figuré. La foule proteste que le Christ ne peut venir de Galilée, qu'il doit venir de Bethléem et être issu de David (1). Une discussion sans résultat s'élève entre les prêtres, leurs serviteurs, les pharisiens. Nicodème y intervient en faveur de Jésus (37-53).

La chapitre VIII, dans nos éditions, contient d'abord l'histoire de la femme adultère, qui semble n'avoir pas appartenu primitivement au quatrième Évangile. La suite naturelle du chapitre VII commence au verset 12, avec l'instruction sur la *lumière du monde* et sur le droit qu'a Jésus de se rendre témoignage à lui-même ; la scène est dans le *trésor* du temple, et, malgré les délibérations précédentes, personne n'arrête Jésus, parce que son heure n'est pas venue (VIII, 12-20). La controverse reprend assez singulièrement, aussitôt après cette notice : Jésus définit de nouveau sa mission, étonne les Juifs en leur disant qu'il leur apporte la *liberté* ; leur déclare qu'ils sont fils du *diable* et non de Dieu ; et comme il leur dit aussi que qui croit en lui ne mourra pas, ils le déclarent eux-mêmes décidément possédé. La fin du chapitre met dans la bouche des Juifs la phrase connue qui ne semble pas d'accord avec les données des autres Évangiles sur l'âge de Jésus : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ? » (verset 57). Jésus finalement risque d'être lapidé, et doit s'enfuir du Temple.

Au chapitre IX, Jésus guérit l'aveugle de naissance (miracle très réaliste) ; protestation des Pharisiens ; les Juifs, dès ce moment, décident d'exclure des synagogues quiconque confessera Jésus ; et ils expulsent, le premier, le miraculé ; sur le nouvel entretien de celui-ci avec Jésus, se greffe une nouvelle controverse, avec la parabole de la porte et du bon berger (X, 1-21). Mais voici

(1) L'auteur semble ainsi rejeter l'origine davidique de Jésus et la naissance à Bethléem.

que nous sommes en hiver, à la fête de la Dédicace. Jésus, se promenant dans le portique de Salomon, proclame qu'il ne fait qu'un avec le Père, et risque encore de se faire lapider (*ib.* 22-39). Il se retire alors au delà du Jourdain, là où Jean baptisait, et beaucoup vont l'y trouver et croient en lui (40-42).

Le chapitre XI est la résurrection de Lazare, à Béthanie, chez Marie et Marthe. Nouvelle délibération des Grands-prêtres et des Pharisiens, où est prononcée la parole de Caïphe : « La mort d'un homme vaut mieux que la perte de la nation » (*ib.*, 50). Jésus se retire aux abords du désert, dans la ville d'Éphraïm, aux environs de la Pâque (*ib.*, 54-7). Six jours avant la fête, il se rend à Béthanie, et Marie, sœur de Lazare, lui donne l'onction (XII, 1-11). Le lendemain, il entre à Jérusalem et y est fêté. L'évangéliste note que l'accomplissement de la prophétie de Zacharie (IX, 9 : l'entrée sur l'âne) ne fut compris des disciples qu'après la mort de Jésus. Par l'intermédiaire de Philippe et d'André, des Grecs demandent à être admis à voir Jésus. C'est l'occasion pour lui de faire une déclaration sur sa mort prochaine, et une voix du ciel le glorifie (20-36). L'auteur cherche alors à expliquer (37-44) pourquoi les Juifs sont restés incrédules, et le chapitre se termine par un dernier appel de Jésus à croire en lui.

La fête de Pâques approche ; Jésus sait que son heure est venue. A la fin d'un repas, alors que le diable a déjà jeté dans le cœur de Judas la pensée de la trahison, il lave les pieds de ses disciples ; puis il prédit cette trahison. « Dans son sein s'était couché un de ses disciples, que Jésus aimait » (XIII, 23). Sur un signe de Simon à ce disciple, celui-ci demande le nom du traître à Jésus, qui le lui désigne, sans être compris des autres, en donnant une bouchée à Judas. Une fois sorti, Jésus proclame la glorification du Fils de l'Homme, et le commandement nouveau : « Aimez-vous entre vous, comme je vous ai aimés » (*ib.*, 34-35). Il prédit le reniement de Pierre (36-8), prononce la parole sur les nombreuses demeures qui sont

en la maison du Père, répond à une question de Thomas et à une question de Philippe ; cette dernière réponse se développe en adieux et en promesses, parmi lesquelles il faut noter celle de l'envoi d'un *autre Paraclet* (XIV, 16). Une demande de Jude amène cette précision que ce *Paraclet* est l'Esprit Saint (26), et la belle parole : « Je vous donne ma paix » (27). L'entretien se termine par les mots : « Partons d'ici » (31). Puis, sans qu'un changement de lieu soit indiqué, l'instruction continue (image de la vigne ; répétition du précepte sur l'amour (XV, 1-17) ; haine du monde contre Jésus (19-XVI, 4) ; nécessité que Jésus quitte les siens, et que le Père leur envoie l'Esprit (5-16). Pour apaiser la surprise des disciples, Jésus leur fait de nouveaux adieux, moins enveloppés de mystère, et déclare qu'il a *vaincu le monde* (17-33). Ces adieux sont suivis, au chapitre XVII, d'une prière de Jésus à son père, pour lui-même, pour ses disciples, pour tous les croyants, afin que tous ne soient qu'un, et qu'ils soient toujours avec lui.

Jésus part alors et va, par delà le torrent de Cédron, au Jardin (1). L'agonie de Gethsémani n'est pas rapportée par Jean, qui l'a remplacée par la scène précédente. L'arrestation est narrée immédiatement, au début du chapitre XVIII, et la tentative d'un des disciples pour défendre son Maître est attribuée à Simon-Pierre ; le serviteur à l'oreille coupée est nommé Malchus.

Jésus est d'abord conduit chez Anne, beau-père de Caïphe, le grand-prêtre de l'année (13) ; Pierre et un autre disciple l'y suivent. Ce second disciple est connu du grand-prêtre et pénètre dans la cour, tandis que Pierre reste à la porte, jusqu'à ce que l'intervention de son compagnon lui permette d'entrer. Premier reniement de Pierre. Aux questions d'Anne sur son enseignement,

(1) Mot à mot ; il *sortit*. Il n'est pas dit d'où. Mais le verbe ἐξέρχομαι, *sortir*, paraît signifier parfois simplement *partir*, dans la langue du Nouveau-Testament.

Jésus répond seulement qu'il l'a toujours donné ouvertement. Sur ce, un serviteur le soufflette, et Anne l'envoie à Caïphe. Second et troisième reniements (18-27). Rien ne se passe chez Caïphe, mais de bonne heure Jésus est conduit au prétoire, où ceux qui le mènent n'entrent pas eux-mêmes, pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque (28). Pilate renvoie d'abord l'affaire aux Juifs, mais comme ils insistent, il pose à Jésus la question : Es-tu le Roi des Juifs ? Jésus répond que son royaume n'est pas de ce monde (36) et qu'il est venu rendre témoignage à la vérité, ce qui provoque le mot de Pilate : Qu'est-ce que la vérité (38) ? Pilate offre de grâcier le Roi des Juifs, en considération de la fête, mais les Juifs réclament la grâce d'un voleur, Barabbas (40).

Le chapitre XIX rapporte la flagellation, ordonnée par Pilate, et les moqueries des soldats ; la déclaration de Pilate, qu'il ne trouve aucune culpabilité en Jésus (6) ; la protestation des Juifs, criant que, selon la Loi, celui-ci doit mourir ; le nouvel interrogatoire de Pilate : D'où es-tu ? Question à laquelle Jésus ne répond pas, tandis qu'à la remarque dont Pilate l'accompagne, il réplique par un mot dédaigneux. Pilate persiste cependant à tenter de le sauver ; mais les Juifs insistent de plus en plus, alléguant que qui se proclame roi est adversaire de César. Alors Pilate fait paraître Jésus à la tribune de Gabbatha. C'est le jour de la préparation de la Pâque, à six heures, et Pilate dit aux Juifs : Voilà votre roi. Il leur accorde enfin sa mort (7-16).

Jean raconte brièvement ce qui suit : Jésus, mené au Golgotha, où on le crucifie, entre deux autres ; mais il insiste sur l'inscription que Pilate a fait apposer à la croix (17-22). Les soldats se partagent les vêtements (mention de la tunique sans couture, 23-4). S'étaient tenues près de la croix : la mère de Jésus, la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie-Madeleine (1). L'auteur, qui a été si

(1) Il est difficile de dire s'il faut compter *trois* ou *quatre* femmes.

bref sur le supplice, raconte maintenant que Jésus a vu que sa mère et *le disciple* étaient présents, et a dit *au disciple* : Voici ta mère (26-7) ; qu'après cela, pour accomplir les Écritures, il a dit : J'ai soif (28), et qu'on l'a abreuvé avec du vinaigre. Il a dit alors : C'est consommé, et a rendu l'âme (29-30).

Les Juifs ne veulent pas que le corps reste en croix le lendemain, jour de sabbat et grand-jour. On enlève Jésus du bois ; on lui brise les jambes ; un des soldats lui perce le flanc d'où sortent de l'eau et du sang : « Et celui qui a vu a témoigné, et véridique est son témoignage, et celui-là sait qu'il dit la vérité, pour que vous aussi vous croyiez (35) ». Suit le texte de l'*Exode* (XII, 40) et celui de Zacharie (XII, 10).

Dans le récit de l'ensevelissement, Jean donne Nicodème pour auxiliaire à Joseph d'Arimathie. Il précise le lieu où se trouve le sépulcre. Marie-Madeleine, à l'aurore du sabbat, court la première au tombeau, et voit la pierre enlevée. Elle prévient Simon-Pierre, « et l'autre disciple qui aimait Jésus ». Tous deux accourent à leur tour; le disciple anonyme arrive le premier, mais laisse Pierre entrer avant lui dans le tombeau, entre, voit et croit : « Car ils ne connaissaient pas encore la parole de l'Écriture, qu'il faut qu'il ressuscite d'entre les morts. » Les deux disciples s'en retournent. Madeleine reste et pleure auprès du tombeau, et elle voit d'abord les deux anges qui la réconfortent, puis, en se retournant, subitement, Jésus, qu'elle prend pour le jardinier. Jésus lui annonce sa résurrection et l'envoie l'apprendre aux frères (XX, 1-18).

Première apparition de Jésus aux disciples, dans la pièce où ils sont réunis, par crainte des Juifs. Thomas, qui était absent, se refuse à y croire. Huit jours après, il est convaincu par une seconde apparition (19-29). Ce récit est suivi des lignes que voici (30-31), qui ont tout l'air d'une conclusion : « Il y a cependant bien d'autres signes que Jésus a faits en présence de ses disciples, et ils ne sont pas écrits en ce livre. Ceux-ci ont été écrits, pour

que vous croyiez que Jésus est le Christ, fils de Dieu, et pour que, en le croyant, vous ayez la vie éternelle en son nom. »

Malgré cette apparence, un dernier chapitre raconte encore la pêche miraculeuse, à laquelle prennent part, sur le lac de Tibériade, Simon-Pierre, Thomas-Didyme, Nathanaël de Cana, les fils de Zébédée, et deux autres disciples. Ce qui suit la pêche miraculeuse n'est pas fait pour dissiper le mystère que l'auteur a laissé planer sur sa personnalité. C'est d'abord une scène en l'honneur de Pierre, avec la triple question que Jésus lui adresse : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? » ; la parole : « Pais mes brebis » ; et la prédiction du supplice que Pierre subira. Il faut citer textuellement la fin : « Et Pierre, se retournant, vit que le disciple qu'aimait Jésus, était là, celui qui, dans le repas, avait reposé sur sa poitrine, et qui avait dit : Seigneur, quel est celui qui doit te livrer ? Pierre, en l'apercevant, dit à Jésus : Et celui-ci, que lui arrivera-t-il ? Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. Le bruit se répandit en conséquence parmi les frères, que ce disciple ne mourrait pas. Et Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne. — C'est ce disciple qui témoigne au sujet de ces choses, c'est lui qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véridique. Il y a encore beaucoup de choses que Jésus a faites ; si on veut les écrire en détail, je crois que le monde même ne pourra contenir les livres qu'on écrira. »

Caractères généraux. Le récit de la vie de Jésus. — Le caractère le plus frappant de l'Évangile de saint Jean, si on le compare aux *Synoptiques*, c'est sa richesse en discours, et sa pauvreté en récits ; c'est l'abondance et l'intérêt des idées religieuses qu'il proclame, et le petit nombre de faits — intéressants d'ailleurs eux aussi — qu'il contient. Ces faits sont intéressants parce qu'ils sont souvent en désaccord avec ceux que rapportent les

Synoptiques. Le cadre de la vie de Jésus est sensiblement différent dans l'un et dans les autres. L'Évangile de saint Jean, pas plus que celui de Marc, ne contient rien sur la naissance miraculeuse et l'enfance de Jésus ; il diffère des *Synoptiques* en quelques points importants sur ce qui concerne Jean le Baptiste, en particulier, lorsqu'il montre Jésus baptisant, ou faisant baptiser par ses disciples, comme Jean ; il fait commencer la prédication de Jésus, non pas à Capharnaüm, mais à Nazareth ; surtout, il déplace le centre de l'activité de Jésus de Galilée à Jérusalem ; ce n'est pas seulement au terme de sa mission que Jésus va dans la ville sainte, pour y mourir ; c'est au début même, et l'expulsion des vendeurs du Temple est un de ses premiers actes. Au cours de sa vie publique, c'est trois fois au moins (1) qu'il s'y rend, à l'approche de la Pâque, et sa vie publique dure ainsi environ trois années ; enfin, dans le récit de la Passion, Jean a également ses singularités. Bornons-nous à rappeler la plus importante : à trois reprises, par conséquent avec intention et sans doute pour contredire la tradition qui a été suivie par les *Synoptiques*, Jean dit que Jésus est mort, non le 15 du mois de Nisan, mais le 14 ; non après avoir célébré Pâque, mais le jour de la Pâque, et son Évangile ne contient pas le récit de la *Cène*, qui est remplacée par le *Lavement de Pieds.*

Comment expliquer ces différences ? et quelle valeur faut-il attribuer à ces particularités de Jean ? Quelques-uns pensent que nous devons en tenir grand compte, et même que souvent elles ont plus de chance de représenter la vérité historique ou de s'en approcher que les données des *Synoptiques* auxquelles elles s'opposent. Renan, par exemple (2) était, d'avis que le cadre fourni par le quatrième Évangile pour la vie de Jésus était préférable,

(1) Selon que l'on interprète le verset 1 du chapitre v comme visant ou non une Pâque.

(2) *L'Église chrétienne*, p. 11;

sans hésitation, à celui de Marc. D'autres, au contraire, frappés de l'importance que Jean attache à la doctrine, estiment que les faits ne l'intéressent que dans la mesure où ils l'éclairent en la symbolisant ; et ils ne sont pas loin de penser qu'il manie à son gré cette matière, pour lui presque indifférente, si bien que nous ne pourrions tirer de son livre aucune information historique sérieuse. Nous verrons que Jésus lui-même, dans les discours que Jean lui prête, nous invite à interpréter symboliquement certaines de ses paroles et certains de ses actes ; mais nous ne sommes pas autorisés à en conclure qu'il doit en être ainsi de tous et de toutes (1), ni surtout que le sens allégorique supprime pour l'Évangéliste le sens historique. Il est très difficile d'imaginer qu'un chrétien des premières générations, si mystique qu'on le suppose, ait pu être indifférent à la vie terrestre du Christ. Paul lui-même ne l'a pas été, quoi que l'on en dise. Il y a d'ailleurs des indices que Jean connaissait ou la tradition synoptique, ou même les Évangiles synoptiques, et que, par exemple, pour la date de la mort de Jésus, il a voulu la corriger. L'accord partiel que ses données historiques présentent parfois avec Luc ou avec tel écrit non canonique, invite aussi à rapporter au moins certaines de celles-ci à une véritable tradition. Il faut donc, au lieu de les rejeter d'avance, les examiner sans parti-pris, quoique la tendance générale du livre incline plutôt à la défiance, et qu'il soit, à mon sens, un peu téméraire de préférer, avec Renan, le cadre de la vie de Jésus chez Jean au cadre de la vie de Jésus chez Marc (2).

La tendance de l'Évangile, cela n'est pas douteux en effet, est beaucoup plus doctrinale qu'historique. Assurément, le plan, une fois le prologue mis à part, reste en

(1) M. Loisy, dans ses interprétations d'ailleurs si ingénieuses, n'est-il pas comme un Origène moderne, et n'abuse-t-il pas autant de l'allégorie ?

(2) Cet examen est la tâche des historiens de la vie de Jésus plutôt que celle de ceux qui écrivent l'histoire de la littérature chrétienne.

gros le plan simple et naturel : un tableau de la vie de Jésus, aussi complet que possible, en suivant l'ordre chronologique. Mais la chronologie est très imprécise, et se borne à peu près aux grands points de repère que fournissent les fêtes de Pâques successives. Entre ces intervalles, les différents épisodes ne sont liés entre eux que de la manière la plus lâche, et parfois même deux scènes successives sont assez mal combinées pour avoir pu susciter le soupçon d'interpolation ou de retouche, sans que le plus souvent l'observation, juste en elle-même, autorise cette conclusion. C'est bien la doctrine qui est ici l'essentiel.

Quelle est cette doctrine ? Le livre s'ouvre par un prologue qui la proclame à grands traits, sur le ton d'une révélation inspirée, et il contient à la fin ces lignes plus simples : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en le croyant vous ayez la vie en son nom » (xx, 31). Le début et la conclusion expriment la même pensée, mais sous deux aspects, le premier sous l'aspect spéculatif, la seconde, sous l'aspect pratique. L'aspect spéculatif — parce que le livre, tout en étant doctrinal, reste (conventionnellement, si l'on veut) historique par le cadre — ne pouvait apparaître pleinement que dans le prologue ; il ne faut donc pas s'étonner outre mesure que le mot le plus nouveau de ce prologue, le mot *Logos*, ne soit plus employé dans la suite ; les notions principales qui découlent de ce mot sont, elles du moins, sans cesse rappelées, pour être appliquées à Jésus. Il n'est pas exact de dire, avec Harnack, que le prologue est en quelque sorte plaqué en tête de l'Évangile, comme un hors-d'œuvre sans lien réel avec lui.

Mais quelles en sont les idées, et que signifie ce terme de Logos, que les Latins d'abord, et nous à leur suite, avons rendu par *Verbe* ? Il faudrait une longue étude pour éclaircir une page où chaque phrase presque et chaque mot ont été discutés. L'auteur a pris le ton d'un pro-

phète, et il enveloppe volontairement dans un langage où quelque mystère se mêle à la solennité hiératique, les vérités qu'il veut proclamer. Nous sommes obligés d'être brefs : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Peu importe que les mots *au commencement* désignent le moment de la création, ou aient un sens plus large, équivalent, en somme à : de toute éternité. Car c'est bien cette dernière idée qui est, au fond, *impliquée* dans la formule. *Auprès de Dieu*, πρὸς suivi de l'accusatif, évite l'inconvénient qu'aurait pu avoir ἐν τῷ Θεῷ, *en Dieu*, d'absorber entièrement en celui-ci la personnalité du Verbe. Le Verbe était *Dieu*, c'est la déclaration essentielle vers laquelle tend toute la phrase ; c'est l'idée maîtresse de tout le livre : Jésus-Christ, qui est le Verbe incarné, et qui est Fils de Dieu, est, dans le sens plein du terme, Dieu.

Que signifie la notion de ce Verbe, dont l'existence est proclamée dès le premier mot, comme un fait, et d'où provient-elle ? Le terme est grec ; il avait cours, dans des milieux assez nombreux et assez différents, au premier siècle de notre ère. Les stoïciens l'avaient emprunté à Héraclite, et le *logos* était pour eux la loi générale de ce monde, qui est ordonné, en toutes ses parties, d'un ordre dérivé de cette loi, de cette raison souveraine. Philon d'Alexandrie avait mis le *Logos* au premier rang de ces puissances, émanées de Dieu, qu'il multiplie — en les classant avec peu de rigueur — pour montrer tous les aspects de l'action divine et expliquer cette action sans compromettre la transcendance de Dieu. Lè *Logos* est à la fois pour les Grecs la raison intérieure et la raison qui s'exprime, la pensée et le langage, et c'est pourquoi notre mot de *Verbe* en rend fort imparfaitement la complexité. Sous l'un comme l'autre de ces aspects, l'*Ancien Testament* permettait d'en retrouver quelque chose. La *Parole* créatrice de la *Genèse*, la *Sagesse* des *livres sapientiaux* s'accordaient assez aisément avec lui. Chez d'autres peuples encore, il était possible d'apercevoir des concep-

tions analogues, par exemple, quoique sous une forme assez grossière, chez les Égyptiens, à une époque même très ancienne (1). Une ville comme Alexandrie, où a vécu Philon, était merveilleusement propre à favoriser le développement de toutes sortes de spéculations sur cette notion.

Nous ignorons dans quel milieu a vécu l'auteur du quatrième Évangile, et même il y a peu de vraisemblance qu'il ait vécu à Alexandrie. Mais, quand nous examinerons les traditions sur son origine, nous verrons qu'elles nous ramènent généralement à Éphèse, la grande ville de l'Asie hellénisée, où, de longue date, dans un milieu presque aussi complexe que celui d'Alexandrie, les idées les plus diverses avaient chance de trouver bon accueil, Éphèse, la patrie même d'Héraclite. C'est en tout cas à la pensée hellénique que Jean a emprunté la notion par laquelle il espérait réussir à expliquer à la fois l'économie de la nature divine et la relation entre Dieu et son œuvre ; et son initiative a été extraordinairement heureuse et féconde, puisqu'en réalité c'est bien cette notion qui a permis l'utilisation de la philosophie hellénique au profit du christianisme ; puisque c'est grâce à elle que le christianisme a pu dépouiller ce que, sous sa première forme, orientale et sémitique, il avait de déconcertant pour le monde romain ; que c'est grâce à elle qu'il a pu parler une langue intelligible aux Hellènes et aux Latins. Par quelle voie cette notion lui est-elle parvenue ; en quelle mesure les diverses influences que nous avons énumérées ont-elles pu, directement ou indirectement, s'exercer sur lui ? c'est un problème que nous n'avons aucune chance de résoudre. Nous pouvons dire tout au plus que, si, dans la conception chrétienne du Verbe, la théologie égyptienne avait apporté son appoint, ce ne serait bien certainement que par une voie indirecte. Rien ne nous per-

(1) Cf. le *Poimandres* de Reitzenstein. (*Poimandres, Studien zur griechisch-ægyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904);

met ni d'affirmer ni de nier que l'auteur du quatrième Évangile ait lu les ouvrages de Philon. Mais, sans même qu'il les ait connus, les idées de Philon, en un temps où les influences intellectuelles se propageaient très rapidement d'une région à l'autre, ont pu parvenir aisément à Éphèse, ou dans toute autre ville asiatique habitée par l'Évangéliste. De plus, on ne pourra jamais assurer que Philon ait été le premier à émettre de pareilles vues.

Quoiqu'il en soit, il suffisait à l'auteur du prologue de connaître la notion du Logos dans sa plus grande généralité : cette *raison*, qui, en même temps, est *verbe*, lui convenait pour maintenir la transcendance du Dieu Père, et obtenir, sans rompre avec le monothéisme, par une analyse subtile de l'économie divine, un *Créateur* qui est, en même temps, un *Révélateur*. Ainsi, comme pour tous les emprunts que le christianisme a faits à l'hellénisme, il s'agit, dès celui-ci, qui est, à notre connaissance, le premier, de s'approprier une notion qui servira à l'interprétation philosophique de la foi, bien plutôt qu'un élément constitutif de cette foi. Ce *Verbe*, en effet, que Jean reçoit des mains des Stoïciens, de Philon et du vieil Héraclite, il ne le leur prend que pour l'incarner en Jésus. Le *Verbe s'est fait chair*, et *il a habité par nous*, c'est la marque chrétienne imprimée sur le Prologue. Dans les Évangiles synoptiques, Jésus est fils de l'Homme, fils de Dieu, Messie ; toutes qualifications qui, originairement, ne répondent qu'à des conceptions juives ; il est aussi *Seigneur* et *Sauveur* (1), et en ces deux qualités, les Gentils n'ont eu à peu près aucune peine à comprendre son rôle. Jean fait le pas décisif : Jésus est *Dieu*, et il est *Dieu* en tant que *Verbe* (2). Le trait d'union avec l'hellénisme, avec la philosophie, est trouvé.

La conception du Logos, Verbe (c'est-à-dire à la fois

(1) Cf. Bousset, *Kyrios Christos*, Gœttingen, 1921.

(2) Les termes de *Fils de l'Homme* et de *Seigneur* sont moins fréquents chez Jean que dans les *Synoptiques*.

raison et parole), créateur et révélateur, implique chez Jean deux notions parallèles, qui reviennent constamment au cours de son Évangile, à la fois distinguées et souvent aussi rapprochées, même confondues, comme elles le sont dans le prologue. Dans le corps du livre où les enseignements sont placés dans la bouche même de Jésus, elles se substituent à l'expression *Verbe*, sans doute choisie de préférence par l'auteur quand il parle en son propre nom, pour se faire mieux entendre des Gentils. Ce sont les notions de *vie* et de *lumière* : « En lui est la vie, et la vie était la lumière des hommes (1). » Le Verbe, — c'est-à-dire Jésus, fils de Dieu, devenu chair — est la *vie* ; il donne le pouvoir de « devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom » ; il opère cette renaissance que l'auteur — avec un peu plus de complaisance pour son objet que de vraisemblance — a voulu rendre si inintelligible au pauvre Nicodème. Tout le miracle de la multiplication des pains n'est plus, au chapitre VI, qu'une occasion pour Jésus d'exposer la doctrine du *pain de vie* ; doctrine dure, disent les disciples dont une partie se détache de Jésus, après ce prêche (VI, 66). Les Hébreux ont mangé la manne ; mais Jésus est « le véritable pain de vie, descendu du Ciel, et celui qui mange de ce pain, vivra éternellement » ; et ce pain, qu'il donnera « pour la vie du monde, c'est sa chair » (*ib.*, 51-2). « Amen, amen, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est la véritable nourriture, et mon sang la véritable boisson ; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (*ib.*, 53-56).

(1) La coupe entre le verset précédent et ce verset n'est pas sûre. Mais même si on lit ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν, le sens reste au fond identique à celui que nous dégageons.

Il n'est pas consacré d'instruction aussi étendue à la notion de *lumière*. La déclaration que fait Jésus à ce sujet, au chapitre VIII, au lieu d'être ainsi expliquée, tourne ensuite à une discussion sur la nature du témoignage qui l'accrédite. Voici cette déclaration : « Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne risque pas de marcher dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie ». La lumière apparaît donc ici, tout ainsi que dans le prologue, comme identifiée à la vie. On ne peut en séparer non plus l'idée de celles de *vérité*, d'*esprit*, de *grâce* qui, unies étroitement entre elles, tiennent une si grande place dans le quatrième Évangile : « La Loi a été donnée par Moïse ; la Grâce et la Vérité sont venues par Jésus-Christ » (I, 17). En quoi consiste cette vérité ? « Personne jamais n'a vu Dieu ; le fils unique qui est dans le sein du Père, celui-là l'a révélé ». (*ib.*, 18). Tel est le culte « en esprit et en vérité » qui sera un jour le culte unique, et que Jésus fait entrevoir à la Samaritaine. Toutes ces notions ne sont que divers aspects de celle de Jésus, auteur de la création, auteur de cette révélation partielle qu'est la raison donnée à tout homme venant en ce monde, auteur aussi et surtout de cette révélation totale, apportée par le Verbe incarné ; de Jésus qui est « la résurrection et la vie ».

L'effet de la grâce qui nous est donnée par Jésus, c'est la foi. Il est la vérité, l'évidence, et les cœurs doivent s'ouvrir à sa parole comme les yeux reçoivent naturellement la lumière. Cependant cette parole se heurte à l'hostilité du *monde* ; elle sauve les *enfants de Dieu*, mais *les enfants du diable* restent sourds et périssent. Le *monde* n'est que ténèbres. C'est en apparence le langage d'un véritable dualisme, et certaines phrases, isolées, pourraient presque être prises pour manichéennes. En fait, Jean ne propose pas sur ce point une doctrine métaphysique. Comment le péché est entré en ce monde, en quoi consiste cette influence du diable, ce que sont ces ténèbres qui enveloppent le monde, c'est au lecteur

de le comprendre, et le lecteur a été suffisamment averti par le prologue que rien n'est plus éloigné de la pensée de Jean que le dualisme. « Tout a été fait par le Verbe, et sans lui rien n'a été fait de ce qui existe ». Le dualisme est d'ailleurs toujours une doctrine de servitude, et l'Évangile de Jésus apporte avec lui l'esprit de liberté. Jean n'emploie pas le terme d'*esclaves* du Christ, qui plaisait à Paul. « Celui qui fait le péché est esclave du péché. Et l'esclave ne demeure pas en la maison pour l'éternité ; le fils demeure éternellement. Si donc le Fils vous délivre, vous serez réellement libres » (VIII, 34-6).

Ce mystique ne perd pas de vue la vie terrestre de Jésus. Il ne faut pas négliger dans son livre la part de l'histoire, quoi que l'on pense de l'exactitude de cette histoire. Les miracles y ont autant d'importance que dans les Synoptiques ; ils y ont même comme un caractère plus solennel ; ils y sont davantage des *signes*, des manifestations de puissance ; ils sont décrits parfois avec certains détails concrets qui égalent ou même surpassent la manière de Marc (1). C'est un trait qui n'est pas d'ailleurs fait pour surprendre beaucoup chez un mystique. Le même mélange de haute spiritualité et de réalisme se dénote par l'importance que prennent chez Jean les sacrements ; celui du baptême, par lequel s'opère cette renaissance dont le profane a besoin, et celui de l'Eucharistie qui la continue et la consacre. Tout le discours sur le pain de vie n'est au fond qu'un prêche sur l'Eucharistie, dont il suppose la pratique régulière dans la communauté à laquelle appartient l'auteur ; et les expressions que nous avons citées plus haut semblent au premier coup d'œil devoir être prises dans le sens le plus matériel. Il faut prendre garde cependant qu'elles sont corrigées, ou, si l'on veut, expliquées dans la suite, lorsqu'aux disciples qui murmurent, Jésus réplique : « Cela vous

(1) Je pense au miracle de l'aveugle-né, et à la pastille, faite avec de la salive, que Jésus pose sur les yeux du miraculé (IX, 6).

scandalise : que sera-ce donc quand vous verrez le Fils de l'homme remontant là où il était auparavant ? C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et sont vie » (vi, 62-64). C'est aussi une chose bien remarquable que le même Évangile où se trouve le discours sur le pain de vie ne contienne pas le récit de l'institution de la Cène ; on a vu qu'elle y est remplacée par l'épisode du lavement des pieds, l'un de ceux d'ailleurs, où l'auteur a le mieux exprimé le sentiment chrétien par excellence : l'amour mutuel, le service réciproque que les hommes se doivent entre eux, la noblesse de l'humilité n'ont pas de plus beau symbole. Pourquoi cependant Jean a-t-il omis la Cène ? et lui a-t-il substitué le discours sur le pain de vie ? (1) N'est-ce pas peut-être pour détacher plus nettement l'Eucharistie de la Pâque juive, et pour mieux faire comprendre le caractère tout *spirituel* de cette communion ? C'est chose parfaitement vraisemblable dans un Évangile où, dès l'origine de sa prédication, Jésus est rejeté par les Juifs, où les Juifs n'apparaissent presque jamais que comme les contradicteurs de la vérité, les ennemis de l'esprit, les esclaves de la chair, les enfants du diable.

Les conceptions religieuses de Jean appellent encore deux observations importantes : l'une relative au lien qu'elles peuvent avoir avec des conceptions helléniques analogues, l'autre sur l'influence qui leur était réservée. Si mal que nous soyons renseignés sur les *mystères* grecs, nous entrevoyons, avec une demi-clarté tout au moins, que Jean et Paul ont utilisé certaines idées ou certaines expressions courantes chez leurs adeptes. La métaphore de la *lumière* appliquée à la vérité est d'ailleurs trop naturelle pour n'avoir pas été employée bien

(1) Car, si le lavement des pieds, tient *matériellement* la place de la *Cène*, c'est le discours sur *le pain de vie* qui, *doctrinalement*, la remplace.

avant eux. L'idée de la *communion*, par le repas sacré, avec une victime est une idée qui se retrouve non seulement dans les mystères helléniques, mais chez les sociétés humaines les plus différentes. Ces relations n'ont rien qui puisse surprendre, ni, ajoutons-le tout de suite, aucune importance profonde. Par leur application à la personne de Jésus, des conceptions anciennes et profanes prennent une signification nouvelle; la foi chrétienne, en les spiritualisant, leur donne une véritable originalité et leur procure une efficacité bien autrement puissante et d'une valeur morale incomparable (1).

Ces notions que Jean manie avec une véritable maîtrise, et, pourrait-on dire, une parfaite insouciance du danger, ont cependant leur péril. Les idées de lumière, de vie, de vérité, partout chez lui, sont manifestement subordonnées à l'idée du Verbe ; elles en découlent, elles ne font que la développer. Mais elles couraient le risque d'être prises elles-mêmes pour des entités ; en pénétrant des esprits moins nets et moins vigoureux que celui de Jean, elles pouvaient les égarer. Jean est à l'entrée de la voie qui mène au gnosticisme ; mais lui-même n'y entre pas. Il a su éviter les puérilités et les superfétations où tomberont les *Généalogies* gnostiques.

Caractères littéraires. — Bien que gardant en apparence un caractère impersonnel, à l'exemple des trois *Synoptiques*, le quatrième Évangile laisse partout apercevoir sans peine l'âme et l'esprit de son auteur. Dans le prologue même, celui-ci ne parle pas en son nom, mais comme l'interprète de Dieu. Il ne cherche aucunement à établir, par aucun procédé dialectique, la preuve de ce qu'il avance : il le donne comme la vérité révélée. Il a réservé la dialectique pour les discours de Jésus. Jésus, dont l'enseignement, si sobre chez Marc, se réduit

(1) Je ne parle pas pour le moment des analogies que présente le mysticisme du quatrième Évangile avec celui des *Odes de Salomon*, que je ne crois pas *juives*, mais *chrétiennes* ou fortement mêlées d'éléments chrétiens. Il sera question de ces *Odes* en un autre chapitre.

à de brèves sentences ou prend la forme de la parabole, parle plus abondamment chez Mathieu et chez Luc, et avec plus de variété, mais il argumente assez rarement. Il argumente (1) au contraire perpétuellement chez Jean, et on ne peut nier que cette dialectique passionnée n'altère la simplicité imposante de l'attitude qu'il garde dans les *Synoptiques*. Renan a écrit à ce propos des pages fines et justes (2). Elles ont besoin cependant d'une contre-partie. Il y a de la variété dans le quatrième Évangile, bien que le ton de la discussion y domine. Cette variété est dans les thèmes ; elle est aussi dans le style, où elle est assez marquée pour qu'on ait essayé de l'expliquer autrement que par une intention de l'auteur, et il se peut qu'elle provienne en effet, pour une part, de l'utilisation de sources différentes.

Le prologue est remarquable par sa majesté. Cette solennité est obtenue par divers procédés : la place des mots, l'asyndète, le rythme. Le choix du mot essentiel, mis en tête de la phrase, le retour de certains autres, tantôt leur rapprochement, tantôt leur inversion au contraire et leur éloignement témoignent d'une grande sûreté de main, d'une véritable maîtrise. L'asyndète est de règle, mais parfois une phrase importante est détachée et en quelque sorte soulignée par l'addition, au début, d'un καί (verset 5 ; verset 14). Le rythme tient à la fois à la place des mots, et à une division en membres (κῶλα, pour employer le terme technique de la rhétorique grecque), qui est extrêmement subtile. Aussi faut-il bien se garder de vouloir trop réaliser, en l'analysant, l'égalité ou la correspondance approximative de ces membres (3). Ce rythme n'est pas seulement dans le parallé-

(1) C'est d'ailleurs une façon d'argumenter particulière, qui procède non par des raisonnements, mais par des séries d'affirmations.

(2) « La rose qui se fait disputeuse pour prouver son parfum » *Église chrétienne*, p. 62.

(3) Aussi le rythme n'est-il nullement un argument décisif pour rattacher au verset 4 les mots ὃ γέγονεν. En le faisant, on gagne

lisme des membres et des phrases. Il est, d'une manière plus savante et, si j'ose dire, plus intérieure, dans le retour des thèmes, qui ne sont pas épuisés chacun d'un coup, mais avancés, repris, intercalés, roulés en quelque sorte dans une houle. Tout le morceau a une allure lyrique, et non dialectique ; c'est pour l'avoir méconnu, qu'on a prétendu parfois y faire des suppressions imprudentes, ou qu'on manque à saisir la pensée même de l'Evangéliste, qu'on s'embrouille dans les étapes de l'histoire sublime qu'il déroule (1).

Les récits sont d'un tour assez différent ; peut-être en partie selon la différence des sources ou le degré d'indépendance par rapport à ces sources. L'entretien avec la Samaritaine (III), par l'emploi des particules, par l'allure aisée et souple, a quelque chose de grec, et peut être mis en comparaison avec les meilleurs morceaux de Luc ; il en est de même de la résurrection de Lazare. La guérison de l'aveugle-né a une couleur plus sémitique, et se rapproche davantage du ton de Marc. Les *discours* déplaisent, nous l'avons dit, par un abus de controverse. Ils participent trop souvent de l'acrimonie disputeuse familière aux rabbins, et aussi, comme semble le trahir l'emploi du mot κράζω (ἔκραζεν, ou κέκραγεν, fréquemment), de la véhémence coutumière à la *diatribe* stoïcienne

du côté de l'équivalence approximative, en longueur, des membres qui composent le verset 3 et le verset 4, mais on perd l'effet du rapprochement des mots ἐγένετο et γέγονεν, et celui que donne au verset suivant la place initiale de ἐν αὐτῷ.

(1) C'est parce qu'il était nécessaire de dire d'abord ceci, que j'ai laissée incomplète plus haut l'interprétation du prologue. Il ne faut pas supprimer l'une des deux mentions de saint Jean-Baptiste. Il ne faut pas voir dans les versets 11 et 12 la révélation de l'Ancien Testament. Le verset 11 exprime déjà l'idée de l'incarnation, que le verset 14 reprend avec plus de solennité et de largeur. Moïse n'intervient qu'au verset 17, par opposition avec Jésus-Christ. Cette opposition qui est celle de la loi d'une part, de la grâce et de la vérité de l'autre, annonce la sévérité avee laquelle l'auteur traitera les Juifs dans tout le livre, et explique pourquoi, dans le début du prologue, est seulement envisagé le conflit général entre le *monde* et la révélation contenue dans la *lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.*

ou cynique. Mais il ne faut pas en oublier les parties qui expriment avec un accent si profond les sentiments chrétiens les plus intenses ; quelques morceaux de l'instruction sur le pain de vie, presque tout le discours des adieux ; la prière que les protestants ont coutume d'appeler *prière sacerdotale*, d'un mot d'ailleurs assez impropre. Le commandement : Aimez-vous les uns les autres, n'a trouvé nulle part, dans les Évangiles, une formule plus expressive et plus touchante que dans les versets 9-17 du chapitre xv. Dans de tels morceaux, la pensée de Jésus est si heureusement interprétée qu'il nous semble de nouveau entendre directement sa parole, quoique, manifestement, la plus grande partie des discours qui lui sont prêtés dans le quatrième Évangile soient l'œuvre personnelle de l'Évangéliste.

La langue dont use Jean est, bien entendu, ce même grec populaire dans lequel est écrit tout le Nouveau-Testament : elle a certains traits particuliers. Elle n'est pas extrêmement riche, ce qui tient à ce que la pensée de l'auteur est concentrée avec force autour de trois ou quatre idées dominantes ; un certain nombre de mots fréquents dans les *Synoptiques* y font défaut, et l'absence de quelques-uns est caractéristique, celle, par exemple, du mot même d'*Évangile*, celle du mot : *repentance*, celle du mot : *parabole*. D'autre part l'auteur a un certain nombre de mots qui lui sont propres, et d'autres qu'il répète avec prédilection : ceux d'*amour*, *aimer*, (ἀγάπη, ἀγαπᾶν, φιλεῖν,) entre autres. La morphologie offre un assez grand nombre de formes barbares. La syntaxe a peut-être comme trait spécial un emploi extrêmement abondant et extrêmement étendu d'ἵνα, conjonction qui a, d'une manière générale, gagné beaucoup de terrain dans la κοινή, pour des raisons multiples, et dont l'extension chez Jean s'explique peut-être aussi par l'éducation araméenne qu'avait reçue l'auteur (1). Certaines

(1) Il y a certainement des aramaïsmes chez Jean, d'ailleurs en

fautes tout à fait choquantes peuvent avoir leur excuse dans une intention (1). Au total, cette langue est d'un homme qui, assez indifférent à l'art, atteint souvent, par la vigueur de sa pensée, des formules originales et belles ; probablement aussi d'un homme qui a été habitué à penser en araméen (2), mais qui possède assez bien le grec (3).

Intégrité de l'Évangile. — On est d'abord si frappé de l'unité de pensée et de sentiment qui règne dans le quatrième Évangile que, pendant assez longtemps, nul ne s'est avisé d'en contester l'unité de rédaction. On répétait volontiers un mot de Baur, et on comparait l'œuvre de Jean à cette *robe sans couture* dont il est seul à parler (XIX, 23-4). Depuis quelques années, Schwartz et d'autres à sa suite ont essayé au contraire de montrer dans le texte des points de suture maladroits, certaines obscurités, bref des imperfections de divers ordres qu'ils ont expliquées par l'intervention d'un reviseur. Ils ont incontestablement réussi sur le premier point (4), mais il ne

proportion inégale selon les parties ; ces aramaïsmes n'exigent pas, semble-t-il, l'explication qu'on a proposée : à savoir que le livre aurait été rédigé primitivement en araméen, et traduit ensuite en grec.

(1) Par exemple, dans le prologue, la violation de la règle d'accord au verset 14, dans le membre de phrase final : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, peut s'expliquer par le désir d'éviter une ambiguïté ; l'auteur peut avoir craint qu'on ne rapportât πληροῦς, s'il avait écrit ainsi, au génitif le plus rapproché : πατρός. Cette sorte d'incorrection grossière est d'ailleurs fréquente dans la langue populaire. Elle ne se trouve guère dans le *Nouveau Testament*, mais on la rencontre dans l'*Apocalypse*, notamment dans la formule ἀπὸ ὁ ὤν, pour laquelle on a proposé aussi, peut-être avec raison, une circonstance atténuante.

(2) L'emploi des particules, là où il n'y a pas asyndète (ce qui est le cas le plus fréquent), témoigne d'une culture relative. L'abondance de la particule οὖν est en rapport avec le ton affirmatif familier à l'auteur.

(3) Je ne crois pas, on l'a vu, que le quatrième Évangile ait été rédigé d'abord en araméen, et que nous n'en ayons qu'une traduction (BURNEY, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922).

(4) Le cas le plus frappant, qui a servi de point de départ à WELLHAUSEN et à SCHWARTZ, est celui du discours des Adieux, à la fin de

semble pas impossible d'attribuer les tares qu'ils ont signalées à des négligences d'un auteur unique, surtout quand il s'agit d'un auteur beaucoup plus soucieux des idées que du style. Il est cependant deux cas qu'il faut mettre à part.

L'Évangile est bien terminé, semble-t-il, au chapitre xx. Les versets 30-31 ont tout le caractère d'une conclusion : « Il y a encore bien d'autres signes que Jésus a faits en présence de ses disciples, et qui ne sont pas écrits en ce livre ; ce qui y est écrit a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en le croyant vous ayez la vie en son nom ».

Cependant, brusquement, par une formule tout à fait impropre : *après cela*, commence au chapitre xxi, le récit de la pêche miraculeuse, dont l'objet est évidemment de faire une place à part, entre tous les disciples, à Pierre et à *celui que Jésus aimait.* La maladresse avec laquelle ce récit est relié à ce qui précède oblige à y voir une addition, et il n'y a guère de critiques aujourd'hui qui le contestent. Mais on se divise, quand il s'agit de savoir si cette addition est due au premier auteur, ou bien à quelque autre, ou à un groupe d'autres. Pour éclairer le débat, citons le verset 24 qui termine aujourd'hui tout l'Évangile : « Celui-là », celui a qui Jésus a dit : si je veux qu'il attende mon retour, « est le disciple qui témoigne de ces choses et qui a écrit ces choses, et nous savons que son témoignage est véridique ». Il faut quelque préjugé pour voir dans une telle déclaration une formule derrière laquelle se cache le premier auteur ; elle a bien plutôt l'air d'une explication donnée par un éditeur, et le pluriel : *nous savons* donne à penser que cet éditeur

xiv. Jésus, employant une formule qui est chez Marc (xii, 42) dit : Levez-vous et partons. Puis, sans introduction, comme si rien ne s'était passé, commencent les adieux, et les mots : *Il dit cela,*par lesquels débute le chapitre xvii, suivraient bien la fin de xiv ; il y a donc là presque sûrement une intercalation, mais le morceau intercalé est tout à fait johannique par les idées et par le style.

se donne comme parlant au nom d'un groupe. Ce reviseur a-t-il rédigé seulement le verset 24, et simplement ajouté au texte qui précédait le reste du chapitre XXI, qui serait l'œuvre du même auteur, et aurait été retrouvé, par exemple, dans ses papiers après sa mort, ou a-t-il rédigé lui-même le chapitre XXI, peut-être d'après des souvenirs venant du premier auteur ? Il n'y a guère moyen de faire un choix entre ces deux possibilités, bien que la seconde soit peut-être la plus vraisemblable.

Un peu plus délicat est l'examen du verset 35 du chapitre XIX, bien qu'à mon sens une seule explication de cette phrase très discutée soit admissible. Après qu'il vient d'être raconté qu'un soldat perça le flanc de Jésus, et qu'il en sortit du sang et de l'eau, on lit ceci : « Et celui qui l'a vu en a témoigné, et véridique est son témoignage ; et celui-là (κἀκεῖνος) sait qu'il dit la vérité, pour que vous aussi vous croyiez ». L'origine du quatrième Évangile est enveloppée de tant d'obscurité, et le livre lui-même contient à plusieurs reprises des formules si énigmatiques que ceux qui veulent ajouter au mystère, déjà réel, de ce verset, sont assurément excusables. Ils veulent distinguer entre le *témoin* et *celui* qui sait qu'il dit la vérité, alléguant que, si on ne fait pas cette distinction, le second membre de phrase et le troisième se répètent ; ils arrivent ainsi à retrouver la main d'un reviseur au chapitre XIX comme au chapitre XXI. Mais, pour prêter un sens identique au second et au troisième membre de phrase, il faut négliger la fin du troisième « pour que vous aussi vous croyiez », où tout le sens est inclus. Si l'on tient compte de cette remarque, on semble autorisé à identifier le *témoin* et *celui qui sait*, comme incline à le faire l'emploi habituel de κἀκεῖνος ou d'ἐκεῖνος seul, chez saint Jean (1). Ainsi, tandis que

(1) Qu'on compare les emplois du verset 29 du ch. VII au verset 18 du ch. I, et au verset 33 du même chapitre, les deux derniers surtout, quoique la nature du contexte réclame ἐκεῖνος seul et non κἀκεῖνος. — Je laisse de côté la péricope de la femme adultère, pour laquelle la

le chapitre XXI est une addition certaine, on n'a pas la preuve absolue d'une intervention étrangère dans ce qui précède.

Ces précautions prises, nous pouvons examiner l'origine du quatrième Évangile, plutôt d'ailleurs pour exposer le problème qu'en prétendant le résoudre.

Origine du quatrième Évangile. La tradition. — L'Évangile de saint Jean était probablement connu au commencement du IIe siècle. Il n'y a aucun doute qu'un peu plus tard, vers 150, saint Justin ne l'ait lu et ne s'en soit largement inspiré (1). A une époque antérieure, sous Trajan, personne ne nie qu'il y ait des rapports entre la pensée d'Ignace et celle de Jean, pas plus qu'on ne conteste l'analogie entre certaines pages de ce dernier et les prières eucharistiques de la *Didaché*. Mais on peut se demander si ces rapports et ces analogies ne s'expliqueraient pas suffisamment par l'influence d'un même milieu (2). Pour ma part, je me sens plutôt porté à attribuer à Ignace et à Polycarpe la connaissance du quatrième Évangile. Toutefois, il faut tenir compte aussi du fait que Justin, quoiqu'il ait certainement utilisé la notion du *Verbe* johannique, ne cite pas cet Évangile sous le nom d'ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (*Mémoires des Apôtres*), comme il le fait pour les Synoptiques. Quant à cet autre fait que les Aloges (3), au moment de la crise montaniste, en ont contesté l'authenticité en même temps que celle de l'*Apocalypse*, pour attribuer l'un et l'autre à Cérinthe, je ne sais, vu la date assez

tradition manuscrite elle-même confirme le témoignage d'EUSÈBE (*H. E.*, III, 39, 17) ; cette histoire n'appartenait pas primitivement au quatrième évangile. — Je n'attache pas une grande importance à l'objection de ceux qui font état des textes V, 31 et VIII, 13 ; le *témoignage que Jésus se rendrait à lui-même* est autre chose.

(1) *Apologie*, XXXII ; *Dialogue*, LXIII ; du reste toute la théorie de Justin sur le verbe est inspirée de Jean.

(2) Cf. GOGUEL, t. II, p. 112.

(3) On verra, dans un chapitre postérieur, qu'on ne connaît sûrement qu'un *aloge* ; c'est le prêtre romain Caïus.

tardive de cette controverse, si l'on est autorisé à en conclure que la tradition sur ces deux écrits était alors moins communément acceptée que l'attribution des Synoptiques à Marc, à Mathieu et à Luc.

L'apôtre Jean, frère de Jacques, fils de Zébédée, est, dans les Synoptiques, parmi les Douze, un de ceux dont la figure se détache avec une certaine netteté. Après Simon et André, Jacques et Jean forment, chez Marc, le second couple de disciples qui répond à l'appel de Jésus. Ils sont pêcheurs, mais leur père a des ouvriers, et doit avoir par conséquent une aisance relative. Ils reçoivent de Jésus le surnom de *Boanergés* (Fils du Tonnerre) (1). Certains de leurs actes paraissent indiquer un tempérament ardent, par exemple leur intervention dans l'aventure de l'homme qui chassait les démons au nom de Jésus (Marc, IX, 38) ; leur colère contre les Samaritains qui refusent d'accueillir le Maître (Luc, IX, 51-6) ; leur prétention d'avoir la première place dans le Royaume de Dieu (Marc, X, 35). Jean apparaît, à côté de Pierre, comme le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem, après la mort de Jésus, si l'on accepte le témoignage des *Actes* (2). On a pensé parfois que l'Évangile de Mathieu contenait une allusion à son martyre et à celui de Jacques, dans l'épisode du chapitre X, 35-45. Un texte de Papias, conservé par Philippe Sidétès (3), rapporte que « Jean le Théologien et son frère Jean, furent tués par les Juifs. » Ce texte a été interprété comme fixant en 43/44 la mort des deux frères ; Jacques, en effet, a subi le martyre à cette date (4) ; mais Papias ne dit pas expressément que la mort de son frère eut lieu en

(1) MARC, III, 17. Le sens de ce surnom est du reste très discuté.

(2) La mention de Jean dans les phrases comme III, 4, et IV, 13 est considérée par un certain nombre de critiques comme interpolée.

(3) DE BOOR dans T. U., V, 2, p. 170 ; l'authenticité du texte n'est pas au-dessus de tout soupçon.

(4) E. SCHWARTZ, *Ueber den Tod der Soehne Zebedæi* ; (dans les *Abhandlungen* de Gœttingen, 1904).

même temps que la sienne (1). Ces divers textes n'apportent donc pas de certitude sur la date de la disparition de Jean.

A partir d'Irénée, on trouve communément admis que Jean, *disciple du Seigneur*, a quitté Jérusalem pour s'établir en Asie « et qu'il y est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan ». (Irénée, III, 1 ; III, 22, 5). C'est à Éphèse qu'on le fait vivre d'ordinaire ; les *Actes apocryphes de Jean*, ceux de Leucius Charinus déjà, sans doute au IIe siècle, ceux de Prochore, au IVe ou au Ve, développent cette tradition. On montrait à Éphèse le tombeau de Jean. On racontait sur lui diverses anecdotes, comme celle qui est destinée à marquer son horreur pour Cérinthe et celle qui faisait de lui un grand-prêtre juif, porteur du pectoral (la lame d'or).

Je n'ai rien dit encore du témoignage de Papias, qui a servi de fondement à la distinction des deux Jean, l'apôtre et le presbytre ; distinction qui a fini par se matérialiser dans la croyance à l'existence de deux tombeaux, consacrés à deux personnages de même nom, dans la même ville d'Éphèse (2). Dans le morceau cité par Eusèbe (III, 39) et que nous avons déjà rapporté, où Papias explique sa préférence pour la tradition orale par rapport aux livres, il s'exprime ainsi : « S'il arrivait quelqu'un qui eût entendu les anciens (*les presbytres*), je m'informais des paroles des anciens, de ce qu'avaient dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Mathieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ; et ce que disent Aristion et l'ancien Jean, les disciples du Seigneur ». Ainsi Papias, dans ce passage, à moins qu'on ne le corrige arbitrairement (comme on le fait parfois), distingue deux Jean : il nomme d'abord l'apôtre, en se servant d'un verbe au passé ; il nomme

(1) Cependant il faut tenir compte aussi du fait que le plus ancien martyrologe syriaque place la fête des Apôtres Jacques et Jean le même jour (27 décembre). Cf. GOGUEL, p. 102.

(2) Denys d'Alexandrie, dans *Eusèbe, H. E.*, VII, 25, 16.

ensuite un Jean l'ancien, également disciple du Seigneur, mais qui paraît avoir survécu à l'apôtre, ainsi qu'Aristion, si l'on prend à la lettre l'emploi du présent *disent* (λέγουσιν).

Dans ce même passage, Papias ne nous dit rien sur l'origine de l'Évangile. Un argument latin dudit Évangile, conservé dans le *Codex Vaticanus Alexandrinus latinus* 14 (du IX[e] siècle), lui prête cette affirmation que « l'Évangile de Jean fut révélé et donné aux Églises par Jean, subsistant encore en son corps » ; phrase dont il faudrait, je crois, connaître le contexte, pour démêler pleinement le sens de la dernière formule. Quoi qu'il en soit, il ne peut y avoir de doute que Jean tout court ne désigne ici l'apôtre. Rien, dans ce que nous connaissons de Papias, n'autorise l'attribution de l'Évangile à l'autre Jean, à Jean l'ancien.

Les données de l'Évangile lui-même. — Interrogeons l'Évangile. Nous n'y trouvons pas, comme chez Luc, une préface qui nous instruise sur les intentions de l'auteur. Le *nous* qui est employé deux fois au verset 14 du chapitre I, et sur lequel on a étrangement subtilisé, ne peut rien nous apprendre sur lui (1). Mais en plusieurs passages, dans la suite, est invoquée, à propos de certains faits, l'autorité d'un personnage apostolique.

Au dernier repas, l'annonce de la trahison de Judas est amenée par l'intervention d'un disciple, dont il est dit : « Un des disciples reposait sur le sein de Jésus ; c'était *celui que Jésus aimait* » (XIII, 23). Jésus en croix aperçoit « sa mère et *le disciple qu'il aimait.* Il dit à sa mère : Femme, voici ton fils. Puis il dit au disciple : Voici ta mère. Et depuis ce temps, le disciple la prit dans sa maison » (XIX, 26-7). Quel peut être, dès lors, sinon le disciple bien-aimé, le témoin dont il est dit plus bas,

(1) Ce *nous* est parfaitement admissible, vu le ton de tout le prologue, même si celui qui l'emploie n'est pas un auditeur personnel de Jésus et ne veut pas se faire passer pour tel. Ce qui permet de l'apprécier ainsi, c'est surtout le premier membre de phrase : *il a habité parmi nous*, ce qui signifie manifestement : *parmi les hommes.*

au verset 35, à propos du sang et de l'eau que le coup de lance fait sortir du flanc de Jésus : « Et celui qui a vu témoigne, et véridique est son témoignage, et celui-là sait qu'il dit la vérité pour que, vous aussi, vous croyiez » ? Or, en d'autres morceaux, il est notable que, sans être désigné comme *celui qu'aimait Jésus*, un disciple anonyme joue un rôle important. D'abord, dans la vocation des premiers disciples (I, 35-42), avec André, qui amène Simon-Pierre, un *autre disciple* se rallie à Jésus. Comme dans les *Synoptiques* les quatre premiers élus sont André et son frère Simon, Jacques et son frère Jean, on est tenté de penser que cet *autre disciple* est un de ces derniers. Cependant, il n'y a là qu'une possibilité assez peu instructive. Dans l'histoire du reniement de Pierre (XVIII, 15-27), Simon et *un autre disciple* suivent Jésus jusqu'à la demeure du grand-prêtre. Simon est arrêté à la porte ; on laisse passer l'autre, qui est *connu du grand-prêtre* (1), et cet autre intercède ensuite avec succès pour Pierre. L'*anonyme* ne serait-il pas *le disciple bien-aimé* ? Plus intéressantes encore sont les nouvelles mentions d'un disciple anonyme dans les deux derniers chapitres, XX et XXI. Quand Marie-Madeleine a trouvé la pierre du tombeau enlevée, elle prévient Pierre et un autre. Tous deux courent au tombeau ; *l'autre* arrive le premier ; Pierre entre dans le tombeau avant lui, mais il est dit expressément de lui — ce qui n'est pas dit de Pierre — qu'il *voit et croit*. Enfin au chapitre XXI — qui nous a paru, il est vrai, être une addition, mais qui doit provenir de quelqu'un qui appartenait au même milieu que l'auteur principal, si ce n'est pas cet auteur lui-même qui se complète, — les Apôtres qui prennent part à la pêche miraculeuse sont Simon-Pierre, Thomas-Didyme, Nathanaël de Cana, *les deux fils de Zébédée* et deux autres. Quand tous relèvent

(1) Γνωστός peut signifier aussi *parent*. La relation de l'anonyme, quelle qu'elle soit, avec le grand-prêtre, est à rapprocher de la légende selon laquelle Jean lui-même aurait été grand-prêtre.

le filet plein de poissons, celui qui dit à Pierre : « C'est le Seigneur », est *le disciple qu'aimait Jésus.* Après le repas, pris par Jésus et les Apôtres sur la rive, le Seigneur prédit à Pierre son martyre, et Pierre se retourne vers « le disciple qu'aimait Jésus, celui qui avait reposé sur sa poitrine dans le repas, et dit : « Seigneur, quel est celui qui te livrera ? » Puis, il interroge le Seigneur sur le sort réservé à ce disciple. Jésus répond : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. » L'auteur ajoute : « Le bruit se répandit en conséquence parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas ; et Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne (1) ».

Comment ne pas penser que tous ces passages — ou bien au moins ceux qui parlent du *disciple bien-aimé* — désignent discrètement le seul des Apôtres dont le quatrième Évangile ne prononce pas le nom : l'apôtre Jean ? Comment ne pas voir que l'intention paraît en être de mettre Jean *moralement*, sinon *en droit*, presque de pair avec Pierre ? Ce n'est pas seulement au chapitre XXI — addition dont nous ne pouvons affirmer qu'elle soit de la même main que ce qui précède — c'est aussi et surtout au chapitre XX que s'affirme cette intention. Quelle garantie meilleure pouvait-on fournir de la véracité du quatrième Évangile, que celle qui le plaçait, en quelque sorte, sous le patronage du disciple bien-aimé ? Je n'ai pas dit : qui lui en attribuait la paternité. Cela n'est vrai que par rapport au chapitre XXIV, où il est dit : c'est lui qui a écrit cela. Dans le corps de l'Évangile, le disciple bien-aimé n'est invoqué que pour garantir certains faits particuliers.

Cela étant donné, il n'est assurément pas impossible que celui qui, dans le corps de l'Évangile, a fait inter-

(1) Ces mots sont visiblement en rapport avec la tradition sur la longévité de Jean et ne peuvent guère avoir été écrits qu'après que Jean était mort.

venir le *disciple bien-aimé*, soit ce disciple lui-même, qui, par délicatesse, se serait refusé à se nommer ; mais cela est-il très vraisemblable, et ne serait-ce pas déjà manquer en quelque mesure à la délicatesse que de se désigner de telle façon ? D'autre part, l'attribution directe à Jean, l'apôtre du quatrième Évangile, ne va pas sans souffrir d'assez sérieuses difficultés : assurément, il n'est pas absolument impossible non plus qu'un pêcheur galiléen — qui, quand il s'est rallié à Jésus, était jeune, qui d'ailleurs ayant, comme nous l'avons vu, une certaine aisance, n'était pas probablement, dès l'origine, un illettré — soit devenu, au terme d'une vie, qui fut, selon la tradition, très longue, capable d'écrire ce prologue ou cette instruction sur le pain de vie, dont l'un tire le plus clair de son importance de l'introduction dans la théologie chrétienne d'un concept philosophique, et dont l'autre peut devoir quelque chose à un certain mysticisme hellénique. Sans doute, il n'est pas impossible que ce pêcheur galiléen, détaché de bonne heure du culte de sa race pour suivre Jésus, pût considérer en quelque sorte, dans sa quatre-vingt-dixième année ou plus avant, qu'il n'avait jamais été que chrétien, parler comme si la Loi n'avait jamais existé pour lui, s'exprimer sur les Juifs, sur la fête des Juifs, comme s'il s'agissait purement et simplement d'étrangers. Rien n'est impossible, ni dans l'histoire morale, ni dans l'histoire littéraire. Mais le plus probable n'est-il pas que nous sommes en présence, dans les vingt premiers chapitres, d'un chrétien qui se réclame de Jean l'apôtre, qui l'a connu et entendu, ou tout au moins a reçu, d'une bouche sûre, sa tradition, et dans le chapitre XXI, d'un autre chrétien, appartenant au même milieu, qui, un peu plus tard, complète l'œuvre de son prédécesseur, et — toujours sans prononcer aucun nom — précise le sens des allusions, cependant assez claires, que celui-ci avait déjà faites à l'Apôtre Jean ?

C'est là, semble-t-il, ce que la tradition peut contenir de vrai. Il est probable qu'elle ne nous égare pas non plus

en plaçant à Éphèse, ou tout au moins en Asie (1), la résidence de celui qui a interprété la pensée du disciple bien-aimé, et nous a transmis sur la vie de Jésus des informations chronologiques, géographiques ou autres, dérivées d'une source différente de celle à laquelle remontent celles des Synoptiques.

A quelle époque peut-on fixer la rédaction de l'Évangile selon saint Jean ? Nous avons vu qu'on n'a de témoignage tout à fait sûr de son existence qu'avec Justin, c'est-à-dire au milieu du IIe siècle, mais que peut-être a-t-il été déjà connu d'Ignace, au temps de Trajan. Les témoignages extrinsèques laissent donc une marge assez large à l'approximation. Mais on ne peut pas trop retarder le moment où un nouvel Évangéliste se croyait encore autorisé à se servir aussi librement des Synoptiques que s'en est servi l'auteur du quatrième Évangile, ni celui où il subsistait encore des souvenirs sur Jésus, indépendants de leur témoignage. Il ne semble donc pas que l'on doive descendre beaucoup plus bas que les alentours de l'an 100.

(1) Il est superflu de dire que, quand on n'a encore traité que du quatrième évangile, on n'a montré qu'un aspect incomplet de la question johannique. Ce chapitre trouvera son complément dans ce qui sera dit de l'*Apocalypse* et des *Épîtres*.

CHAPITRE VIII

LES ÉVANGILES APOCRYPHES

Bibliographie. — J.-C. THILO, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832. — C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, 2e édition, Leipzig, 1876. — A. HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 2e édition, 1884. — E. NESTLE, *Novi Testamenti græci supplementum*, Leipzig, 1896. — E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, Giessen, 2e édition, 1905. — E. KLOSTERMANN, *Apocrypha* (fascicules 3, 8, 11, 12 de la petite collection *Lietzmann*, Bonn, 1904 et suiv.). — CHARLES MICHEL et P. PEETERS, *Évangiles apocryphes* (Collection Hemmer et Lejay, Paris, 1911-1914). — E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (traductions en allemand, avec introductions, Tübingen, 1904). — Pour les fragments sur papyrus, cf. aussi CH. WESSELY, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus*, textes grecs édités, traduits et annotés, dans la *Patrologia orientalis* de R. GRAFFIN et F. NAU, tome IV, fascicule 11, Paris, 1908.

Le mot apocryphe (ἀπόκρυφος) composé de la préposition ἀπό, *loin de*, et d'une forme d'adjectif qui signifie *caché*, appartient à la langue grecque de la bonne époque : on le trouve chez Hérodote, chez Euripide, chez Xénophon (1), où il a le sens de *secret*. Les *Septante* l'emploient de même (2), ainsi que saint Paul (3). Plus tard, il a servi, dans la littérature ecclésiastique, à désigner les écrits dont l'origine était inconnue, ou bien ceux qui, traitant de matières analogues à celles du Nouveau Testament, n'avaient pas été admis dans le canon. L'un et

(1) Hérodote, II, 35 ; Euripide, *Héraclès*, 1070 ; Xénophon, *Banquet*, VIII, 11.
(2) *Isaïe*, 45, 3.
(3) *Ép. aux Colossiens*, 2, 3.

l'autre de ces sens, le second surtout, ont rendu aisé le passage à celui de *suspect*, même d'*hérétique*. Nous usons du terme dans son acception la plus large.

Le prologue de Luc suffit à prouver qu'au cours du premier siècle la littérature évangélique a produit un assez grand nombre d'ouvrages. Cette production a duré assez longtemps. Dans sa *première homélie sur l'Évangile de saint Luc*, Origène, après avoir rappelé ce prologue, a commenté l'expression : *ont entrepris*, en la prenant au sens péjoratif et en l'appliquant à ceux qui n'ont pas reçu un *charisme*, tandis qu'il la rejette absolument pour Mathieu, Marc, Jean et Luc lui-même; il ajoute ceci : « Mais pour l'Évangile qui a pour titre *selon les Égyptiens* et celui qui est appelé *des Douze*, on peut dire de ceux qui les ont composés : *ils ont essayé*. On a aussi un évangile *selon Thomas* ; et voici que même Basilide a osé en écrire un *selon Basilide*. Ainsi donc beaucoup ont essayé, par exemple encore l'auteur du *selon Matthias* et beaucoup d'autres encore. Mais l'Église de Dieu fait choix des quatre Évangiles seulement ».

Nous allons passer en revue les Évangiles apocryphes dont les Pères nous ont conservé quelques extraits, ou dont, plus récemment, les sables de l'Égypte nous ont peut-être rendu certains débris. Pour ne plus avoir à revenir sur ce chapitre, nous ne nous ferons pas toujours scrupule de risquer de dépasser un peu les limites chronologiques où les chapitres précédents se sont maintenus.

1° *L'Évangile selon les Hébreux* (1). — Le plus important de tous, tout au moins par le rôle qu'il a joué dans les controverses, est l'*Évangile selon les Hébreux*. On discutera longtemps encore — à moins que ne se produise quelque découverte imprévue — sur son origine et sa

(1) Handmann, *Das Hebræerevangelium*, dans T. U., v, 3, 1888 ; — R. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1922 ; — Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, T. U., xxxvii, 1, 1911.

date ; mais on est moins disposé aujourd'hui qu'autrefois à regretter d'avoir perdu en lui une source du plus haut prix pour l'histoire de la vie de Jésus.

A juger par le témoignage d'Eusèbe (*H. E.*, IV, 22, 8), le plus ancien écrivain qui l'ait mentionné expressément était Hégésippe, judéo-chrétien qui a séjourné à Rome entre 155 et 189. Mais il peut avoir été connu déjà de saint Ignace qui, dans sa *Lettre aux Smyrniotes* (III, 2), cite un mot qui, selon Jérôme (*De viris illustribus*, 16) s'y retrouvait. Nous en possédons un certain nombre de fragments, qui ne manquent pas d'intérêt, et dont deux ou trois en auraient peut-être beaucoup plus encore, si nous en connaissions le contexte, par exemple celui que cite saint Jérôme (1) : « Voici que la mère du Sauveur et ses frères lui disaient : Jean le Baptiste baptise pour la rémission des péchés ; allons et faisons-nous baptiser par lui. Mais il leur dit : En quoi ai-je péché, pour y aller et me faire baptiser par lui ? à moins que cela même que je viens de dire ne soit ignorance. » Parole curieuse, sinon pour connaître l'intime de Jésus, du moins pour juger de certaines nuances du sentiment judéo-chrétien. Les autres fragments les plus curieux sont d'abord celui qui est relatif encore au baptême de Jésus : « Il arriva que, lorsque le Seigneur remonta de l'eau, descendit sur lui la source tout entière de l'Esprit-Saint et elle lui dit : « Mon fils, je t'attendais en tous les prophètes, pour que tu vinsses et que je me reposasse en toi. Car c'est toi qui es mon repos, toi, mon fils premier-né, qui règnes éternellement » (2) ; ensuite celui que l'on rapporte soit à la tentation, soit à la transfiguration : « Ma mère, le Saint-Esprit m'a pris par un de mes cheveux, et m'a transporté sur la grande montagne du Thabor (3) ». La mention des prophètes dans le second fragment, celle du Saint-Esprit comme *mère* de Jésus (*rouah* étant fémi-

(1) *Contre les Pélagiens*, III, 2.
(2) JÉRÔME, *Sur Isaïe*, II, 2.
(3) ORIGÈNE, *Sur Jean*, 11-12. Il s'agit plutôt de la *Tentation*.

nin en hébreu) sont intéressantes à noter. Il faut y ajouter le morceau qui réserve le privilège de la première apparition à *Jacques le Juste* (le frère du Seigneur), qui avait juré de jeûner depuis la Cène jusqu'au moment où il aurait vu le Christ ressuscité (1).

Ces différents traits conviennent bien à un Évangile employé par des Judéo-chrétiens. Il était d'ailleurs rédigé en araméen et écrit en hébreu carré (Jérôme, *Contre les Pélagiens*, III, 2). Mais à quelle sorte de judéo-chrétiens a-t-il appartenu ? à des Hébreux orthodoxes ou non ? Ce qui complique la question, c'est que les renseignements les plus circonstanciés que nous possédions sur lui proviennent de saint Jérôme, qui avait une si belle imagination et s'abandonnait si volontiers à elle quand il écrivait que nul n'est obligé, sans lui manquer de respect, de prendre toujours tout ce qu'il a écrit à la lettre. Jérôme nous dit qu'il a traduit l'*Évangile des Hébreux* en grec et en latin (2) : il nous dit aussi qu'il en connaissait deux exemplaires, l'un dans la bibliothèque de Césarée, créée par Pamphile, l'autre employé par les *Nazaréens* de *Bérée* (Alep), qui lui avaient donné l'autorisation d'en prendre copie. Les Nazaréens de Bérée étaient probablement des judéo-chrétiens issus de l'Église judéo-chrétienne réfugiée à Pella, après la prise de Jérusalem, et, en somme, peu éloignés de l'orthodoxie. Mais voici qui embrouille les choses ; dans le second des textes où Jérôme parle de la traduction qu'il en a faite (*In Act.*, 12, 13), aux Nazaréens il ajoute les Ébionites, et, avant lui,

(1) Jérôme, *De viris*, 2.

(2) Il dit dans son *De viris* (*loc. cit.*), qui date de 392, qu'il l'a traduit *récemment* en *grec* et en *latin* ; une seconde fois, dans son *Commentaire sur saint Mathieu*, XII, 9-13, composé en 398, qu'il l'a traduit *récemment* en *grec*. Le second *récemment* est donc assez inexact. Mais je ne puis croire, comme on l'a dit parfois, que Jérôme n'ait pas traduit du tout le dit *Évangile*. Tout au plus peut-on se demander s'il n'aurait pas revisé une traduction antérieure ; il faut noter, en tout cas, qu'Hégésippe, Clément, Origène ont cité l'*Évangile des Hébreux* en grec.

Eusèbe avait dit, dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 27, 4), que les Ébionites, qui rejettent les *Épîtres* de Paul, « ne se servent que *de l'Évangile dit selon les Hébreux*, faisant peu de cas des autres ». Comme nous connaissons un autre Évangile, plus suspect que celui-ci, et cité d'ordinaire sous le titre d'*Évangile des Ébionites*, il est cependant à présumer qu'il faut seulement tenir compte du texte le plus précis, celui de Jérôme (in *Matth.*, 11, 15, 23), et juger que l'*Évangile selon les Hébreux* était proprement l'*Évangile des Nazaréens*, c'est-à-dire de la secte judéo-chrétienne la plus rapprochée de l'orthodoxie (1).

Ce qui est délicat à cause des imprécisions et même des contradictions qu'offrent les témoignages, c'est de déterminer le rapport de cet *Évangile* avec celui de Mathieu. Jérôme parle une fois (*De viris*, 3), du *texte hébraïque lui-même* (*ipsum Hebraïcum*) ; une autre fois, il dit que l'*Évangile* dont se servent les Ébionites et les Nazaréens et qu'il a récemment traduit, est appelé, par la plupart, *l'original de Mathieu* (*Matthæi authenticum*) (2) ; ailleurs (*Ep.*, 20, 5), il parle de Mathieu qui a écrit l'évangile en *hébreu* ; enfin, poussant la confusion à l'extrême, dans le livre III *contre Pélage*, 2, il parle de l'*Évangile d'après les Hébreux*, écrit, il est vrai, en langue chaldaïque et syrienne, mais en lettres hébraïques, dont se servent jusqu'aujourd'hui les Nazaréens, *selon les Apôtres*, ou bien, comme la plupart l'estiment, *d'après Mathieu*, et qui est dans la bibliothèque de Césarée. Quelle que soit l'obscurité de ce passage, et bien que nous ignorions si l'exemplaire de Césarée était identique

(1) Je crois excessif de soutenir avec Schmidtke que Jérôme n'a pas connu directement l'*Évangile des Nazaréens*, et doit tout ce qu'il en dit à Apollinaire de Laodicée. Mais Schmidtke a contribué utilement à distinguer l'*Évangile selon les Hébreux* de celui de *Mathieu* ; il a relevé les leçons d'un certain nombre de manuscrits, qui, selon lui, représentent une édition originaire d'Antioche, datant de 500 environ, et donnent les variantes provenant du Ἰουδαϊκόν.

(2) *Comment. in Matth.*, 13, 12 (VII, 77).

à celui de Bérée (1), il est difficile de ne pas croire qu'il y avait, entre le *Mathieu* grec et l'*Évangile des Hébreux*, une relation. Les fragments qui subsistent montrent cependant trop de différences pour qu'on puisse admettre que l'un ait été l'original de l'autre. D'ailleurs, si nous jugeons du *Mathieu* hébreu par le seul témoignage ancien que nous ayons, celui de Papias, c'était non un *Évangile* narratif, mais une collection de *Sentences*, et il ne faut pas, je l'ai déjà dit, ruser avec ce témoignage. Acceptons-le tel qu'il est, et, si nous voulons un *Mathieu* hébraïque narratif, antérieur au *Mathieu* grec, cherchons d'autres textes à l'appui (2).

Si l'*Évangile des Hébreux* a été connu d'Ignace, on doit le dater, au plus tard, de la fin du ɪᵉʳ siècle. Il donne, du reste, l'impression d'un ouvrage ancien, et ne semble avoir contenu aucune de ces fantaisies qui envahissent *Évangiles* et *Actes* apocryphes après l'apparition du Gnosticisme.

2° *L'Évangile des Ébionites.* — Nous ne pouvons en séparer l'étude de celle de l'*Évangile des Hébreux*. Nous avons vu qu'un texte de Jérôme et un texte d'Eusèbe disent que les Ébionites — c'est-à-dire les Judéo-chrétiens qui, dans la prédication de Jésus, s'attachaient surtout à la condamnation de la richesse (3), et qui niaient la divinité de Jésus — se servaient de l'*Évangile selon les Hébreux*. Il faut cependant distinguer de l'*Évangile des Nazaréens* un *Évangile des Ébionites*, qui avait manifestement des rapports avec Mathieu, et qui semble avoir été écrit originairement en grec.

Nous le connaissons surtout par Épiphane, dans son livre *sur les Hérésies*. Irénée, dans un passage qui, sans doute,

(1) C'est ce que dit évidemment Jérôme, mais on aimerait, pour plus de sûreté, à pouvoir faire soi-même la comparaison.

(2) L'*Évangile des Hébreux* était un peu plus court que le *Mathieu* grec, si nous pouvons nous fier à Nicéphore. — Nous parlerons de l'*Évangile des Douze Apôtres* à propos de l'*Évangile des Ébionites*.

(3) Le nom signifie : *les Pauvres*.

a servi à Eusèbe (*H. E.*, III, 27, 4) et que nous avons cité à propos de l'*Évangile des Hébreux*, disait que les Ébionites, qui rejettent Paul comme apostat, ne se servent que de l'*Évangile de Mathieu.* Eusèbe dit ailleurs (*ibid.*, VI, 17) que Symmaque, savant ébionite, appuyait la doctrine de sa secte sur l'*Évangile de Mathieu.* Épiphane (30, 3) dit de même qu'ils reçoivent l'*Évangile de Mathieu*, et que, « comme les gens de Cérinthe et de Mérinthe, ils n'admettent que lui ». Il ajoute qu'ils l'appellent *d'après les Hébreux.* Mais c'était un *Mathieu* mutilé, et il fallait bien qu'il le fût, pour que la secte pût s'en accommoder. Laissant de côté généalogie et naissance miraculeuse, il commençait ainsi : « Il arriva que dans les jours d'Hérode, le roi de Judée, vint Jean, qui baptisait, donnant le baptême de repentance dans le fleuve du Jourdain. On le disait de la race du prêtre Aaron ; il était fils de Zacharie et d'Élisabeth, et tous s'en allaient vers lui » (Épiphane, *ibid.*, 13) (1). La venue de Jésus était mentionnée dans les termes suivants : « Il y eut un homme, du nom de Jésus, qui avait environ trente ans, et qui nous a choisis. » Suivait l'entrée de Jésus dans la maison de Simon-Pierre à Capharnaüm, et le récit qu'il faisait lui-même de la vocation de Jean et Jacques, Simon et André, Thaddée et Simon le Zélote : « Et toi, Mathieu, que j'ai appelé quand tu étais assis au *télonion* » (*ibid.*). Au sujet de Jean le Baptiste, il était dit encore que sa nourriture « était de miel sauvage, qui a goût de manne, comme un gâteau à l'huile. » La suppression des *sauterelles* avait été amenée sans doute par une tendance à l'abstinence d'aliments animaux, et la variante facilitée par le choix d'un mot (*encris*) dont le son évoque celui qui désigne ces insectes (*acris*), si l'*Évangile* était rédigé non en araméen, mais en grec (*ibid.*).

Le récit du baptême de Jésus mentionne une grande

(1) Ce qui aide à comprendre la confusion avec l'*Évangile des Nazaréens.*

lumière qui éclaire toute la scène, et la demande que fit Jean, s'agenouillant devant le Seigneur, d'être baptisé par lui ; Jésus l'arrêtait, en disant : « Laisse, car il convient que tout soit accompli ainsi » (*ibid.*). Un autre fragment curieux est celui où Jésus disait : « Je suis venu interrompre les sacrifices, et si vous ne cessez de sacrifier, la colère contre vous ne cessera pas. » La tendance végétarienne que nous avons cru constater plus haut explique la réponse que voici aux Apôtres qui veulent célébrer la Pâque : « Est-ce que j'ai désiré manger avec vous cette viande pascale ? »

On a vu que dans l'un de ces fragments, le second que nous avons cité, il est dit de Jésus « qu'il nous a choisis ». Ce sont donc *les Apôtres* qui parlent, et on est fort tenté, en conséquence, d'identifier l'*Évangile des Ébionites* avec cet *Évangile des Douze Apôtres* dont parle Origène et que Jérôme confond ou est en voie de confondre, dans un de ses dires, avec l'*Évangile des Hébreux*. Il est assez malaisé de proposer une date. En lisant les fragments, on éprouve moins l'impression d'une composition ancienne qu'en lisant ceux de l'*Évangile des Hébreux*.

3. *L'Évangile selon les Égyptiens*. — Un troisième Évangile a été désigné aussi par le nom de ceux qui en faisaient usage : c'est l'*Évangile selon les Égyptiens* (Hippolyte, *Philosophoumena*, v, 7) ou *Évangile Égyptien* (Épiphane, *Hér.*, 62, 2). Comme il est naturel, les principales informations que nous ayons à son sujet viennent d'Égypte ; elles sont dues à Clément d'Alexandrie. Grâce à lui, nous entrevoyons un épisode : c'était un entretien entre le Sauveur et Salomé (*Stromates*, III, 13, 92; 6, 45; 9, 63 ; *Excerpta ex Theodoto*, 67). L'esprit en était un esprit de continence, qui se résume dans ce mot de Jésus à son interlocutrice : « Je suis venu mettre fin aux œuvres de la femelle ». On n'est pas surpris qu'un tel ouvrage ait vu le jour dans le pays qui devait devenir plus tard la patrie des ascètes. Presque tous les témoignages le mettent d'ailleurs en relation avec des

hérétiques ; il a fourni des armes contre la Trinité aux Sabelliens (Épiphane, 62, 2) ; les Naassènes s'en inspirèrent dans leurs théories sur l'âme (Hippolyte, *Philosoph.* v, 7) ; Cassien citait le dialogue avec Salomé (Clément, *Strom.*, III, 15, 92). Il faut donc rejeter la thèse de Harnack, qui a voulu grossir l'importance de cet *Évangile*, en faisant de lui le livre sacré qui pendant longtemps aurait suffi aux chrétiens de l'Égypte intérieure (nommés particulièrement *Égyptiens*, par opposition aux *Alexandrins*) (1). Cette thèse ne contient qu'une vue qui ait chance d'être juste : c'est qu'on s'en soit servi en effet dans l'intérieur du pays, plutôt qu'à Alexandrie ; mais ce n'était pas un écrit orthodoxe ; c'était un Évangile qui sentait déjà le gnosticisme, que les Valentiniens aimèrent (Clément, *Excerpta*, 67), et qui ne doit pas avoir été antérieur à la seconde moitié du IIe siècle (2).

4. *L'Évangile de Pierre.* — C'est en Égypte que fut retrouvé, en 1889, un morceau assez étendu d'un autre apocryphe ; il a été publié en 1892 par Bouriant, qui l'avait découvert (3). Cet apocryphe ne portait pas le nom des fidèles qui en usaient, mais celui du prince des Apôtres ; c'est indiquer déjà qu'ici *apocryphe* doit être pris dans son sens le plus défavorable. L'existence en était connue auparavant par Eusèbe (*H. E.*, II, 12), qui nous apprend que, vers l'an 200, Sérapion, évêque d'Antioche, trouva, non loin de sa ville épiscopale, à Rhôssos, une communauté qui le possédait ; il ne le crut pas suspect d'abord, puis, l'ayant examiné, il constata que, quoique assez innocent dans l'ensemble, il pouvait devenir périlleux par une tendance au docétisme. Ces données ont été confirmées par le fragment que nous

(1) Qui, selon lui, auraient employé l'*Évangile selon les Hébreux* (= juifs d'Alexandrie).

(2) Cependant Clément ne le condamne pas comme proprement hérétique.

(3) *Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire*, IX, 1.

devons à Bouriant, et qui provient d'un *Codex* ayant contenu l'*Évangile de Pierre*, *l'Apocalypse de Pierre*, et le *Livre d'Hénoch*. Ce qui subsiste de l'Évangile est aux pages 2-10, et contient la fin de la Passion avec la Résurrection. La condamnation de Jésus est attribuée à Hérode, et les Romains sont déchargés le plus possible de toute responsabilité. Joseph d'Arimathie y est donné comme un ami de Pilate, et la date de la mort de Jésus est fixée au 14 Nisan, comme chez Jean. Au moment d'expirer, Jésus pousse cette exclamation ; « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné ! » (1) Mais les traits les plus particuliers sont dans le récit de la résurrection. Au matin du dimanche, que l'auteur appelle le jour du Seigneur (κυριακή, dénomination assez tardive, semble-t-il, qui, dans tout le Nouveau-Testament, ne se trouve que dans l'*Apocalypse*) une voix forte se fait entendre ; les gardes aperçoivent les cieux ouverts, et deux *hommes* (2) entourés de lumière, descendent jusqu'au tombeau. La pierre qui le ferme roule et cède en partie ; les deux *jeunes gens* entrent. Les gardes éveillent alors le centurion et les anciens, que les Juifs ont placés près du tombeau avec des scribes ; tous voient ressortir trois hommes, dont deux soutiennent l'autre, et la croix les suit. Les deux premiers touchent le ciel de la tête ; l'autre les dépasse. Une voix, sortie du ciel, interroge : « As-tu prêché aux défunts ? » La croix répond : « Oui » (3). Puis de nouveau le ciel s'ouvre, et un homme descend, qui entre dans la tombe.

Un peu plus tard, Marie-Madeleine, avec des amies, va au Sépulcre, et le trouve ouvert ; au dedans, un beau jeune

(1) Cette exclamation pouvait être invoquée par les Docètes.

(2) On a dit : Élie et Élisée, mais ce peuvent être deux anges ; le personnage que Marie-Madeleine vit dans le sépulcre en est certainement un, et est désigné par le terme ἄνθρωπος, comme les deux autres par celui d'ἄνδρες.

(3) Témoignage intéressant pour la croyance à la Descente aux Enfers.

homme est assis, vêtu d'une robe éclatante, qui leur dit : « Pourquoi venez-vous ? Qui cherchez-vous ? Est-ce le crucifié ? Il est ressuscité et s'en est allé ; si vous ne le croyez pas, penchez-vous et regardez l'endroit où il gisait ; il n'y est plus ; il est ressuscité et s'en est allé d'ici là d'où il avait été envoyé ». La suite, qui est mutilée, montrait les Apôtres retournés chacun chez soi. Simon-Pierre, André et Lévi s'apprêtaient à pêcher. Etait-ce la pêche miraculeuse qui suivait ?

Au cours du récit, Pierre dit deux fois : *nous* (précédé la première fois, VII, 26, de *moi, avec mes compagnons*, accompagné, la seconde, XIV, 59, de : *les douze disciples du Seigneur*). Pierre était donc censé parler au nom des Apôtres.

La vision des gardes s'écarte sensiblement de la simplicité des premiers récits de la résurrection et indique, plus peut-être qu'aucune autre partie de l'*Évangile*, une date déjà assez récente pour sa composition ; on ne peut guère la placer plus tôt que la première moitié du IIe siècle; on ne doit pas descendre plus bas, si Justin l'a connue ; mais il n'est pas tout à fait sûr qu'il s'en soit servi ; ce n'est vraisemblablement pas à lui, mais à l'*Évangile de Marc* qu'il songe, quand il parle de *Mémoires de Pierre* (1). Il est vrai qu'en deux passages il présente deux particularités qui s'y retrouvent ; la coïncidence peut pourtant s'expliquer, s'il a seulement suivi une même tradition.

5. *Les deux fragments d'Oxyrhynchus.* — En 1907, dans le Ve volume des *Papyrus d'Oxyrhynchus*, Grenfell et Hunt ont publié sous le numéro 840 un fragment d'évangile, dont l'écriture semble du IVe ou du Ve siècle. On y voit Jésus dans le Temple, en discussion avec un Pharisien, un grand-prêtre du nom de Lévi, qui lui reproche d'y avoir pénétré sans s'être purifié. Jésus répond en opposant aux purifications extérieures des Juifs celle que pro-

(1) Cf. LAGRANGE, *Revue biblique*, 1908, p. 538.

cure le baptême, et retourne contre son adversaire le reproche d'impureté. C'est donc une variation sur un thème analogue à ceux de Mathieu, au début du chapitre XV et aux versets 25 et 19 du chapitre XXIII. Il ne semble pas, au dire des juges compétents, que l'auteur, qui donne des détails précis sur le temple, fût bien au courant de ce dont il parle (1). On a pensé, sans raison convaincante, à l'*Évangile des Hébreux*. Il est difficile de dire à quelle date un tel morceau a pu être composé ; il semble cependant que cette date ne puisse pas être trop tardive, et que de pareilles discussions n'aient pu avoir d'intérêt que dans un milieu où les Juifs étaient en assez grand nombre.

6. *Le Fragment du Fayoûm.* — Parmi les papyrus provenant du Fayoûm et faisant partie de la collection de l'archiduc autrichien Rainer (2), se sont trouvées quelques lignes dont le sujet est la prédiction du reniement de saint Pierre, et qui sont parallèles à *Mathieu*, XXVI, 30-34 et à *Marc*, XIV, 26-30. Elles ne présentent rien de particulier, sinon quelques variantes d'expression, surtout par rapport à *Mathieu*. Il serait donc bien risqué de proclamer, avec Bickell (3), qu'elles nous ont rendu un débris de l'un des *Évangiles* auxquels Luc fait allusion dans son prologue. Un document aussi peu significatif reste sans valeur pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive.

7. *Autres petits fragments sur papyrus.* — Le volume IV des *Papyrus d'Oxyrhynchus* contient, sous le n° 655, un fragment dont la première partie commence par une instruction de Jésus, analogue à *Mathieu*, VI, 25-28 (= Luc, XII, 22-7 ; les lys qui ne filent pas, etc.), mais

(1) Cf. SCHÜRER, *Theologische Literaturzeitung*, 1908, p. 17 ; et cependant contre lui : MARMORSTEIN, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1914, p. 336.

(2) *Mitteilungen aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer*, I, p. 53 (1887).

(3) *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885-1886.

elle se termine par un mot qui rappelle l'entretien de Jésus et de Salomé dans l'*Évangile des Égyptiens* ; la seconde correspond à l'invective contre les Pharisiens (*Mathieu*, XXIII, 15 ; *Luc*, XI, 51). Un fragment de *papyrus du Caire*, publié par Deissmann (*Licht vom Osten* 2e éd., p. 332) se rapporte en sa première partie à la fuite en Égypte, dans la seconde à la naissance de saint Jean-Baptiste. Ce sont là, selon toute vraisemblance, des fragments d'*évangiles*, bien que, pour le morceau du Fayoûm, on ait pu se demander si nous ne sommes pas en présence d'une citation approximative de Marc dans quelque homélie. Les *Sentences* isolées, que l'on désigne sous le nom de *Logia d'Oxrhynchus* (*Pap. Oxyrh.* I, n° 1, IV, n° 654) sont-elles aussi un débris d'évangile, et, en ce cas, d'évangile apocryphe ? Nous en parlerons un peu plus en détail tout à l'heure.

8. *Évangiles de Mathieu, Philippe, Thomas, André, Barthélemy, Barnabé. Traditions de Mathieu.* — Tous ces évangiles, qui se recommandaient d'un nom d'Apôtre, étaient ou des écrits hérétiques ou des œuvres médiocres. On a vu qu'après avoir parlé de l'*Évangile de Basilide*, Origène citait un *Évangile de Mathieu* (1). Eusèbe le mentionne aussi (*H. E.* III, 25-6). Était-il identique aux *Traditions de Mathieu*, citées plusieurs fois par Clément d'Alexandrie, qui en fait un ouvrage gnostique, où il trouve du platonisme (2), et dont il cite des fragments d'un caractère moral élevé (3) ? S'agit-il aussi de lui dans le texte des *Philosophoumena* (VII, 20), où Hippolyte met certaines théories de Basilide et de son fils Isidore sous le patronage des « Discours secrets », ἀπόκρυφοι λόγοι, de Mathieu ? En tout cas, cet écrit ou ces écrits ne peuvent être antérieurs aux débuts du mouvement gnostique.

(1) *In Lucam I.*
(2) *Stromates*, II, 9, 45 ; l'idée que l'*étonnement* est le premier degré de la science est une idée que Platon a exprimée dans le *Théétète* (155 *d*).
(3) *Ibid.*, III, 4, 26, où le mot παραχρῆσθαι ne semble pas devoir être pris en mauvaise part ; *Stromates*, VII, 13, 82 (nous sommes responsables des péchés de nos voisins).

Hippolyte (*ibid.*, v, 7) attribue aux Naassènes l'usage d'un *Évangile selon Thomas*. Origène le mentionne, dans sa liste de la 1[re] *homélie sur Luc*. Irénée le donne (i, 20), comme employé par les sectateurs de Marcus. Nous en possédons un, en deux recensions grecques, l'une plus courte que l'autre (1), et sans doute plus récente. Le titre de la plus longue est : *Les dits de Thomas, philosophe israélite, sur l'enfance du Seigneur*, et elle se donne comme adressée *à tous les frères parmi les Gentils*. C'est un récit puéril, et même parfois choquant, de miracles prêtés à Jésus, entre sa cinquième et sa douzième années ; Jésus s'amuse à dériver l'eau salée d'un ruisseau, et il la purifie ; il fabrique avec de l'argile des oiselets qui prennent leur vol ; il punit cruellement d'autres enfants qui l'ont frappé, ce qui fait murmurer les gens, si bien que Joseph lui tire l'oreille. Passons sur ces sottises, et disons seulement que, quoique un récit auquel fait allusion Irénée se retrouve dans ce *Thomas*, il n'est pas sûr que nous ayons en main l'ouvrage que cite l'évêque de Lyon, que citent après lui Clément et Origène. Cyrille de Jérusalem parle d'un *Thomas* composé par les Manichéens, et qui peut bien avoir été sinon une œuvre tout à fait nouvelle, du moins un remaniement très profond de l'ancien *Thomas*.

L'*Évangile de Philippe* est cité par Épiphane (*Hér.* 26, 13), qui l'attribue aux Gnostiques et en cite un morceau sur la formule que doit prononcer l'âme en montant au ciel, ce qui est en effet assez clairement gnostique. L'ouvrage paraît avoir aussi été connu dans le milieu où on lisait au iii[e] siècle la *Pistis Sophia*, dans laquelle Philippe joue un rôle.

Il est question dans *le décret dit de Gélase* (2) d'un

(1) Publiée pour la première fois par Mingarelli en 1764, la recension longue est chez Thilo et chez Tischendorf, qui donne aussi la courte. Il y a une recension syriaque, publiée par Wright en 1865, et une slavone (Bonwetsch, dans Harnack, *Geschichte*, I, 1910). Nicéphore donne pour l'*Évangile de Thomas* le chiffre de 1300 stiques, qui dépasse l'étendue même de la recension longue.

(2) Cf. A. Wilmart et E. Tisserant, *Revue biblique*, 1913, p. 161;

Évangile d'André et d'un *Évangile de Barnabé*. Jérôme parle d'un *Évangile de Barthélemy*, auquel M. Révillout (1) a voulu attribuer divers fragments coptes que M. Lacau attribue à une *Apocalypse* du même apôtre (2). Diverses trouvailles récentes ont jeté de la lumière sur cet apocryphe ; mais il datait tout au plus du IIIe siècle.

On ne peut sérieusement appeler *Évangile* un écrit gnostique dont Épiphane cite deux fragments (*Hér.*, 26, 2) et qui est intitulé : *Évangile d'Ève*. Il faut mettre à part un autre ouvrage qui n'a aucune valeur historique, mais qui est écrit avec agrément, et a eu de l'influence sur le développement de l'*iconographie* chrétienne. C'est le *Protévangile de Jacques*.

9. *Le Protévangile de Jacques*. — C'est un petit livre, qui, sur les manuscrits, porte le titre d'*histoire* (ἱστορία) ou de *récit* (διήγησις). Le nom de *Protévangile* lui a été donné au XVIe siècle par Guillaume Postel, qui en avait rapporté d'Orient un manuscrit ; il raconte, en effet, *ce qui précède* les Évangiles, l'enfance de la Vierge, et sa vie jusqu'au massacre des Innocents. Il se donne pour l'œuvre de Jacques le Mineur, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem. Mais, dans la narration de la naissance de Jésus, Joseph parle à la première personne, en sorte qu'il y a eu probablement des remaniements. Le ton est assez voisin de celui de Luc, tout au moins dans cette narration. Joachim et Anne, père et mère de la Vierge, sont deux figures sympathiques, qui rappellent d'assez près le Zacharie et l'Élisabeth de Luc. La Vierge

(1) Texte dans les *Analecta* de PREUSCHEN, p. 147.

(2) Certaines parties, au lieu de provenir uniquement de Luc ou de l'Ancien Testament, peuvent devoir leur origine à des influences autres que des influences chrétiennes (les miracles de la naissance de Jésus sont analogues à certains récits bouddhiques ; il y a une analogie entre la grotte mithriaque et celle où le Sauveur naît à Bethléem). Cf. l'édition de CHARLES MICHEL, dans la Collection HEMMER-LEJAY (*Évangiles apocryphes*, I ; *Protévangile de Jacques*, *Pseudo-Mathieu*, *Évangile de Thomas*), Paris, 1911 et E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910.

reçoit au Temple une éducation de jeune nonne. La scène où Dieu lui donne pour époux, entre tous ses prétendants, le vieux Joseph, désigné par le miracle du bâton d'où sort une colombe qui se pose sur sa tête, est devenue populaire. Les frères de Jésus sont dits être issus d'un premier mariage de Joseph. Jésus naît à Bethléem dans une grotte. Tous ces traits ont contribué à enrichir la légende chrétienne et à préparer le culte de Marie.

10° *Collections de paroles de Jésus.* — Il reste à examiner les deux fragments de recueils de paroles de Jésus retrouvés en Égypte et connus sous le nom, emprunté à Papias, de *Logia.* La publication du premier a inauguré, en 1897, la belle collection des *Oxyrhynchus Papyri*, de Grenfell et Hunt (1) : l'écriture est de la fin du IIe siècle ou du IIIe. Le second a paru six ans plus tard, sous le n° 654, dans le tome IV du même recueil, et date sans doute à peu près de la même époque (2). Il y a dans le premier, sept sentences : la première, sur la paille et la poutre, analogue à *Mathieu*, VII, 5 (*Luc*, VI, 42) ; la seconde, originale : « Si vous ne jeûnez pas au monde (3), vous ne pourrez pas trouver le royaume de Dieu, et si vous ne célébrez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père. » La troisième, originale aussi, est une plainte de Jésus sur l'aveuglement des hommes, malheureusement assez mutilée. Il est difficile de rétablir le texte au début de la quatrième, qui développe le thème de Jésus toujours présent parmi ses disciples, et se termine par une formule qui, en apparence au moins, frise le panthéisme : « Éveille la pierre, et tu m'y trouveras aussi ; fends la bûche, et moi aussi je suis là. » La cinquième est parallèle, avec des variantes, au mot de *Mathieu*, IV, 24 (le

(1) Tome I, n° 1.

(2) Voir les textes dans les *Apokrypha* (II et III) de la petite Collection LIETZMANN ou dans WESSELY, *Patrologia orientalis*, tome IV ; (le commentaire de ce dernier réagit utilement contre les conclusions fantaisistes tirées d'abord de la découverte).

(3) *Jeûner* est dit ici métaphoriquement, au sens de : *renoncer*.

prophète en son pays) ; la sixième, à celui du même *Mathieu*, v, 14, sur la ville au sommet d'une montagne ; la dernière est trop mutilée pour être reconstituée. Chaque maxime, sauf la première — du moins en l'état actuel du manuscrit — est précédée de la formule : Jésus dit (Λέγει Ἰησοῦς).

Le second fragment commence par une formule plus générale, mutilée, difficile à reconstituer exactement, mais dont le sens devait être à peu près : Voici — ou tels sont — les discours que Jésus tint en son vivant. Il est ensuite question de Thomas et la première maxime, ou plutôt la parole qui servait à introduire toutes les autres, semble avoir été analogue à *Jean*, VIII, 51. Vient ensuite une sentence très mutilée, qui doit exprimer cette idée de l'*étonnement*, source de la foi et de la vie éternelle, que nous avons notée, après Clément, dans les *Traditions de Mathieu*. La troisième, très mutilée aussi, reproduit à la fin le mot sur les *premiers qui seront les derniers*. La cinquième, toujours très incomplète, était, au moins en partie, parallèle à *Mathieu*, x, 26 ; un mot de la dernière fait penser à *Mathieu*, VI, 1-18. En somme, tout ce second fragment est fort difficile à déchiffrer.

D'où proviennent ces sentences ? Aujourd'hui que l'on n'est plus ébloui par l'imprévu de leur découverte, il est aisé d'écarter l'idée d'un recueil de caractère primitif, analogue à ces *Logia* de Mathieu, dont parle Papias. Deux d'entre elles, la quatrième du premier fragment, et la seconde du second, peuvent avoir quelque relent gnostique. Ce qui est le plus notable — dans l'obscurité où demeure souvent le sens — c'est la forme de ces recueils, qui ne comprenaient que des sentences sans récit. On peut rapprocher ce procédé de celui qui nous a valu les recueils de maximes (γνῶμαι) qui ont foisonné dans la littérature profane, encore que la formule : *Jésus dit* provienne de la formule biblique : *le Seigneur dit* (Κύριος λέγει). Si l'on doit rejeter l'hypo-

thèse que nos deux recueils puisssent prétendre à une haute ancienneté, il n'en est pas moins intéressant de constater qu'au IIe ou peut-être même encore au IIIe siècle, la *parole de Jésus*, pour certains au moins, primait tellement tous les autres éléments évangéliques qu'on l'isolait ainsi volontiers. Tout porte à croire que ce sentiment a dû être bien plus vif encore au Ier siècle, et que nous sommes en droit de nous figurer ces *Logia* de Mathieu dont a parlé Papias comme dénués de tout autre élément entre les sentences que de quelque formule analogue au *Jésus dit* du premier recueil ou à la formule un peu moins concise par laquelle s'ouvrait le second, en un mot comme excluant toute narration.

Conclusion. — La multiplication des évangiles s'expliquait, au Ier siècle, par la liberté laissée à chacun de reproduire ce qu'il croyait savoir et par l'utilité de ces rédactions diverses, tant qu'un ou plusieurs textes ne s'étaient pas imposés comme préférables à tous les autres. Après que les trois *Évangiles synoptiques* et l'*Évangile de Jean* eurent conquis leur primauté, dès la période même où ils ne faisaient encore que tendre à la conquérir, cette fécondité dont témoigne Luc devait cesser. Les écrits apocryphes qui se sont encore produits ne pouvaient avoir pour objet que de compléter les quatre textes canoniques par le récit d'événements qu'ils ne contiennent pas (*Évangile de Thomas* ; *Protévangile de Jacques*), ou bien de favoriser la propagation de doctrines hétérodoxes (Évangiles gnostiques). Nous aurions un grand profit à avoir conservé l'*Évangile des Hébreux* ou celui *des Ébionites*. Tout le reste a peu de valeur religieuse, peu de valeur littéraire aussi, et un médiocre intérêt historique. L'initiative individuelle fut moins gênée dans un autre domaine, celui des *Actes des Apôtres* et des *Actes des Martyrs* ; c'est là que nous retrouverons, plus riche, et parfois — quoique assez rarement encore — plus intéressant, le développement de la littérature apocryphe.

LIVRE II

LES ÉPITRES

INTRODUCTION

Une religion qui, peu à peu, s'est répandue hors de son pays d'origine, qui a créé en diverses régions de nouveaux foyers, isolés les uns des autres, doit établir entre eux des communications régulières. Nous verrons que, de tout temps, dans l'activité des chefs d'Églises, la correspondance a tenu une place importante. Pendant la première période de propagation, les Apôtres ont résidé d'abord à Jérusalem ; les premières communautés ont été fondées par des missionnaires qui avaient pour principal souci de porter la parole le plus loin possible, et, aussitôt qu'un groupe de disciples avait été formé par eux dans une ville, ils se remettaient en route pour en former ailleurs un nouveau. Quand ils le pouvaient, ils revenaient visiter ces églises pour y constater les progrès accomplis, pour y apaiser aussi les divisions qui se produisaient aisément dans de petites sociétés encore mal organisées, où fermentaient des sentiments intenses. Mais souvent, occupés ailleurs, ils apprenaient par quelque messager, dans une de leurs nouvelles résidences provi- ires, que leur présence eût été nécessaire dans une de les qu'ils avaient laissées loin d'eux. D'autres mis- naires étaient venus, animés d'un autre esprit, qui nt combattu leur influence et compromis leur

œuvre. Ou bien, sur tel point de doctrine, l'Apôtre n'avait pas eu le temps de donner des instructions complètes ; des inquiétudes s'étaient éveillées ; des doutes avaient surgi ; des questions irritantes s'étaient posées. Ou bien encore, malgré la grande pureté qui régnait d'ordinaire parmi ces premiers fidèles, recrutés dans une élite morale, un scandale s'était produit ; une faute grave contre les mœurs avait été commise. Il y avait là autant d'occasions pour l'apôtre, lorsque les circonstances ne lui permettaient pas de répondre à l'appel qui lui était adressé, de recourir à l'emploi de la *lettre*, de l'*épître*, comme disaient les anciens.

Épître est, en effet, un mot grec — emprunté par les Latins — qui ne signifie rien de plus que notre mot : *lettre*, quoique dans l'usage il ait pris chez nous une nuance spéciale, et désigne, de préférence, non point la lettre familière, mais celle qui a un objet plus particulier et plus grave que la simple missive où s'épanchent les sentiments amicaux et se communiquent les nouvelles ; celle qui réclame, par conséquent, un style et une composition plus soignés. Pour ne pas sortir du domaine des idées, l'antiquité profane, grâce aux écoles philosophiques, a connu déjà cette sorte de lettres. Questionnés par des amis, par des disciples éloignés d'eux, les grands philosophes grecs ont complété ou éclairci souvent leur doctrine dans des écrits qui étaient de véritables lettres ou en avaient la forme. Les *Épîtres* qui nous sont parvenues sous le nom de Platon sont d'une authenticité douteuse (1), mais celles d'Épicure, que Diogène Laerce nous a conservées (2), sont à l'abri de tout soupçon ; elles n'ont aucun caractère familier et constituent de véri-

(1) Voir l'édition de M. Souilhé, dans la collection Budé, Paris, 1926.

(2) Voir Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 ; Von der Muehl, Leipzig, 1922 ; traduction française de M. Ernout, dans le *Commentaire de Lucrèce* de MM. Ernout et Robin, Paris, 1925 ; C. Bailey, *Epicurus*, Oxford, 1926.

tables exposés doctrinaux. Les *Épîtres* que les apôtres chrétiens ont écrites au cours de leurs missions, provoquées comme elles l'ont été le plus souvent par les besoins que nous venons d'indiquer, se présentent beaucoup plus nettement comme des écrits de circonstance, mais sont devenues aussi bien vite des rudiments de catéchismes ou de traités. Tel est le cas des *Épîtres* de saint Paul, où il ne faut méconnaître, si l'on veut les apprécier justement, ni l'un ni l'autre élément. Peut-être oubliait-on un peu jadis leur caractère intime, pour y chercher une sorte de *Somme* de la théologie de saint Paul. Deissmann,en insistant sur les rapports manifestes qu'elles offrent avec les billets que les papyrus nous ont rendus en si grand nombre dans ces dernières années, a réagi contre cette tendance. Lui-même — comme il l'a fait volontiers dans les divers sujets auxquels il a touché — n'a pas laissé d'exagérer une thèse qui n'est pas sans justesse, et l'excès où il a penché serait peut-être plus périlleux que n'était l'autre (1).

Ces observations préliminaires une fois faites, venons à l'examen de cette partie du Nouveau Testament qui comprend ce que l'on appelle les *Épîtres*, et commençons par le représentant le plus éminent du genre, par saint Paul.

(1) DEISSMANN, dans ses *Bibelstudien*, son *Licht vom Osten*, et son *Paulus* (cf. *supra*). Pour se faire une idée du ton et du formulaire des lettres familières antiques, voir le recueil commode de WITKOWSKI, *Epistulæ privatæ græcæ*, Leipzig, 1907, et celui de GHEDINI, *Lettere cristiane dei papiri greci del III-IV secolo*, Milan, 1923.

CHAPITRE PREMIER

SAINT PAUL

Bibliographie. — F.-C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesus-Christi*, Stuttgart, 1845 ; 2e édition par E. Zeller, Leipzig, 1866-7. — Hausrath, *Der Apostel Paulus*, Heidelberg, 1865 (2e éd. 1872). — E. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869 (rééditions nombreuses). — A. Sabatier, *L'Apôtre Paul ; esquisse d'une histoire de sa vie et de sa pensée*, Paris, 1898. — W.-M. Ramsay, *Saint Paul, The traveller and the Roman citizen*, 3e éd., Londres, 1897. — M. Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904. — *Introduction au Nouveau Testament*, tome IV, *Première Partie*, 1925 ; *Deuxième Partie*, 1926. — Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904. — Deissmann, *Paulus, eine Kultur und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911. — B. Weiss, *Paulus und seine Gemeinden*, Berlin, 1914. — H. Weinel, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, 2e éd., Tübingen, 1915. — D. Smith, *The life and lectors of Saint Paul*, Londres, 1919. — A.-H. Mac Neil, *Saint Paul, his life, letters and Christian doctrine*, Cambridge, 1920. — E. Vischer, *Der Apostel Paulus und sein Werk*, 2e éd., Leipzig, 1921. — Von Dobschütz, *Der Apostel Paulus*, I, 1927.

Se reporter aussi à la *Bibliographie générale* dressée plus haut pour le *Nouveau Testament* ; des indications particulières seront données pour chaque Épître.

Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος, Saül dit Paul (1), issu d'une famille juive, irréprochable dans son orthodoxie, « Pharisien, fils de Pharisiens » (2), mais citoyen romain, né à Tarse, capitale de la Cilicie et ville complètement hellénisée, ville « universitaire », peut-on même dire, qui a produit un grand nombre d'hommes distingués, rhé-

(1) *Actes*, xiii, 9.

(2) Il est trop subtil d'expliquer ici *fils* au sens d'*élève*, comme le fait M. Goguel, *I. N. T.*, iv, 1re partie de l'*Introduction*.

teurs, philosophes, savants de toute espèce (1), était assez bien préparé par ses origines à devenir le trait d'union entre le christianisme palestinien et le monde hellénique ou latin. Il était destiné, par son génie, à être le créateur de la théologie chrétienne, et l'histoire religieuse, en n'importe quel temps et n'importe quel milieu, a compté peu d'hommes dont l'intervention ait été aussi originale et aussi puissante. Il était grand par le cœur, autant que par l'esprit. Il s'est dévoué à son œuvre avec un zèle enflammé, avec une énergie qui ne s'est jamais lassée. Il a su voir, à la fois du point de vue juif et du point de vue païen, quels besoins éprouvaient les âmes de ses contemporains, et à quelles conditions la nouvelle religion pourrait les satisfaire. Il avait, semble-t-il, une culture rabbinique assez approfondie. Il n'avait pas reçu d'éducation philosophique, mais il n'ignorait pas les tendances qui dominaient dans ces milieux si complexes que nous appelons hellénistiques, pour les distinguer de la société hellénique de l'âge classique, et où ce qui subsistait d'hellénisme s'associait à des éléments étrangers de toute nature. Son intelligence était assez vigoureuse pour aller même au delà, et pour pressentir ce que cette sagesse grecque, qu'il traitait de *folie*, avait de conciliable avec la *folie* qu'il prêchait lui-même, avec la *folie de la croix*. Il n'était pas sans défauts : il était extrêmement susceptible ; il l'était d'autant plus qu'il s'identifiait avec son œuvre, et il l'était ainsi d'une manière à la fois très vive et très noble. Il était subtil, et son éducation rabbinique avait développé ce penchant de son esprit. Il nous étonne, il nous choque même, mais finalement il nous maîtrise par sa fougueuse et audacieuse pensée ; il nous surprend encore, il nous irrite, mais de nouveau, finalement, il s'impose à notre attention par une argumentation heurtée, déconcertante, et d'une

(1) Cf. H. Bœhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, Gœttingen, 1913.

vigueur irrésistible. De la génération apostolique, nous ne voyons bien que lui, parce qu'il a écrit plus que les autres, parce que ses écrits ont toujours un caractère personnel, parce qu'ils sont les seuls, parmi ceux qui se sont conservés, dont l'attribution soit au-dessus du soupçon. D'autres, cependant, ont collaboré avec lui à la conquête du monde antique, ne fût-ce qu'en guérissant les froissements que causait son impérieuse volonté, ou en atténuant les aspects trop âpres ou trop téméraires de sa doctrine. Cette doctrine elle-même n'est entrée dans le grand courant de la pensée chrétienne qu'en s'adoucissant et en s'élargissant, au contact de la tradition directe de Jésus, telle que l'avaient gardée d'autres disciples, de génie moins élevé, d'âme plus sereine. Mais outre qu'elle a apporté quelques-unes des formules décisives, par lesquelles les problèmes qui se posaient à la première génération chrétienne ont pu être tranchés, elle n'a cessé d'être, par la suite, le plus actif des ferments.

La biographie de Paul nous est connue par ses *Épîtres* et par les *Actes des Apôtres* (1). Elle présente cependant bien des lacunes ou des obscurités, et surtout elle manque presque totalement de points de repère chronologiques tout à fait sûrs. Il n'est pas toujours aisé déjà d'ordonner les événements de la vie de Paul les uns par rapport aux autres ; car ni le témoignage des *Épîtres* ni celui des *Actes* ne sont complets, ni l'accord ne règne toujours entre eux. Il est beaucoup plus difficile encore de les ordonner par rapport à l'histoire générale ; nous manquons, en effet, dans la plupart des cas, de synchronismes qui nous le permettent ; nous n'en avons guère que deux, une inscription de Delphes qui fixe approximativement la date du proconsulat de Gallion, et une donnée d'Eusèbe —

(1) *Les Actes de Paul*, bien qu'ils aient pu conserver quelques souvenirs historiques, sont, dans l'ensemble, de valeur trop incertaine pour être comptés comme une troisième source. Le *portrait physique* qu'ils donnent de Paul est assez curieux, mais rien ne garantit qu'il soit exact.

fort discutée — sur celle du rappel de Félix, procurateur de Judée.

Nous allons donc raconter d'abord la vie de Paul sans indiquer aucune date précise. Quand nous serons parvenu aux deux périodes que concernent l'inscription de Delphes et le texte d'Eusèbe, nous discuterons la signification de ces deux documents, et nous ferons un retour en arrière, pour tirer les conséquences de ce qu'ils nous apprennent et établir, dans la mesure du possible, les cadres d'une chronologie.

Paul était citoyen romain, et d'après un mot que lui prêtent les *Actes*, en réponse au tribun Claudius Lysias (1), il l'était de naissance. Nous n'avons aucun moyen de savoir dans quelles circonstances sa famille avait obtenu un privilège envié (2), qui indique, en tout cas, qu'elle était d'une condition sociale tout au moins moyenne. Ses parents devaient être des gens de métier, puisque Paul, ne voulant pas se faire entretenir par les communautés qu'il instruisait, a exercé la profession de *fabricant de tentes* (3) ; mais ils pouvaient avoir une certaine aisance. Ils avaient gardé des relations en Palestine ; une sœur de Paul habitait Jérusalem, et le fils de cette sœur révèle au tribun le complot fomenté par les sicaires (4). Il est donc aisé de comprendre que Paul dise « avoir été élevé à Jérusalem aux pieds de Gamaliel » (5).

Élevé n'implique pas qu'il ait fait ailleurs qu'à Tarse ses études élémentaires ; il est probable qu'il s'est rendu à Jérusalem vers quinze ans, quand il commençait à pou-

(1) xxii, 28.

(2) On a fait à ce sujet des conjectures qu'il est inutile de rapporter. Selon saint Jérôme (*In Philemonem*, 23), la famille de Paul était originaire de Giscala, en Galilée.

(3) σκηνοποιός ; σκήνή signifie en grec *baraque* aussi bien que tente ; mais, en Cilicie, on doit penser à la *tente*, et aux étoffes grossières en poil de chèvre avec lesquelles on la fabriquait. Cf. E. Baumann, *Saint Paul*, Paris, 1925, p. 54.

(4) *Actes*, xxiii, 16 et suiv.

(5) *Actes*, xxii, 3.

voir profiter de l'enseignement des rabbins, et qu'il a passé ses premières années dans sa ville natale, fort civilisée, située aux confins du monde hellénique et de la région syrienne, et fort accessible à la propagande des cultes orientaux. Il a reçu une éducation hellénique au moins en ce sens qu'il apprit le grec, qui est resté sa langue habituelle et qu'il possédait bien, sous la forme de ce dialecte vulgaire que l'on parlait alors dans tout l'Orient. Mais il parlait aussi araméen et il n'y a pas lieu de contester le témoignage des *Actes* qui le font s'adresser en leur langue aux Juifs qui l'avaient assailli dans le Temple (1). Que savait-il d'hébreu biblique? Il cite toujours la Bible d'après les *Septante*, ce qu'exigeait sans doute la nature des lecteurs auxquels il s'adressait ; toutefois, s'il avait été un hébraïsant très compétent, on s'attendrait à le voir user de cette science au moins en certaines occasions.

La première circonstance où Paul apparaît à la lumière de l'histoire est le martyre d'Étienne (2). Selon les *Actes*, pendant la lapidation, il gardait les habits des témoins, et, sans se joindre aux lapidateurs, il les approuvait. Dans les jours qui suivirent, il devint persécuteur, et pénétrant dans les maisons des fidèles, fit arrêter hommes et femmes indistinctement. Averti qu'une petite communauté chrétienne s'était formée à Damas, il se fit donner par le grand-prêtre une commission à l'effet de prendre contre elle des mesures analogues à celles qu'il avait contribué à exécuter, à Jérusalem (3).

C'est sur la route de Damas que Paul s'est converti ; mais il n'a nulle part, dans ses *Épîtres*, raconté en détail cette conversion ; nous la connaissons par trois passages

(1) *Actes*, XXI, 40 ; le texte dit : τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ.

(2) *Actes*, VII, 58 ; VIII, 1 ; il n'y a aucune raison de supprimer ces deux versets, à l'exemple de certains hypercritiques, et il n'est pas moins téméraire de soutenir que Paul n'a jamais pris part à la persécution en Judée, que c'est à Tarse qu'il a déployé son hostilité contre les premiers fidèles.

(3) *Actes*, VIII, 3 ; IX, 1.

des *Actes* (1), qui présentent entre eux des variantes notables sur des points secondaires, mais s'accordent pour l'essentiel. Il est incontestable que Paul a eu une vision de Jésus-Christ — lui-même en témoigne (2) — et c'est cette vision qui a déterminé brusquement sa rupture avec son passé et son adhésion à une foi qu'il avait commencé par abhorrer. Sa conversion a bien eu pour lui le caractère d'un miracle ; mais la crise qui l'a renversé sur le chemin de Damas serait inintelligible, si elle n'avait été précédée d'un travail inconscient. Paul a dû partir sourdement agité d'inquiétudes qu'il ne s'avouait pas à lui-même. Ceux qui croient le plus fermement au miracle peuvent reconnaître que Dieu prépare d'abord le terrain pour une action surnaturelle. Ce que fut cette préparation dans l'âme de Paul, on l'imagine assez aisément quand on connaît sa nature ardente (3). Il n'a probablement jamais vu Jésus (4) ; mais ce qu'il savait de sa mort volontairement acceptée, de cette mort dont la considération a éveillé en lui, après la conversion, tout un monde de sentiments et d'idées profondes, devait le tourmenter, au moment où il se croyait tenu, en sa conscience de Pharisien, de poursuivre ses disciples comme des blasphémateurs et des sacrilèges. Le martyre d'Étienne, bien qu'il l'eût approuvé, a pu laisser en son esprit un respect involontaire pour un héroïsme incontestable, fût-il mal compris. Sans doute aussi n'avait-il pas trouvé — quoiqu'il s'imaginât le con-

(1) IX, 1-19 ; XXII, 1-16 ; XXVI, 12-20.

(2) *I Corinth.*, XV, 8.

(3) Son tempérament physique a pu y contribuer aussi. Le texte *Galates*, IV, 13, peut s'expliquer d'une maladie purement accidentelle ; mais il en est autrement du texte *II Corinth.*, XII, 7-9. Il faut, d'ailleurs, reconnaître qu'il est à peu près impossible de déterminer exactement quelle était l'infirmité dont se plaint Paul. Si l'on veut être au courant des hypothèses faites à ce sujet, qu'on voie GOGUEL, tome IV, p. 128 et suiv.

(4) Cf. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, et TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'Apôtre Paul*, Paris, 1921.

traire — dans l'observance de la Loi, la satisfaction entière des besoins religieux intenses qui bouillonnaient en lui. Sans doute il partageait l'aspiration de son siècle vers un Sauveur ; il cherchait une doctrine de salut, et il était prêt à tendre les bras vers celui qui l'incarnerait. Il n'est pas besoin de supposer qu'il ait été initié à aucun mystère ni même qu'aucun de ces mystères, — que nous connaissons du reste si mal, au premier siècle de notre ère — ait attiré particulièrement son attention. Il était un fils de son temps, et cela suffit.

La conversion de Paul est postérieure de peu au martyre d'Étienne ; les années qui l'ont suivie nous sont très mal connues. Ce que nous apprend l'*Épître aux Galates* est bien sommaire ; le témoignage des *Actes* en diffère parfois et n'est pas au-dessus de tout soupçon. Paul nous dit (*Galates*, I, 13 et suiv.) qu'il a persécuté l'Église de Damas et s'est montré zélateur à l'extrême des traditions nationales ; ensuite que « Celui qui l'avait mis à part dès le ventre de sa mère et l'avait appelé par sa grâce, daigna révéler en lui son Fils » — ce qui exprime en termes généraux le fait de sa conversion ; enfin qu'aussitôt après « il ne s'attacha pas à la chair et au sang, et ne remonta pas à Jérusalem pour y retrouver ceux qui avaient été Apôtres avant lui, mais partit pour l'Arabie et retourna ensuite à Damas. » *Trois ans* après, il revint à Jérusalem pour « y connaître Céphas, et resta avec lui quinze jours » ; il ne vit « aucun autre des Apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur ». Il atteste solennellement devant Dieu que telle est la vérité. Les *Actes* (1) ne parlent pas du séjour en Arabie, font prêcher Saül dans les synagogues de Damas, aussitôt après qu'Ananie l'a baptisé, et rapportent ensuite le complot formé contre lui par les Juifs, ainsi que son évasion. Cette évasion est racontée dans des termes analogues à ceux de Paul dans la *IIe Épître aux Corinthiens* (XI, 33) ; excepté que Paul

(1) IX, 19 et suiv.

désigne Arétas, l'ethnarque, comme celui qui voulait s'emparer de lui (1). « Lorsque de nombreux jours se furent passés », Paul, selon les *Actes*, se rend à Jérusalem, essaie de s'approcher des disciples, qui le repoussent d'abord, a besoin que Barnabé intervienne pour recevoir un meilleur accueil, raconte aux Apôtres sa vision, sa prédication à Damas, et, dès lors, « va et vient » avec eux, prêche comme eux, discute avec les Hellénistes, jusqu'à ce que, le sentant menacé, les frères l'envoient à Césarée et, de là, à Tarse.

Les principales divergences entre l'*Épître aux Galates* et les *Actes* s'expliquent parce que Paul cherche à grandir autant que possible son indépendance à l'égard des *Apôtres*, tandis que l'auteur des *Actes* le met le plus possible en relation avec eux. La vérité est sans doute plus proche de ce que disent les *Actes* que de ce que prétend Paul lui-même. Il est inconcevable que Paul ait prêché le Christ sans avoir reçu un rudiment d'instruction, et sans s'être mis d'accord avec les chefs de l'Église de Jérusalem. Son témoignage a chance, au contraire, d'être le plus exact en ce qui concerne les faits matériels.

Paul, dans l'*Épître*, continue ainsi : « Après cela, j'allai dans la région de la Syrie et de la Cilicie. J'étais alors inconnu de visage aux Églises de Judée qui sont au Christ ; elles avaient seulement entendu dire que celui qui les poursuivait naguère prêchait maintenant la foi que naguère il persécutait, et ils glorifiaient le Seigneur en moi. Ensuite, après un intervalle de quatorze ans, je remontai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé, ayant aussi pris avec moi Tite. J'y remontai à la suite d'une

(1) Si Luc ne parle pas de l'Arabie, c'est peut-être simplement parce qu'elle est en dehors de son horizon, et que Paul, d'ailleurs, ne semble pas y avoir obtenu de résultats durables. L'expression que j'ai rendue par : *jours nombreux* est dans le texte : ἡμέραι ἱκαναί ; ἱκανός en grec classique signifie : *suffisant*, mais a pris postérieurement un sens peu différent de πόλυς. L'expression des *Actes* est vague ; on ne devinerait pas, si Paul ne nous l'affirmait, qu'il s'agit d'un séjour de trois ans ; il n'y a pas, toutefois, de contradiction formelle.

révélation, et je leur exposai l'évangile que je prêche chez les Gentils ; je l'exposai aussi en particulier aux notables (1), ne voulant pas courir ou avoir couru en vain. Or, Tite, qui était avec moi, et qui était Grec, ne fut pas lui-même contraint de se faire circoncire, quoi que fissent (2) les faux frères qui s'étaient introduits parmi nous, pour espionner la liberté que nous avons en le Christ-Jésus, pour nous asservir ; nous ne leur avons pas cédé, même pour un moment ; nous ne nous sommes pas soumis à eux, afin que l'évangile demeure, quant à vous, en sa vérité. Pour les notables, que m'importe ce qu'ils pouvaient être ? Dieu ne fait pas acception de personne ; quant à moi, ils ne m'ont rien imposé en surplus, mais, au contraire, voyant que je suis accrédité à l'évangile du prépuce, comme Pierre à celui de la circoncision, celui qui a agi pour Pierre en vue de l'apostolat de la circoncision a agi de même pour moi en vue des Gentils, et, ayant reconnu la grâce qui m'a été donnée, Jacques et Céphas et Jean, ceux qui passaient pour être les colonnes, me donnèrent la main ainsi qu'à Barnabé en signe de communion, pour que nous fussions (attachés) aux Gentils, comme eux à la circoncision (nous recommandant seulement) de nous souvenir des pauvres, chose précisément que j'ai toujours mis du zèle à observer » (*Galates*, II, 1-10).

Les *Actes*, ici encore, diffèrent notablement de Paul. Comme Paul n'a indiqué que d'un mot son séjour en

(1) L'expression dont se sert Paul, οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, a un accent d'ironie.

(2) Cette phrase est, de toutes les phrases embarrassées de Paul (et il y en a beaucoup) la plus obscure. Je comprends très bien, pour ma part, que Renan n'ait pas cru pouvoir expliquer le membre de phrase διὰ δέ autrement que par l'hypothèse d'un sous-entendu à la fin, et en admettant que *Tite fut circoncis*, ce qui ne me scandaliserait pas très gravement ; car Paul a été souvent *opportuniste*, malgré son tempérament de *radical*. Mais les mots οὐδὲ πρὸς ὥραν... excluent ici l'opportunisme. Il faut donc accepter l'interprétation générale, selon laquelle Tite ne fut pas circoncis.

Cilicie ou en Syrie, après son retour de Damas, et n'a donné aucun détail sur ce qu'il y a fait, on peut ne pas faire commencer la contradiction avec le verset 25 du chapitre XI, où Luc dit que Barnabé, dès que la parole du Christ se fut répandue à Antioche, alla à Tarse quérir Saül, que, selon Luc, les gens de Césarée y avaient expédié, après l'avoir reçu de ceux de Damas. Les *Actes* mentionnent ensuite la prédiction de la famine par Agabus et l'envoi, en cette prévision, d'un secours à l'Église de Jérusalem. La mission d'apporter cette offrande est confiée par l'Église d'Antioche à Barnabé et à Saül. Peut-on croire que Paul, dans l'*Épître aux Galates*, n'a pas jugé nécessaire de rappeler un voyage probablement rapide, qui n'avait, en tout cas, nullement servi à son instruction et ne pouvait lui être objecté pour contester son indépendance ? Ce n'est pas impossible, mais on aurait cependant le droit d'en être surpris ; car de toutes façons, l'apport de la collecte donnait une signification assez claire à ce voyage. Je répugne pour ma part très fortement à supposer que le « rédacteur des *Actes* » a volontairement dédoublé le second voyage de Paul à Jérusalem ; mais je n'ai qu'une médiocre confiance dans l'historicité du verset 30 du chapitre XI. Il y a lieu plutôt de faire crédit à Paul, quand il affirme être revenu pour la seconde fois à Jérusalem quatorze années après la visite qu'il y fit, au retour de Damas (1).

C'est en traitant des *Actes* qu'il conviendra le mieux d'examiner les obscurités relatives à la conférence de Jérusalem. Il y a d'assez sérieuses difficultés à admettre que le décret apostolique, dans les termes précis qu'il revêt chez Luc, ait été rendu en cette occasion ; il est notamment assez singulier que les gens de Jérusalem ne l'objectent pas à Paul, lors de son troisième voyage, et le conflit qui éclata entre Pierre et Paul à Antioche est

(1) C'est le seul sens raisonnable qu'admette le contexte ; il n'est pas naturel de comprendre : *quatorze ans après ma conversion.*

assez surprenant, si un accord aussi formel avait été, auparavant, solennellement conclu. Il n'est cependant pas impossible que cet accord, comme tant d'autres, ait été interprété assez différemment par les deux parties, en sorte que Pierre, lorsqu'il changea de terrain, et, après avoir quitté Jérusalem, se trouva, à Antioche, sur les terres de Paul, ait pu, en présence de Juifs rigoristes venus plus tard le rejoindre, être placé dans la position fausse où le montre le récit de Paul.

Ce récit de Paul est le suivant : « Lorsque Çéphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était condamné (1). En effet, avant que fussent venus quelques envoyés de Jacques, il mangeait avec les Gentils ; après leur arrivée, il se retira et se tint à part, craignant ceux de la circoncision ; et s'associèrent à lui les autres Juifs, de sorte que Barnabé fut entraîné à la même hypocrisie. Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : « Si toi, qui es juif, tu vis comme les Gentils, et non à la juive, comment peux-tu forcer les Gentils à judaïser ? ...etc. (2). » On ne peut douter de la réalité du débat, et il est peu vraisemblable que Paul en ait exagéré la véhémence, puisque l'auteur des *Actes* — c'est une de ses lacunes les plus graves — a préféré le passer sous silence, plutôt que l'atténuer, comme il a atténué les difficultés qui se sont élevées à la conférence de Jérusalem. La date en est ignorée ; il ne peut être très postérieur à la conférence elle-même.

Jusqu'à présent, l'*Épître aux Galates* nous a fourni une histoire abrégée de la vie de Paul depuis sa conversion, et nous nous sommes bornés à l'utiliser, en y comparant le récit des *Actes*. A partir du moment où nous sommes parvenus, les écrits de Paul ne nous livrent plus que des faits isolés. Pour obtenir un cadre où les situer, il faut

(1) C'est-à-dire : la contradiction même qu'impliquait sa conduite le condamnait.

(2) Je citerai ailleurs le texte de ce morceau si curieux.

recourir aux *Actes*, dont le témoignage n'est certainement pas un guide tout à fait sûr, quoiqu'il soit peu probable que leur auteur ait commis les erreurs énormes que lui prêtent ceux qui bouleversent entièrement la suite des missions de Paul qu'il nous présente, et qu'il le soit aussi peu qu'un remanieur de Luc ait imaginé des faux aussi hardis. En règle générale, nous croirons prudent de les suivre, en les contrôlant toutefois, quand la chose sera possible, par le témoignage de saint Paul ; car nous ne pouvons avoir une confiance illimitée dans une histoire aussi librement composée.

Revenons pour le moment en arrière. Paul n'avait rien à dire, dans l'*Épître aux Galates*, vu le sujet qu'il traitait, sur son activité pendant les quatorze ans qui séparent le premier voyage à Jérusalem du second. Il s'est donc borné à mentionner qu'après le premier voyage il alla en Syrie et Cilicie ; les *Actes*, abrégeant, l'envoient directement à Tarse, où Barnabé vient le prendre pour qu'il contribue à l'organisation de l'église d'Antioche ; ils lui prêtent ensuite ce voyage à Jérusalem, avec Barnabé, qui, s'il est réel, doit se placer entre la première et la seconde des deux visites que Paul mentionne seules. On peut même préciser, en disant que ce voyage, si l'on accepte le témoignage de Luc, se place en 43/44 ; car, entre la mention du départ de Saül et de Barnabé et celle de leur retour, Luc raconte la mort de Jacques et la persécution d'Hérode, qui sont de 44 après Jésus-Christ. Nous aurions ici un synchronisme utile, si le désaccord entre Paul et les *Actes* ne rendait très douteuse l'historicité de ce voyage.

Quoiqu'il en soit, Luc place ensuite la première mission de saint Paul, mission accomplie avec Barnabé, non pas comme une entreprise personnelle, mais au nom de l'église d'Antioche tout entière, qui, inspirée par l'Esprit, la leur confie (1). Les deux missionnaires sont accom-

(1) Ch. XIII.

pagnés d'abord de Jean-Marc et prêchent dans l'île de Chypre, à Salamine et à Paphos, où ils sont bien accueillis par le proconsul Sergius Paullus ; quand ils s'embarquent pour la Pamphylie, Jean-Marc les abandonne. Barnabé et Paul — c'est à partir de ce moment que l'auteur des *Actes* substitue au nom de Saül celui de Paul (1) — passent à Pergé, à Antioche de Pisidie, Iconium, Derbé, Lystres, où les Lycaoniens les prennent pour Zeus et Hermès, et reviennent par la même route à Attalie, d'où ils retournent à Antioche sur l'Oronte.

Après cette mission, a lieu le voyage de Paul à Jérusalem qui est le second, selon l'*Épître aux Galates*, le troisième selon les *Actes*. Nous ne connaissons que par ces derniers, et très brièvement, l'action bienfaisante exercée par Jude et Silas, envoyés par l'Église de Jérusalem, et le séjour de quelque durée de Paul et Barnabé à Antioche, où ils forment le projet d'une seconde grande mission.

Mais Paul et Barnabé se séparent, après une dispute au sujet de Jean-Marc ; Paul se refuse à reprendre, comme le désirait Barnabé, un compagnon qui l'a abandonné une première fois ; il le remplace par Silas, traverse avec Silas la Syrie et la Cilicie, en réconfortant les Églises ; repasse à Derbé et à Lystres, où il s'adjoint un de ses plus fidèles disciples, Timothée, fils d'un Grec et d'une Juive, qu'il fait circoncire « à cause des Juifs qui étaient dans la région », donnant ainsi un exemple d'accommodation qu'il est toujours bon de rappeler à ceux qui ne savent se le représenter que raidi dans une intransigeance entêtée (2). Les deux missionnaires parcourent

(1) On a pensé souvent que c'est en l'honneur de Sergius Paullus que Saül changea son nom hébreu pour celui de Paul. Mais les exemples de doubles noms sont si fréquents à cette époque chez les citoyens romains d'origine étrangère, qu'il se peut très bien que l'apôtre se soit appelé Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος depuis l'origine.

(2) Il faut noter que le cas de Timothée diffère de celui de Tite ; Tite est un pur Hellène ; Timothée a une juive pour mère.

ensuite la Phrygie et la Galatie, sans que l'auteur des *Actes* nous renseigne sur les résultats de leur passage ; l'*Esprit* les empêche de prêcher en *Asie*, c'est-à-dire sans doute dans la *province romaine* qui portait ce nom spécialement. De Galatie ils vont en Mysie, songent à entrer en Bithynie ; mais l'Esprit les arrête encore. Paul conçoit alors une inspiration hardie. Au cours d'une de ces nuits où l'on peut croire que son esprit était enfiévré par le peu de succès de ses dernières tentatives, il eut la vision d'un Macédonien qui l'appelait. La vision eut lieu à Troas, et c'est alors que Luc, sans nous dire comment il avait connu Paul et s'était attaché à lui, se dénonce pour la première fois comme son compagnon, en employant dans son récit le pronom *nous* : « Aussitôt, nous cherchâmes à entrer en Macédoine, concluant que Dieu nous avait invités à évangéliser les habitants (1). »

Mettant à la voile à Troas, Paul passe en vue de Samothrace, traverse le port de Néa-Polis (aujourd'hui Cavalla), et arrive à Philippes, la première grande ville grecque que l'on rencontrait sur la voie Egnatia. Il y crée l'une des trois principales églises qu'il ait fondées sur le sol grec, et y convertit une riche marchande de pourpre, Lydia. L'aventure de la pythonisse qu'il exorcise cause une sorte d'émeute, suivie de l'arrestation de Paul et de Silas. Le tremblement de terre qui survient dans la nuit est raconté par Luc avec des détails dont il est à peine besoin de noter l'invraisemblance. Il reste de son récit que Paul se décida à faire appel à la qualité de citoyen romain, qu'il n'a jamais invoquée qu'à la dernière extrémité, si l'on peut se fier au témoignage des *Actes* ; il fut alors relâché, à condition de quitter la ville avec son escorte.

Traversant seulement Amphipolis et Apollonie, Paul alla fonder la seconde de ses grandes églises helléniques à Thessalonique. Il y convertit *quelques Juifs* et *beau-*

(1) *Actes*, XVI, 10.

coup de ces Hellènes qu'on appelait les craignant-Dieu. Une émeute soulevée par les Juifs l'oblige à fuir de nuit, et des amis dévoués le conduisent à Bérée, où les membres de la synagogue se montrent « plus généreux » que ceux de Thessalonique. Mais des Juifs thessaloniciens viennent bientôt troubler la paix ; laissant sur place Silas et Timothée, Paul se rend à Athènes, et y prononce son discours à l'Aréopage (1).

Paul, à Athènes, échoue ; à peine a-t-il converti quelques personnes. Une meilleure chance l'attend à Corinthe, dans l'opulente métropole de la province d'Achaïe ; le christianisme primitif a formé ses premiers noyaux dans les grandes cités commerçantes et populeuses. A Corinthe, Paul rencontre Aquila et Priscille, chassés d'Italie par un décret de Claude. Il y demeure un an et demi ; il s'en éloigne un certain temps après (2) la scène fameuse de la plainte portée par les Juifs au tribunal de Gallion. C'est ici le lieu d'utiliser les maigres renseignements historiques qui nous permettent au moins d'établir un jalon dans la chronologie de la vie de Paul.

Paul Orose, au livre VII de son *Histoire*, fixe à la neuvième année du règne de Claude l'expulsion des Juifs de Rome par l'empereur. D'autre part, une inscription de Delphes, publiée par M. Émile Bourguet (3) détermine approximativement la date du proconsulat de Gallion. Gallion était certainement en fonction au printemps de 52 ; il reste incertain s'il venait d'y entrer, ou s'il était au terme de son mandat ; dans la première hypothèse, qui s'accorde peut-être mieux avec la rencontre

(1) *Actes*, XVI, 11-XVII.

(2) *Actes*, XVIII.

(3) Dans sa thèse latine : *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis capita duo*, Montpellier, 1917. Cf. BABUT, *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 1911, p. 139 ; BRASSAC, *Revue biblique*, 1913, p. 207 ; GOGUEL, p. 101 et suiv. ; et JACQUIER, dans sa toute récente édition des *Actes*, au chapitre XVIII.

que fit Paul d'Aquila et de Priscille, le séjour à Corinthe serait de 50-51 ; dans la seconde, de 51-52.

Revenant en arrière, il nous faut alors estimer le temps qui a pu être nécessaire à Paul pour accomplir son trajet d'Antioche en Achaïe. On peut croire vraisemblable, avec Renan (1), que ce temps n'a guère été moins long que le séjour à Corinthe. Paul serait donc parti d'Antioche au cours de l'année 48 ou au cours de l'année 49. Le voyage à Jérusalem, pendant lequel fut discuté le différend entre Paul et les judaïsants, serait de fin 47 ou fin 48 ; la première mission, de 45 environ ; le premier voyage à Jérusalem, après la conversion, antérieur de quatorze ans au second, de 33 ou 34 ; la conversion, antérieure elle-même de trois ans au premier voyage, de 30 ou 31, ce qui peut se concilier avec la date de la mort de Jésus, si, comme on le croit généralement, la date de sa naissance doit être reportée avant notre ère, et si, comme il est probable, le martyre d'Étienne et l'envoi de Paul à Damas ne furent pas eux-mêmes très postérieurs à la mort de Jésus (2). A propos de l'exécution d'Étienne les *Actes* qualifient Paul de νεανίας ; il pouvait donc avoir de 20 à 25 ans, ce qui placerait sa naissance entre 5 et 10 après Jésus-Christ.

Ayant terminé brillamment cette seconde mission assez mal commencée, Paul retourna en Syrie. Il partit de Cenchrées, port de Corinthe, avec Priscille et Aquila (3),

(1) *Saint Paul*, p. 269 ; Renan estime à trois ans la durée totale de la seconde mission.

(2) Je n'ai voulu me servir d'aucune autre donnée que de celle qui provient d'un document authentique : la lettre de Claude à Gallion. Mon calcul suppose que les 14 ans d'intervalle, dont parle Paul, ont pour termes opposés le premier et le second voyage, non la conversion et le second voyage ; c'est, je l'ai dit déjà, le seul sens que favorise le contexte. Il reste approximatif ; car les nombres *trois ans*, *quatorze ans* peuvent être des chiffres ronds. Si l'on veut voir à quel point diffèrent les hypothèses, même depuis que l'inscription de Delphes a fourni un repère, qu'on lise le tableau comparatif des systèmes les plus récents dressé par JACQUIER, *Actes des Apôtres*, p. CCIV.

(3) La phrase relative à ce départ (XVIII, 18) est très discutée ;

et se rendit à Éphèse, où il prit contact avec la synagogue, mais ne demeura que peu de temps. Il était pressé de revenir à Césarée, et de là à Antioche, où il séjourna quelque temps (*Actes*, XVIII, 23). Il alla ensuite inspecter les Églises de Galatie et de Phrygie : c'est seulement de cette façon indirecte que l'auteur des *Actes* nous apprend qu'il y en avait fondé. Vient alors l'épisode, si instructif et si énigmatique (1), de l'Alexandrin Apollos.

Le chapitre XIX dit très vaguement que, tandis qu'Apollos était à Corinthe, Paul parcourut les *régions orientales* et aboutit à Éphèse, où il trouva ces douze disciples qui, comme Apollos, ignoraient l'Esprit. Le séjour de Paul à Éphèse dura deux ans et trois mois.

Le récit de l'auteur des *Actes* sur la fin de ce séjour n'est pas d'une clarté parfaite. Paul se propose de retourner en Europe, puis, de là, à Jérusalem, et il envoie en Macédoine Timothée et Éraste. Lui-même, cependant, reste *en Asie*, étendant sans doute sa propagande aux alentours d'Éphèse. L'émeute suscitée par les orfèvres l'oblige à fuir ; il exécute alors son voyage en Macédoine et en Achaïe, où il reste trois mois. Redoutant, au moment où il veut rentrer en Syrie, les manœuvres des Juifs (*Actes*, XX, 3), il renonce à ce trajet par mer, et se met en route par la Macédoine, accompagné par un

est-ce Paul ou Aquila *qui a fait un vœu* ? Je crois que c'est Aquila, non que les mots Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας ne puissent être considérés comme une parenthèse et que l'on ne puisse rapporter κειράμενος à Paul ; mais il faut noter que Luc, qui, au verset 2, nommait tout naturellement le mari avant la femme, adopte ici l'ordre inverse, sans doute pour pouvoir rattacher plus aisément κειράμενος à Ἀκύλας ; du reste, si le vœu était de Paul et avait quelque rapport avec l'affaire des Nazirs, Luc l'aurait signalé.

(1) Instructif, parce que seul il nous fait connaître la propagation du christianisme jusqu'à Alexandrie, et l'existence de chrétiens qui ne connaissent que le baptême de Jean, c'est-à-dire un baptême non accompagné du don de l'Esprit. Cela ne veut pas dire qu'ils ignorent Jésus et son enseignement ; ce qu'ils ignorent, ainsi qu'Apollos, c'est ce que le récit de l'auteur des *Actes*, en son commencement, a de nouveau : la *Pentecôte*, etc.

groupe de Macédoniens et quelques autres. Ces disciples, prenant l'avance, arrivent avant lui à Troas. Lui-même, avec Luc qu'il a retrouvé à Philippes, après la fête des Azymes, les rejoint cinq jours après. Tout ce monde demeure sept jours à Troas, puis un groupe dont fait partie Luc part cette fois le premier, par mer, tandis que Paul gagne Assos par voie de terre. On navigue ensuite de compagnie par Mytilène, Chios, Samos, Milet. Parti de Macédoine à Pâques, Paul désirait être à Jérusalem pour la Pentecôte.

A Milet, il convoque les presbytres d'Éphèse (1), et leur adresse des instructions qui ressemblent fort à des adieux. Le voyage recommence par mer, avec pour étapes Cos, Rhodes, Patara, Tyr, où l'on reste sept jours, et où Paul est prévenu qu'il y a danger pour lui à pousser jusqu'à Jérusalem. Un peu plus loin, à Ptolémaïs, on s'arrête un jour, et à Césarée, où l'on est reçu par l'Évangéliste Philippe et ses quatre filles, le prophète Agabus signifie à l'Apôtre, par un geste symbolique imité des anciens voyants d'Israël, qu'il sera jeté en prison. Paul, qui ne se dissimulait pas lui-même le péril, se déclare prêt à tout subir pour le nom de Jésus.

De Césarée, Paul se dirige donc vers la ville sainte. Quel était le but de ce voyage, poursuivi avec tant d'obstination, malgré ceux qui essayaient de l'empêcher ? D'abord de remettre à l'Église de Jérusalem le produit d'une collecte, pour laquelle les *Épîtres* de Paul montrent qu'il avait dépensé un grand zèle, et dont l'auteur des *Actes* parle moins volontiers (2). Mais le récit laisse entrevoir qu'il entendait aussi se défendre contre les accusations que les judaïsants intransigeants ne se lassaient pas de porter contre lui. En effet, son premier soin, dès son arrivée, est d'exposer « à Jacques et à tous les

(1) Il n'est pas surprenant qu'après l'émeute d'Éphèse, il évite d'y retourner.

(2) Ce qui est à noter, sans qu'il faille tirer de ce fait toutes les conséquences qu'en tire, par exemple, M. Loisy.

presbytres, en détail, ce que Dieu avait fait parmi les Gentils par son ministère (1) ». Or, ceux-ci, au témoignage des *Actes* dont l'auteur est expert à estomper les contours, « glorifient Dieu »; mais ils n'en invitent pas moins Paul à prendre une mesure que Luc, quoi qu'on en ait dit, explique de façon très intelligible, du moins quant à son objet ; car les procédés d'exécution — qu'il suppose connus de ses lecteurs — sont tout à fait obscurs pour nous. Il s'agit de rassurer les chrétiens judaïsants, qui sans cesse entendent dire par les pèlerins venus à Jérusalem que « Paul enseigne à tous les Juifs établis parmi les Gentils l'apostasie de Moïse, en leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas observer les coutumes ». Comment les apaiser, sinon en leur donnant une preuve matérielle que Paul « observe lui-même les coutumes ? » Comment Paul donnerait-il cette preuve sans courir un risque, celui de signaler sa présence à des ennemis plus dangereux encore que les chrétiens judaïsants, aux Juifs, ennemis mortels des chrétiens ? Paul s'expose à un double danger : celui de ne pas convaincre, quoi qu'il fasse, les chrétiens judaïsants, et celui d'être contraint, pour tenter la meilleure chance de les convaincre, de s'exposer à la fureur des Juifs orthodoxes. Cela explique son angoisse et celle de ses amis ; cela explique aussi les événements qui vont suivre.

L'épreuve imposée à Paul et acceptée par lui, dans cet esprit de conciliation dont il a témoigné plus d'une fois, avec une sagesse d'autant plus méritoire qu'elle était plus contraire à son tempérament, consistait à s'associer au vœu de quatre nazirs, et à payer les frais des rites qui devaient marquer l'achèvement de ce vœu (2). Pour cela, il est obligé d'entrer dans le temple, et de faire une déclaration aux autorités qui l'administrent. Ces pre-

(1) XXI, 18-19.

(2) Nous ignorons presque tout du *nazirat*. Ce que nous apprend Josèphe (*Guerre jud.*, 11, 15 ; *Antiquit.*, XIX, 6) est fort maigre.

mières démarches s'accomplissent sans difficulté, mais, au moment où l'épreuve, qui avait duré sept jours, va prendre fin, des Juifs d'Éphèse, de cette ville où avait eu lieu l'émeute de Démétrius, où Paul nous dit « avoir combattu contre les bêtes » (1), et où il n'a pas osé reparaître naguère, le reconnaissent dans le temple, et provoquent aussitôt un tumulte, en alléguant — sans preuve — que Paul y avait introduit un Gentil, Trophime. Tout ce que nous savons par le Nouveau Testament ou par Josèphe de l'état d'esprit des Juifs de Jérusalem dans la période qui a précédé la prise et la destruction de la ville, nous permet de concevoir aisément quelle furieuse émotion dut s'emparer de ces fanatiques (2). Rien d'étrange, quoi qu'on en dise, dans la manière dont elle se manifeste. Les Juifs chassent Paul hors du temple, et les autorités font fermer les portes. Le tribun est prévenu, arrive à temps pour arracher Paul à ceux qui le frappent, lui fait mettre les menottes, et commence à l'interroger. Pendant ce temps, le tumulte continue, si confus et si violent que le tribun commande d'emmener Paul au poste. Quand Paul arrive aux degrés (3), la foule bouscule si fortement l'escorte qu'il « est en quelque sorte porté par les soldats ». Quand on est devant le poste, Paul, qui se sent sauvé, demande l'autorisation de dire un mot ; un court dialogue — que Luc a restitué librement (4) — s'engage entre lui et le tribun, et il déclare sa nationalité. Il demande et obtient la permission de parler au peuple.

Tout ce récit, malgré quelques difficultés de détail, est si vivant qu'il donne l'impression de provenir, en der-

(1) Expression sans doute métaphorique. Nous ne savons pas plus ce qu'elle vise que nous ne connaissons tant d'autres épreuves énumérées par Paul dans le fameux morceau *II Corinth.*, XI, 23 et suiv.

(2) « Tout est bouleversé dans Jérusalem », disent les *Actes* (XXI, 31).

(3) Ce sont les degrés de la *tour Antonia*.

(4) Car, pas plus que le grand discours qui suit, il n'a pu être noté, dans un tel tumulte.

nière analyse, d'un témoin oculaire. Certes, dans cette confusion, le discours de Paul n'a pu être textuellement recueilli. Luc l'a refait, comme il a refait le discours à l'Aréopage et tant d'autres, avec beaucoup d'habileté. Il a voulu qu'il nous représentât ce qu'avait pu être une *apologie* de Paul devant des Juifs, comme le discours à l'Aréopage est destiné à nous faire comprendre ce que pouvait être sa prédication aux Gentils. Il n'est pas bien sûr que Paul ait été interrompu au moment où il raconte qu'il a eu une vision dans le temple, et que Jésus lui a dit : « Va, je t'envoie aux Gentils. » Mais il est sûr que c'est là ce qui aurait provoqué plus que tout, dans un discours réel, la fureur des Juifs.

Paul, ainsi qu'il en a coutume, ne révèle qu'au moment où l'on va le flageller son titre de citoyen romain. Est-il impossible de concevoir que le tribun le lendemain ait provoqué une séance du sanhédrin, pour un premier interrogatoire de Paul ? En tout cas, il est tout à fait arbitraire de considérer comme une pure invention le complot des sicaires, qui est si bien en harmonie avec tout ce que l'histoire nous apprend du fanatisme juif. Que, pour traverser la Judée, toujours frémissante sous la domination romaine, le tribun ait jugé prudent de donner à Paul une forte escorte, c'est encore conforme à toutes les vraisemblances. La *Lettre* de Claudius Lysias est, selon toute probabilité, de la composition de Luc, mais représente assez bien ce que le tribun a pu écrire.

La séance à Césarée, où le grand-prêtre, par l'organe de l'orateur Tertullus, accuse Paul devant Félix, correspond certainement à une réalité ; la défense de Paul, ainsi que le discours de Tertullus, doivent être jugés dans le même esprit que la *Lettre* de Lysias. Il n'y a rien de plus naturel que la curiosité de la Juive Drusilla, femme de Félix, et de Félix lui-même, ni, d'après tout ce que nous savons de ce dernier, que l'espoir conçu par lui de tirer profit de la libération de Paul, en la mettant à prix.

Nous arrivons au second moment où il convient de chercher un point de repère chronologique. Le remplacement de Félix par Festus est daté dans la *Chronique* d'Eusèbe (1). La date donnée dans la recension arménienne est la quatorzième année de Claude, qui correspond à 54 ; elle paraît erronée, puisqu'Eusèbe lui-même, dans son *Histoire* (II, 22, 1), dit que Festus fut donné pour successeur à Félix *par Néron*. Dans l'adaptation de la *Chronique* par saint Jérôme, la date donnée (2) est la seconde année de Néron, qui va du 13 octobre 55 au 13 octobre 56. Si cette date est exacte, la captivité de Paul à Césarée ayant duré deux ans, son arrestation à Jérusalem serait de 53/54. Il y aurait alors lieu, dans l'incertitude qui subsiste sur l'entrée en fonction de Gallion, de préférer, jusqu'à plus ample informé, la date la plus ancienne ; car si Paul n'avait quitté Corinthe qu'au commencement de 52, il deviendrait assez difficile de placer entre ce départ et son arrestation tous les événements intermédiaires.

Les derniers chapitres des *Actes* mentionnent que Festus essaya d'abord de décider Paul à se laisser reconduire à Jérusalem pour y être jugé par le sanhédrin. Il est singulièrement arbitraire de nier qu'un nouveau gouverneur, désireux de se débarrasser d'une affaire ennuyeuse qui lui avait été léguée par son prédécesseur, ait essayé ce moyen, quoiqu'il n'eût pas grande chance de succès. L'idée de présenter ce captif gênant à Agrippa et à Bérénice n'est pas non plus bien extraordinaire ; on

(1) Edition SCHŒNE, p. 152.

(2) Il y a contre la date d'Eusèbe une objection ; c'est que TACITE (*Annales*, XIII, 14-15) dit que Pallas, frère de Félix, tomba en disgrâce en février 55, et que Josèphe (*Antiquit.*, xx, 8-9) dit que Félix, *après son rappel*, obtint son pardon de Néron, par l'influence de Pallas. Sur ces difficultés, cf. HARNACK, *Chronologie*, I, 233 et suiv. ; et GOGUEL, p. 107 et suiv. Il faut avouer que, même en reculant autant qu'on peut le proconsulat de Gallion en un sens, et, en sens inverse, le rappel de Félix, l'intervalle entre les deux termes reste court pour tout ce qui le remplit.

devrait plutôt s'étonner que Festus ne l'eût pas eue. Finalement Paul fait appel à César ; il est envoyé à Rome, et pendant deux ans il y demeure dans les conditions que les Romains appelaient la *custodia libera*, « aux arrêts » dans un logement particulier, mais libre de recevoir qui lui plaît, et prêchant sa foi. C'est sur ces mots, on le sait, que l'auteur des *Actes* termine brusquement son récit.

Si Eusèbe nous a donné exactement la date du rappel de Félix, nous pouvons donc suivre exactement la trace de Paul jusqu'en 57/58. La date de sa mort est extrêmement difficile à fixer (1). A-t-il été martyrisé au terme des deux ans de sa captivité à Rome, et est-ce pour cela que Luc a clos son récit d'une manière si surprenante ? A-t-il au contraire été remis en liberté, et n'a-t-il été condamné que plus tard, après une seconde captivité ?

« Je désire depuis longtemps aller chez vous, pour aller de là en Espagne », avait dit Paul aux Romains (2), dans l'admirable lettre qu'il leur avait écrite. Lorsqu'à la fin du Iᵉʳ siècle, Clément, écrivant aux Corinthiens au nom de l'Église romaine, leur dit que Paul « étant allé jusqu'au terme du couchant, et ayant témoigné devant les magistrats, finit ainsi sa vie » (3), l'explication la plus naturelle de ces mots est que le *terme du couchant* désigne l'Espagne. Le *Canon de Muratori* (4) paraît connaître la même tradition, quand il dit que Luc dans les *Actes* n'a rapporté que ce qu'il a vu, et que c'est pourquoi il n'a parlé ni de la passion de Pierre, ni du départ de Paul pour l'Espagne. On a pu arguer du ton de confiance que semble respirer parfois l'*Épître aux Philippiens* pour trouver de la vraisemblance à l'opinion que Paul vit se terminer heureusement pour lui sa première captivité. Enfin les *Épîtres* dites *Pastorales* ne se logent aisément

(1) Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 64.
(2) xv, 24 et 28.
(3) *I. Clem.*, 5, 7.
(4) Ligne 38.

dans une biographie de Paul que si l'on admet cette opinion.

Harnack, en particulier, l'a admise (1). Il est de ceux qui pensent que Paul, comme Pierre, périt en juillet 64, après l'incendie de Rome, sous Néron. Mais le témoignage sur lequel il s'appuie, celui de Clément (*ibid.*, VI), est fort loin de le prouver avec une clarté irréfutable. D'autre part l'authenticité des *Épîtres pastorales* est — on le verra plus bas — pour le moins douteuse. Une critique prudente ne se croira pas autorisée à nier la possibilité d'une seconde captivité, mais elle se gardera tout autant de considérer comme démontré que Paul, remis en liberté après deux ans de séjour à Rome, périt dans la persécution de Néron (2).

Eusèbe, dans la *Chronique*, place seulement en 68 la mort de Pierre et celle de Paul, mais il les mentionne toutes deux comme causées par la persécution de Néron, et le témoignage de Tacite (3) ne permet pas de douter que celle-ci ne soit de juillet 64.

Nous devons donc avouer qu'historiquement parlant nous ne savons rien sur les circonstances ni sur l'époque de la mort de Paul ; nous ignorons si elle fut contemporaine de celle de Pierre. « La tradition, qui oublia bientôt la multitude des martyrs de l'an 64, rapprocha les deux Apôtres, et voulut qu'ils fussent morts non seulement la même année, mais le même jour (4) ».

(1) Notamment, II, 24.

(2) *Chronologie*, I¹, p. 240 et suiv.

(3) *Annales*, XV, 38, 44, 52. Il se peut (cf. Harnack, *ib.*, p. 241) que l'erreur d'Eusèbe soit en relation avec la tradition du séjour de Pierre à Rome pendant vingt-cinq ans.

(4) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 64.

CHAPITRE II

ANALYSE, AUTHENTICITÉ ET DATE DES ÉPITRES DE SAINT PAUL

Saint Paul a écrit quatorze *Épîtres*, ou du moins il nous en est parvenu quatorze sous son nom, en ne tenant pas compte de l'*Ép. aux Hébreux*, sur l'origine de laquelle l'ancienne Église a varié. La critique moderne, précisément parce qu'elle a mis le témoignage de Paul au-dessus de tous les autres, parce que ses écrits sont dans le Nouveau Testament les seuls dont l'auteur apparaisse à la pleine lumière de l'histoire, s'est vue obligée d'examiner de très près les titres de ces *Épîtres* à l'authenticité. Elle a commencé par des excès manifestes, avec l'école de Tübingen. Baur ne reconnaissait plus comme provenant de Paul que les quatre grandes *Épîtres* : *Romains*, *Galates*, *I et II Corinthiens*. Nous sommes loin, Dieu merci ! de ces fantaisies. Le débat ne porte plus guère actuellement que sur l'*Ép. aux Éphésiens* et les *Épîtres à Tite et à Timothée*. Nous allons analyser successivement chaque Épître, en suivant l'ordre chronologique, qu'il est assez aisé d'établir ; nous examinerons aussi pour chacune l'authenticité et justifierons la date proposée.

1° LES DEUX ÉPITRES AUX THESSALONICIENS

Bibliographie. — Commentaires de : Wohlenberg (dans le Commentaire de Zahn), Leipzig, 1908 ; de E. von Dobschütz, dans celui de Meyer, 7e éd., Gœttingen, 1909 ; — de J.-E. Frame, Édimbourg, 1912 ; — de M. Dibelius (dans le Commentaire de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de F.-I.-M. Vosté, Paris, 1917

(en latin) ; — de GOGUEL, *Introduction*, tome IV, chapitre VII, Paris, 1925-6. — JACQUIER, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, tome I, 10e édition, Paris, 1925. — W. WREDE, *Die Echtheit des IIen Thessalonicherbriefs untersucht* (*Texte und Untersuchungen*, XXIV, 2, Leipzig, 1903). — J. WRZOL, *Die Echtheit des IIen Thessalonicherbriefs*, Fribourg-en-Brisgau, 1916. — W. HADÖRN, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionreise des Paulus*, Gütersloh, 1919. — A. HARNACK, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs*, Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin, 1910.

Nous avons vu comment Paul, avec Silas, chassé de Philippes, s'était rendu à Thessalonique, la Salonique actuelle. Il y prêcha trois sabbats à la synagogue, et gagna quelques Juifs avec *une grande foule* d'Hellènes vénérant Dieu ; mais une émeute vint les assaillir à la porte de leur hôte Jason ; on les traîna devant les *politarques* ; ceux-ci ayant reçu satisfaction (1) de Jason et des autres (Thessaloniciens), ils furent remis en liberté. Toutefois ils crurent prudent de s'en aller de nuit à Bérée.

C'est pendant son séjour à Corinthe, non pas tout à fait au début, mais après que Silas et Timothée l'eurent rejoint (*Actes*, XVIII, 5), que Paul écrivit à l'Église de Thessalonique sa première lettre, dont l'authenticité n'est aujourd'hui contestée par personne. Cette lettre est écrite par « Paul et ses deux compagnons Silvain et Timothée à l'Église des Thessaloniciens en Dieu le père et le Seigneur Jésus-Christ. Grâce à vous et paix ». Telle est la suscription, beaucoup plus brève et simple que dans nombre de lettres postérieures. Paul fait d'abord un éloge des chrétiens de Thessalonique, de leur foi, de leur charité, de leur espérance constante en « notre Seigneur Jésus-Christ devant Dieu notre père » ; ils sont un exemple pour tous les fidèles de Macédonie et d'Achaïe, que dis-je ? de tous pays. Ils se sont détournés des idoles — nous avons vu que, selon les *Actes*, la majorité était composée

(1) C'est un *latinisme*, qui signifie peut-être que les politarques ont été payés.

de Gentils — pour servir le Dieu vivant et véritable, et attendre son fils, venant des Cieux, ce fils qu'il a réveillé de chez les morts, Jésus qui nous délivre de la colère future (ch. I). C'est ensuite un rappel des épreuves subies par les missionnaires à Philippes, de leur prédication à Thessalonique, et du soin qu'ils ont pris de n'y être à charge à personne. Ils ont apporté à ceux qui constituent aujourd'hui l'Église non la parole des hommes, mais celle de Dieu; et ces nouveaux chrétiens sont devenus les imitateurs des Églises de Judée ; ils ont souffert, de la part de leurs compatriotes, autant que celles-là de la part des Juifs, de ces Juifs qui auraient voulu empêcher Paul et ses compagnons de porter le salut aux Gentils, et qui précipitent ainsi la vengeance qui leur est réservée. Paul aurait voulu, plus d'une fois, aller les revoir ; il ne l'a pas pu. Ils seront sa gloire auprès de Jésus-Christ quand il reparaîtra. A sa place, demeurant seul (1) à Athènes, il leur a envoyé Timothée pour les réconforter. Timothée revenu lui a rendu d'eux bon témoignage, et il prie Dieu et le Seigneur Jésus de développer encore leurs progrès dans la foi (ch. III).

Ces effusions remplissent la moitié de la lettre ; la seconde contient des instructions : d'abord la recommandation de garder la chasteté, recommandation si nécessaire parmi ces Gentils « qui ne connaissent pas Dieu » (2). Quant à la fraternité, Paul sait que les Thessaloniciens obéissent au précepte de s'aimer les uns les autres et n'ont pas besoin qu'on le leur rappelle. Il ne croit pas inutile, au contraire, de les inviter au travail : il veut qu'ils sachent ainsi se faire respecter de ceux qui sont hors de l'Église. Vient ensuite le morceau qui paraît le principal objet de la lettre (3). Il s'agit de l'inquiétude qui s'est

(1) Ou seul avec Silas. Mais, malgré le pluriel, malgré le titre de la suscription, il semble bien qu'on n'entende plus ici que Paul.

(2) Le verset 6 est obscur ; mais le verset 7 montre qu'il s'agit encore de la chasteté, non de l'avarice.

(3) IV, 13 et suiv.

éveillée dans l'esprit des Thessaloniciens, au sujet de ceux qui parmi eux sont morts, depuis le départ de Paul. « Ne vous chagrinez pas, comme les autres qui n'ont pas d'espérance ; car, si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, pareillement Dieu, par le moyen de Jésus, emmènera avec lui ceux qui se sont endormis. Car nous vous disons ceci en la parole du Seigneur : nous, les vivants qui subsistons jusqu'à la venue du Seigneur, nous n'irons pas plus vite que ceux qui se sont endormis ; le Seigneur lui-même descendra du ciel au signal donné, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, et ceux qui sont morts en Christ ressusciteront d'abord, puis nous, les vivants qui subsistons, en même temps qu'eux, nous serons ravis dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, à travers les airs ; et ainsi de toutes façons nous serons avec le Seigneur ». Curieux témoignage de l'espoir passionné avec lequel la première génération chrétienne attendait, comme un événement imminent, le retour du Sauveur et la fin de ce monde ! Mais déjà de hauts esprits comme celui de Paul, pour tant qu'il semble, dans le morceau que nous venons de citer, partager cette opinion, sentaient la nécessité d'en modérer l'impatience ; nécessité dont témoignent aussi les paroles que les Évangélistes ont mises dans la bouche même du Seigneur et que Paul ici manifestement rappelle. « Le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit ». Veillons et jeûnons, revêtons la cuirasse de la foi, et de la charité ; ayons pour casque l'espérance du salut. Jésus-Christ est mort pour nous ; redites-le les uns aux autres (1).

La fin de la lettre indique clairement que Paul donnait une organisation régulière aux Églises qu'il fondait ; elle incite les Thessaloniciens à écouter « ceux qui les président » (2). L'appel à la charité, à la joie, à la prière, à l'action de grâces, l'invitation « à ne pas éteindre l'Es-

(1) v, 1-11.
(2) *Ib.*, 12.

prit, à ne pas ruiner les prophéties », avec le conseil cependant de savoir distinguer en ces matières le bon du mauvais, une prière au Dieu de paix terminent la lettre proprement dite. Une sorte de post-scriptum demande des prières pour les auteurs et prescrit de la faire lire à tous les frères. Une doxologie très simple termine le tout : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ avec vous ! »

La seconde épître aux Thessaloniciens a beaucoup plus occupé la critique que la première ; l'authenticité en est aujourd'hui assez sérieusement contestée : on discute, quand on la juge authentique, si l'ordre qui lui est assigné par rapport à l'autre est bien conforme à la réalité.

La suscription de la seconde lettre est pareille à celle de la première, avec un peu plus de développement : « Paul, Silvain et Timothée à l'Église de Thessalonique, en Dieu notre père et en le Seigneur Jésus-Christ. Grâce à vous et paix de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ ». La première partie et la dernière sont pleines d'effusions et de recommandations analogues à celles de la précédente, avec quelques différences. Il est reparlé des épreuves de l'Église, et il en est parlé au présent, non au passé, comme dans la première lettre. Entre l'introduction (ch. I) et le développement final (II, 13 et III), se trouve un morceau relatif à l'imminence de la parousie ; ce morceau est, comme celui auquel il correspond dans la première lettre, le morceau essentiel dans celle-ci. Il n'y est plus question des fidèles morts récemment et de leur sort, comparativement à celui des chrétiens qui survivent jusqu'au jugement ; il s'agit uniquement de la date du jour du Seigneur. « Nous nous adressons à vous, frères, au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, afin que vous ne soyez pas troublés à la légère et émus, ni par quelque esprit (1), ni par quelque discours, ni par quelque lettre

(1) C'est-à-dire : par quelque inspiration.

comme venue de nous, à la pensée que le jour du Seigneur est là ». La condition pour que l'on puisse croire à cette imminence est que se soit révélé « l'homme d'impiété, le fils de la perdition, l'adversaire », qui s'établira lui-même dans le temple de Dieu et se donnera pour Dieu. Voilà ce que Paul, quand il était parmi eux, leur a déjà répété. A la révélation de l'Antéchrist (1), il y a un obstacle. Déjà le mystère d'impiété est en travail ; il faut seulement attendre que l'*empêcheur* ait disparu. Alors se révèlera l'injuste, que le Seigneur Jésus fera périr du souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par la manifestation de sa venue ; cet impie, « dont la venue est le produit de l'action de Satan, en toute puissance, en signes et prodiges de mensonge, en toute tromperie d'injustice pour ceux qui vont à leur perte, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur envoie la force de l'erreur qui les fait croire au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité et ont approuvé l'injustice (2) ».

Il faut remarquer, outre le verset 15 du même chapitre où Paul invite les fidèles « à conserver les traditions qui leur ont été enseignées soit par la parole soit par une lettre de nous », les versets 1-2 du chapitre III, où la demande que leur fait Paul, dans la première lettre, de prier pour lui, est développée et motivée par les difficultés qu'il rencontre de la part des méchants avec lesquels il est en conflit ; enfin toute la fin de ce même chapitre (6-16) où est reprise l'exhortation au travail, en termes plus précis et plus énergiques. « Quand nous étions parmi vous, nous vous prescrivions ceci : si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Paul réclame aussi la stricte obéissance à sa lettre : « Si quelqu'un n'obéit pas à notre parole transmise par la lettre, notez-le, n'ayez pas de rapport avec lui, afin qu'il change ;

(1) Le mot n'est pas dans la lettre ; je l'emploie pour simplifier.
(2) II, 9-12.

et ne le tenez pas pour ennemi, mais réprimandez-le comme un frère (1) ». Enfin la phrase finale garantit l'authenticité de la lettre. « La salutation est de ma propre main, à moi, Paul, signe que je mets à toute lettre ; voilà comment j'écris ». Suit la doxologie.

Si tout cela est bien de Paul, on doit le croire *postérieur* à la première lettre. S'il est parlé des épreuves de l'Église de Thessalonique au présent et non au passé, ce peut être que, provisoirement interrompues quand Paul l'écrivait, elles ont repris aussitôt après. Les deux morceaux sur le retour du Christ, dans l'une et l'autre Épître, sont différents, mais non contradictoires ; ce n'est pas la même question que Paul cherche à résoudre dans l'un et dans l'autre. Le principal motif qu'un esprit défiant puisse avoir de soupçonner l'authenticité est dans les deux passages où l'auteur met en garde les lecteurs contre *une fausse lettre*, et l'insistance avec laquelle à la fin est proclamée l'authenticité de celle-ci. On pourrait imaginer qu'un faussaire, désireux de ruiner le crédit de la première lettre, eût écrit ces deux phrases ; en ce cas, l'objet de la seconde ne pourrait guère être que de protester contre ce qui dans la première, malgré la réserve de principe sur l'ignorance où nous sommes du moment où se produit la parousie, la laisse apercevoir comme imminente ; mais ici même l'auteur tout en parlant de la nécessité que disparaisse « l'empêcheur » (2), nous dit que déjà « le mystère d'iniquité est en travail ». Il ne s'agissait donc que d'une nuance, et il faudrait admettre aussi que la fraude n'a pas été tardive, qu'elle a été commise par un contemporain de Paul. En ce cas, il est bien malaisé de comprendre le rapport étroit

(1) Il est clair que l'exhortation au travail et l'instruction sur la *parousie* sont en relation étroite ; les Thessaloniciens paresseux, quoique Paul ne le dise pas expressément, devaient alléguer qu'il n'était pas besoin de travailler quand la fin du monde était si proche.

(2) Aucune des hypothèses faites pour expliquer ce que peut être « l'empêcheur » n'est bien satisfaisante.

que présentent, dans tant d'expressions et même de phrases communes, les deux lettres ; ce rapport serait plus aisément intelligible, si au contraire le faux avait été commis à une époque plus éloignée.

En somme, bien que le problème ne soit pas entièrement éclairci, il paraît plus probable que la seconde lettre est authentique. L'hypothèse de Harnack (1) que l'une des deux a été adressée à la fraction païenne de l'Église de Thessalonique, l'autre à la fraction judéo-chrétienne, ne répond ni au contenu des deux lettres, ni à ce que les *Actes* nous apprennent de la formation de cette Église, où les Juifs d'origine ont été trop peu nombreux pour former un groupe à part. Celle de M. Goguel (2) que la seconde lettre aurait pour destinataire l'Église de Bérée n'est pas mieux fondée.

Si elle est authentique, la seconde *Épître aux Thessaloniciens* nous apprend en tout cas que la fabrication de fausses lettres sous le nom d'un apôtre n'est pas une invention de la critique moderne, mais a été redoutée par Paul lui-même. Elle nous autorise donc à demander avec quelque exigence leurs titres aux *Épîtres* qui nous sont parvenues ; bien que la consécration officielle donnée à ces *Épîtres* par l'Église soit assurément une forte présomption en leur faveur, il se pourrait que des erreurs eussent été commises. Une lettre, comme celle dont il vient d'être question, qui ne présente rien de choquant pour l'orthodoxie, pourrait avoir été admise à tort, sans qu'il y eût à s'en étonner beaucoup. L'embarras où elle met aujourd'hui la critique la plus impartiale en est une preuve suffisante.

(1) Cf. la bibliographie.
(2) P. 335.

2° L'Épître aux Galates

Bibliographie. — Commentaires de Lighfoot, Londres, 2e édition, 1892 ; — Cornély, Paris, 1892 ; — Ramsay, 2e édition, Londres, 1910 ; — Loisy, Paris, 1916 ; — J.-M. Lagrange, Paris, 1918 ; — E. de Witt-Burton, Édimbourg, 1920 ; — Th. Zahn, 3e édition par Fr. Hauck, Leipzig, 1922 ; — Lietzmann, Tübingen, 2e édition, 1923.

Sur le sens du terme *Galates* : Mommsen, *Gesammelte Schriften*, III, 437. — Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefs*, Münster, 1908. — Ramsay, *The church in the Roman empire*, 3e édition, Londres, 1894. — V. Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs*, Ravensburg, 1900.

La suscription de l'*Épître aux Galates* indique, dès les premiers mots, que cette *Épître*, plus qu'aucune autre, aura le ton d'une polémique contre des adversaires qui reprochent à Paul son apostolat sans mandat : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts. » Paul s'associe ensuite tous les frères qui sont avec lui, et, l'adresse terminée, il entre en matière sans aucune précaution : « Je m'étonne que si rapidement vous fassiez défection à celui qui vous a appelés en la grâce du Christ, pour passer à un autre Évangile, quand il n'y en a pas d'autre ; si ce n'est que certaines gens vous troublent et veulent altérer l'Évangile du Christ. Mais même si c'était nous ou un ange du ciel qui vous évangélisât autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème ! » (1) Paul, en effet, n'a pas reçu son évangile d'un homme, mais de Jésus-Christ, par une révélation. Il raconte alors brièvement sa vie, dans le morceau dont nous avons fait plus haut usage : part qu'il a prise à la persécution ; sa conversion ; ses voyages à Jérusalem et ses rapports avec les Apôtres ;

(1) I, 6-8.

son conflit avec Pierre, à Antioche, quand « il lui résista face à face ». Ce dernier souvenir le conduit à proclamer que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais sauvé par la foi en Jésus-Christ. « Si je réédifie ce que j'ai détruit, je me constitue transgresseur. Je suis mort par la Loi à la Loi pour vivre à Dieu. J'ai été crucifié avec Christ ; ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; si je vis actuellement en la chair, je vis en la foi du fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi. Je ne veux pas déclarer nulle la grâce de Dieu ; car si la Justice est par la Loi, Christ est mort pour rien (1). »

Qui donc a fasciné les Galates ? Comment ont-ils pu oublier l'enseignement qu'ils avaient reçu et qui se résume dans la foi en Jésus crucifié ? La foi, et non la Loi justifie. Paul le prouve par le verset 6 du chapitre XV de la *Genèse* : « Abraham a cru en Dieu, et cela lui a été imputé à justice. » Les Gentils, justifiés par la foi, avaient été bénis en Abraham (2). Ceux qui sont sous la Loi sont maudits. Christ, par sa mort sur la croix, a pris sur lui cette malédiction et l'a effacée (3). Grâce à un raisonnement d'une extrême subtilité, Paul dérive le christianisme de la promesse faite à Abraham et cherche à concilier cette promesse, grosse, selon lui, de conséquences si imprévues, avec l'imposition de la Loi au peuple juif. Il explique d'abord que la promesse a été faite à Abraham et à *sa* semence, non à *ses* semences (4) ; ce singulier,

(1) II, 18-21.

(2) *Genèse*, XII, 3 ; XVIII, 18.

(3) *Deutéronome*, XXVII, 26 ; XXI, 23. Sur l'usage que Paul fait de ces textes, cf. les commentaires, notamment celui du Père Lagrange et celui de A. Loisy, en les corrigeant l'un par l'autre.

(4) L'interprétation de Paul ne vaut pas pour le texte hébreu, où le pluriel du mot rendu au singulier par σπέρμα ne peut s'entendre que de graines végétales, non de la postérité des hommes. En grec, au contraire, le pluriel σπέρματα s'emploie parfois en ce dernier sens, soit dans la langue classique (PLATON, *Lois*, 153, C), soit dans la langue judéo-hellénistique (IV *Macchabées*, XVIII, 11).

employé avec intention, s'applique au Christ. La Loi a servi de pédagogue, tandis que la foi nous fait fils de Dieu, et rend tous les hommes égaux : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femelle ; car tous vous n'êtes qu'un seul en Christ-Jésus (1). » Le chapitre IV contient aussi des vues très intéressantes : « Quand nous étions en bas âge, nous étions asservis aux éléments du monde ; mais, lorsque le temps fut accompli, Dieu a envoyé son fils unique, né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui sont sous la Loi, afin que nous recevions la qualité de fils. Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé en vos cœurs l'esprit de son fils, qui crie : Abba père. Tu n'es donc plus esclave, mais fils, et si tu es fils, tu hérites de Dieu. Autrefois, ignorant Dieu, vous avez été esclaves de ceux qui, par nature, ne sont pas dieux, et, maintenant que vous avez connu Dieu, ou plutôt que vous avez été connus par lui, comment pouvez-vous retourner à ces éléments faibles et pauvres, auxquels vous voulez de nouveau vous asservir ? Vous observez les jours et les mois et les saisons et les années. Je crains d'avoir vainement peiné pour vous (2). »

Paul rappelle que, quand il a évangélisé les Galates, il était malade et qu'ils lui ont montré alors une affection qui l'a d'autant plus touché : « Vous vous seriez arraché les yeux pour moi (3) ». Avec une tendresse infinie, il ajoute : « Mes enfants, vous que j'enfante de nouveau pour que Christ prenne sa forme en vous, je voudrais être bientôt auprès de vous et échanger ma parole avec vous ; car vous me désespérez (4). »

(1) III, 28.

(2) IV, 3-11. Les *éléments du monde*, qu'on sert en observant les jours avec les mois, sont des astres, les *chronocrators* de l'astrologie (Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 491) ; l'explication du P. Lagrange est inacceptable.

(3) IV, 15. Cela ne veut pas dire, comme on l'a parfois imaginé, que Paul souffrait d'une ophtalmie.

(4) IV, 20.

Revenant avec insistance à la Bible — ce qui, comme les développements précédents, semble indiquer non seulement que ses adversaires étaient des judaïsants, mais que les Églises de Galatie comptaient en majorité sinon des fidèles d'origine juive, du moins des gentils déjà judaïsants avant de devenir chrétiens et fort avancés dans la connaissance de l'Écriture — il explique allégoriquement l'origine différente des deux enfants d'Abraham : le fils de Sarah est le fils de la promesse, celui d'Agar, le fils de la chair ; tous deux représentent les deux Alliances. Aujourd'hui, le fils de la chair persécute celui de la promesse, mais cet esclave n'héritera pas avec le fils de la femme libre. Parlant à *ses enfants*, à des fidèles qu'il a évangélisés le premier, Paul, qui, dans d'autres milieux et en d'autres circonstances, a fait des concessions si opportunes et si graves, se montre très intransigeant : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien. J'atteste de nouveau à tout homme circoncis qu'il est un débiteur tenu d'accomplir toute la Loi. Vous avez été détachés du Christ, vous qui vous faites justifier par la Loi ; vous êtes déchus de la grâce. En Christ Jésus, ni la circoncision ni le prépuce ne signifient rien ; il n'y a que la foi, qui agit par la charité. » Avec une terrible ironie, il finit par souhaiter à ses adversaires d'être plus que circoncis, d'être mutilés (1).

Ayant répété sur tous les tons que le christianisme est *liberté*, Paul pouvait craindre d'être mal compris. C'est pourquoi il ne peut terminer sa lettre sans prévenir ce malentendu : « Seulement, ne faites pas de la liberté un encouragement pour la chair ; par la charité, soyez les esclaves les uns des autres. » C'est-à-dire, accomplissez le précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » — Vivez selon l'esprit et gardez-vous de donner satisfaction aux passions. Une belle énumération double met en antithèse les fruits de la chair et ceux de l'esprit ;

(1) Fin de IV ; V, 1-12.

« ceux qui sont du Christ-Jésus ont sacrifié la chair, avec ses désirs ». « Faisons le bien envers tous, et principalement envers ceux qui partagent notre foi (1). »

L'*Épître* contient ensuite une affirmation d'authenticité, dont les termes méritent d'être rapportés : « Voyez en quelles grandes lettres je vous écris de ma main (2) ». Mais Paul, bien qu'ayant terminé, ne peut s'empêcher de faire front encore une fois contre ses ennemis : « Même les circoncis n'observent pas la Loi ; ce qu'ils veulent, en vous faisant circoncire, c'est s'enorgueillir en votre chair. Moi, puissé-je ne pas m'enorgueillir d'autre chose que de la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde m'a été crucifié et moi au monde. Il n'y a plus de circoncision, ni de prépuce, mais une nouvelle création. A tous ceux qui marchent selon cette règle, paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu. Que désormais nul ne m'inflige de peine ; car je porte les stigmates du Christ (3) en mon corps. » Suit la doxologie.

Le sens du mot Galates et la date de l'Épître. — Quels sont les *Galates* auxquels Paul adresse cette *Épître* si curieuse ? L'opinion la plus naturelle est qu'il s'agit des habitants de la Galatie proprement dite, c'est-à-dire de la région qu'arrose le fleuve Halys, dont les villes principales sont Ancyre, Pessinonte, Tavium, et où était venue s'établir, au terme de leurs expéditions guerrières, une colonie de Gaulois, qui lui avait donné son nom. Les *Actes* (XVI, 6) signalent, au cours de la seconde mission,

(1) V, 24 ; VI, 10.

(2) Il est clair qu'il ne s'agit pas de toute la lettre, mais seulement du *post-scriptum*. Quant à l'emploi des grosses lettres, les inscriptions et les papyrus montrent qu'il était assez usité pour marquer l'importance d'un passage. Voir par exemple WILCKEN, *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, dans les *Abhandlungen der sæchsischen Gesellchaft der Wissenschaften*, tome 27.

(3) Ces *marques*, pareilles à celles d'un esclave, font de Paul un esclave du Christ. DEISSMANN (*Bibelstudien*, p. 270) a rapproché cette phrase d'un papyrus de Leyde, où le mot βαστάζω se retrouve, mais qui a un sens plus franchement *magique*.

le passage de Paul et de Silas à travers « la Phrygie et la région galatique ».

Il est vrai qu'ils ne mentionnent pas expressément la fondation d'Églises, et qu'on peut être légitimement surpris du silence gardé par Luc sur des communautés qui tenaient si fort au cœur de Paul. Comme la province romaine de Galatie, organisée en 25 avant Jésus-Christ, s'étendait vers le Sud jusqu'à la Lycaonie, la Pisidie, l'Isaurie, et comme les Églises de Lycaonie, fondées par Paul au cours de sa première mission, sont avec celles de Philippes et de Corinthe, celles pour lesquels Paul, d'après le témoignage des *Actes*, a éprouvé le plus profond attachement, on s'est demandé, au cours du siècle dernier, si les *Galates* de l'Épître n'étaient pas, en réalité, des *Lycaoniens*. Cette thèse a été notamment soutenue par le savant le plus versé dans l'histoire de l'Asie Mineure, W.-M. Ramsay (1), et elle a fait, pendant longtemps, d'assez nombreux adeptes ; elle en garde encore aujourd'hui. Elle est cependant moins en faveur, et, malgré ses aspects séduisants, elle prête à des objections sérieuses. L'extension du terme : *province de Galatie*, paraît, au premier abord, lui être favorable ; mais il est bien peu vraisemblable que Paul, pour désigner en particulier les habitants d'une des parties extrêmes de cette province, qui réunissait dans une unité factice des pays fort divers et des races différentes, se soit servi du mot *Galates*, dans son sens général et officiel. Si les *Actes* ne mentionnent pas, au chapitre XVI, la fondation d'églises dans la *Galatie* au sens restreint du mot, ils rapportent,

(1) La seule donnée traditionnelle est dans un de ces prologues bibliques auxquels dom de Bruyne (*Revue bénédictine*, 1917) a attribué une origine marcionite, récemment mise en doute par le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1926). L'auteur dit d'abord des Galates : « *Hi Galatæ sunt Græci* », ce qui est assurément impropre, mais s'applique mieux à la *Galatie* au sens strict, qui était fortement hellénisée, qu'à la Lycaonie ; du reste, l'auteur (ou celui qu'il copie) a voulu peut-être dire seulement : des *Gentils*. Il ajoute : « *Hos apostolus revocat ad fidem veritatis, scribens eis ab Epheso.* »

au chapitre XVIII (23), que, sa seconde mission terminée, après être passé à Éphèse, Césarée, Antioche et avoir séjourné un certain temps dans cette dernière ville, Paul « parcourut successivement la région galatique et la Phrygie, en fortifiant tous les disciples. » C'est la preuve que son premier passage dans le pays n'était pas demeuré sans résultats.

Paul parle dans son *Épître* de la maladie dont il a souffert quand il a évangélisé pour la *première fois* les Galates (IV, 13). L'Épître est donc postérieure à la seconde visite, et sans doute de peu, puisque, d'autre part, il se plaint de leur changement *rapide* (I, 6). Il y a une assez grande probabilité qu'elle a été écrite alors que Paul, retourné à Éphèse, y fit un assez long séjour, et au commencement de ce séjour, en 52 ou 53.

3° Les Épîtres aux Corinthiens

Bibliographie des Épitres aux Corinthiens. — Commentaires récents : LIETZMANN, Tübingen, 1907 (réédition). — Pour la 1re *Épître* : J. WEISS (dans le Commentaire de MEYER), Gœttingen, 1911. — A. ROBERTSON et A. PLUMMER, Édimbourg, 1911. — Pour la seconde : A. PLUMMER, Édimbourg, 1915. — PH. BACHMANN (dans le Commentaire de ZAHN), Leipzig, 1921-1922. — JACQUIER, *Les Épîtres de saint Paul*. — GOGUEL, tome IV.

La Ire Épître aux Corinthiens. — La première *Épître aux Corinthiens* est adressée, par Paul et Sosthène, à l'Église de Corinthe. Après une assez longue suscription, dont le caractère particulier est que l'Église de Corinthe y est louée principalement pour ses doctrines et pour sa gnose, dès le verset 10, Paul entre dans le vif de son sujet. Depuis qu'il est parti de Corinthe, l'unité de l'Église a été brisée. Paul vient de l'apprendre par *les gens de*

Chloé (1). « Il y a des disputes parmi vous. Je dis cela parce que chacun de vous dit : « Moi, je suis de Paul, moi d'Apollos, moi de Céphas, moi de Christ. Christ est mis en morceaux. Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous, ou bien est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (*ib.*, 12-13). Et Paul nous apprend à ce propos qu'il n'avait pas coutume de baptiser ; à Corinthe il n'a baptisé que Crispus, Gaïus et la maison de Stéphanas. Son rôle est d'évangéliser, sans recourir à des raisonnements habiles, car il ne veut pas que la croix du Christ « soit vidée », c'est-à-dire rendue inutile.

Ces derniers mots sont une transition qui introduit le morceau fameux où Paul oppose à la sagesse du monde la folie de la croix (18-31). C'est celle-ci que Paul prêche aux parfaits ; il leur prêche la sagesse de Dieu, celle qui est cachée dans un mystère, celle que Dieu a prédéterminée avant les siècles, pour notre gloire et qu'aucun des maîtres (2) de ce monde n'a connue ; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (II, 7-8). Cette sagesse procède de l'esprit de Dieu, que Paul oppose à l'esprit du monde, et que l'homme *psychique* (11-14) ne peut pas recevoir. Mais aux Corinthiens il n'a pu tenir ce langage ; ils ne sont pas encore des *spirituels* (*pneumatiques*) ; ils ne sont que des *charnels*. Paul leur a donné du lait, non des aliments (III, 2). Ils prouvent qu'ils sont encore *charnels* par leurs divisions, en s'attachant à des hommes, Paul ou Apollos. « J'ai planté, Apollos a arrosé ; mais Dieu a fait croître. Ainsi, celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose ; mais Dieu seul est quelque chose, lui qui fait croître » (III, 6-7). Quant aux ouvriers qui collaborent à l'œuvre de Dieu, l'avenir

(1) On ne peut douter que Chloé soit une Corinthienne.

(2) Les *maîtres de ce monde* sont-ils les *démons*, les *divinités sidérales*, comme on tend à le penser aujourd'hui ? Cette interprétation n'a rien que la doctrine de saint Paul rende impossible, mais, dans notre texte, elle ne s'impose pas ; il peut s'agir simplement des *autorités*.

jugera leur œuvre. Ce qu'ils doivent faire, c'est bâtir sur ce fondement unique, Jésus-Christ. Le feu (du jour du jugement) jugera la valeur de ce que chacun élève sur ce fondement. Ce qu'il faut élever, ce que sont les chrétiens, c'est le temple de Dieu, et l'esprit de Dieu habite en ce temple (III, 8-17). Qu'aucun apôtre n'ait de vanité personnelle : « Tout est de vous, aussi bien Paul qu'Apollos ou Céphas, aussi bien le monde que la vie ou la mort, aussi bien le présent que l'avenir, tout est de vous, mais vous du Christ, et le Christ de Dieu » (22-23). Donc attendons le jugement de Dieu et ne nous jugeons pas nous-mêmes. « J'ai dit tout cela, frères, en pensant à moi et à Apollos », conclut Paul (IV, 6), ce qui montre combien la rivalité a été ardente, pendant un temps, entre les disciples de Paul et ceux de cet Alexandrin dont nous désirerions si vivement savoir un peu mieux ce qu'a pu être l'enseignement. Mais Paul nous fait peu connaître Apollos ; il le ménage ; ce sont les Corinthiens qu'il fustige avec une terrible ironie, en les comparant aux Apôtres (IV, 9-13), pour s'adoucir tout à coup après avoir châtié : « Je ne vous écris pas pour vous réprimander, mais pour vous faire la leçon comme à mes enfants bien-aimés. Si vous avez dix mille pédagogues en Christ, nous n'avez pas plusieurs pères; c'est moi qui vous ai engendrés en Christ-Jésus par l'évangile» (14-15). Ne pouvant, pour le moment, aller lui-même à Corinthe Paul envoie à ses fidèles Timothée et lui-même le suivra dès qu'il pourra ; il dépend d'eux qu'il arrive « dans la verge, ou dans la charité et l'esprit de douceur » (17-21).

Le chapitre V nous apprend que parmi les fautes dont les Corinthiens se sont rendus coupables, il y a un cas particulièrement grave de *fornication* (1), un fidèle qui vit « avec la femme de son père ». Paul fulmine contre lui, avec une solennité exceptionnelle, une excommunication

(1) *Fornication* (πορνεία), au sens où l'entend le décret apostolique (*Actes*, XV).

analogue à celle que Pierre fulmina contre Ananie et Saphire. Il rappelle à ce propos une lettre antérieure, où il a déjà donné aux Corinthiens des conseils qu'ils ont mal compris (9-13). Dans le chapitre VI, il leur reproche d'avoir entre eux des différends qu'ils font juger par les tribunaux païens — alors que les *Saints* (au jour du jugement) jugeront même les Anges. Puis, reprenant son prêche contre la fornication, il la proscrit dans le beau morceau où il enseigne que les Chrétiens « sont les membres du Christ » (15-20). Les Corinthiens lui avaient écrit, pour lui demander s'il faut pratiquer la continence absolue (VII, 1). Avec un bon sens admirable, Paul, tout en la plaçant au rang suprême, défend le mariage, qui est le meilleur remède contre la fornication (2-11 et 39-40) ; le même bon sens inspire les conseils qu'il donne sur les mariages mixtes (*ib.*, 12-16) ; sur la circoncision, qu'il ne blâme pas chez les Juifs, mais refuse d'imposer aux Gentils (18-20) ; sur les diverses conditions sociales (21-24) ; sur l'usage des viandes de sacrifice (VIII) (1).

Le chapitre IX ramène un peu brusquement les effusions provoquées par le mécontentement de Paul ; mais, avec Paul, il ne faut jamais s'attendre à une composition où les apparences de la logique soient jalousement gardées, bien qu'une logique intérieure gouverne tout impérieusement. « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas Apôtre ? N'ai-je pas vu le Seigneur Jésus ? N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ; si je ne suis pas apôtre pour d'autres, je le suis au moins pour vous ; vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur (2). » Il explique alors comment il entend l'apostolat, travaillant

(1) Les versets 5-6, avec la citation de Malachie, sont parmi ceux dont on abuse actuellement pour attribuer à Paul une adhésion aux doctrines astrologiques, sans examiner assez comment il les comprend.

(2) Le verset 5, qui proclame son droit — dont il ne veut d'ailleurs pas user — de mener avec lui une « femme-sœur » comme les autres Apôtres, les frères du Seigneur, ou Céphas, ne prouve pas rigoureusement qu'il s'agisse d'une *épouse*.

pour gagner sa vie et ne rien demander aux fidèles (1), quoique le Seigneur ait prescrit « que ceux qui prêchent l'évangile vivent de l'évangile » ; tour à tour se faisant Juif auprès des Juifs, pour gagner les Juifs, se soumettant à la loi auprès de ceux qui sont sous la Loi, alors qu'il n'est pas lui-même sous la Loi, pour gagner ceux qui sont sous la Loi ; se dégageant de la Loi auprès de ceux qui n'ont pas la Loi, alors qu'il n'est pas libre de la loi de Dieu, mais soumis à la loi du Christ, pour gagner ceux qui n'ont pas leur loi. « Je me suis fait faible, auprès des faibles pour gagner les faibles ; je me suis fait tout à tous, pour sauver tous, quels qu'ils soient » (20-22) ; passage capital, toujours cité, et qu'on oublie trop souvent en appréciant le caractère de Paul.

Le chapitre x donne d'abord une exhortation générale, sous la forme d'une explication typologique tirée de l'Ancien Testament, pour revenir par un détour à l'un des principaux objets de la lettre : la question des viandes de sacrifice et son rapport avec l'idolâtrie. C'est une occasion pour Paul de parler de l'Eucharistie : « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas la communion du sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion du corps du Christ ? Nous sommes, tout en étant plusieurs, un seul pain, un seul corps ; car tous nous participons d'un seul pain. Regardez l'Israël selon la chair : ceux qui mangent les sacrifices ne sont-ils pas communiants à l'autel ? Que dis-je donc ? Dis-je qu'il y a des viandes offertes aux idoles ? Ou que les idoles sont quelque chose ? Je dis que ce qu'on sacrifie, on le sacrifie aux démons et non à Dieu, et je ne veux pas que vous deveniez communiants aux démons » (16-21). Comme toujours chez Paul, ces déclarations, si rigoristes en principe, aboutissent en pratique à des conseils très libéraux, très sages et très fermes ; très libéraux en ce sens qu'ils dégagent les chré-

(1) Il a cependant accepté, à l'occasion, des subsides des Philippiens.

tiens de toute observance de pure forme ; très sages, parce qu'ils tiennent compte du prochain qu'il ne faut pas scandaliser ; très fermes, parce que tous les cas y sont ramenés au principe : pas de compromission avec l'idolâtrie clairement avouée.

Les chapitres suivants contiennent des conseils parfois plus généraux, mais souvent aussi en rapport avec les divisions qui partageaient les Corinthiens : préceptes relatifs aux femmes (ne pas se dévoiler le visage en priant ou en prophétisant, xi, 5-16) ; préceptes relatifs au bon ordre à observer dans le repos dominical, ce qui est l'occasion pour Paul de redire à ses lecteurs les paroles de Jésus instituant la Cène, paroles qu'il dit *tenir du Seigneur* (1). Il promet de compléter ces préceptes, lors de son retour (17-34) ; il en donne d'autres sur les *charismes*, les *ministères* et les *œuvres* (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα). Il se préoccupe d'éviter les jalousies, en mettant ces divers dons ou ces diverses fonctions sur un rang d'égalité ; en prêchant de nouveau l'unité par la comparaison de l'Église avec le corps et ses membres (ch. xii) (2). Alors vient ce magnifique éloge de la charité, que Paul place au-dessus de tous les charismes (ch. xiii). Sans trop craindre de se contredire une fois de plus, après avoir paru mettre tous les charismes au même rang, Paul compare la prophétie et le don des langues, pour donner — par des raisons très sages — la supériorité à la première, et indique des règles très

(1) Paul cite la bénédiction du pain et celle du calice à peu près dans les mêmes termes que Luc ; quand il dit : « Je les tiens du Seigneur », on ne peut prendre son affirmation à la lettre. Il est impossible que les Apôtres ne lui aient pas communiqué le récit de la Cène ; mais il le donne sous une forme qui répond à sa doctrine, à cette doctrine qu'il croit tenir d'une révélation. Les versets 26-27 notamment, qui suivent la bénédiction du pain et du calice, portent l'empreinte de sa pensée.

(2) Ce chapitre et les suivants ont un grand intérêt par le tableau qu'on y trouve de l'activité religieuse dans les premières communautés chrétiennes.

prudentes pour la bonne succession des divers exercices dans le service divin (ch. XIV).

Le chapitre XV a, dans cette lettre si instructive, une importance particulière. Paul, en effet, croit nécessaire de rappeler aux Corinthiens, avant de finir, l'*évangile qu'il leur a prêché.* Voici donc cet évangile : « Je vous ai appris, en premier lieu, ce que j'ai, moi aussi, appris, que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il a apparu à Céphas, puis aux Douze. Puis, il a apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart survivent encore, si certains sont morts. Puis il a apparu à Jacques, puis à tous les Apôtres. En dernier lieu, après tous, il s'est encore montré à moi aussi comme à l'avorton. Car je suis le dernier des Apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. Mais c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce, en s'appliquant à moi, n'a pas été vide ; car j'ai peiné plus qu'eux tous. Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. Soit donc que ce soit moi, soit que ce soit eux, voilà comment nous prêchons et ce que vous avez cru. » Les premières lignes sont le plus ancien *Credo* que nous possédions ; les suivantes établissent, avec une fermeté que l'humilité tempère, les prétentions et les titres de Paul, par rapport aux Douze.

Tout l'esprit de la doctrine de Paul est dans les lignes qui suivent : la foi chrétienne est fondée sur la résurrection du Christ, qui garantit la résurrection des morts. Tous les hommes sont morts en Adam ; tous seront revivifiés en Christ (22). « Chacun en son rang : Christ comme premier, puis ceux du Christ en sa venue, puis la fin, lorsqu'il remettra la souveraineté à Dieu le Père, quand il aura anéanti tout empire et toute autorité et toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait *mis tous ses ennemis sous ses pieds* ; le dernier ennemi anéanti est la mort ; *car il a tout rangé sous ses pieds.* Quand il

dit que tout a été soumis, il est clair que ce sera, sauf celui qui lui a tout soumis. Lors donc que tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (23-27) (1).

Mais Paul sait combien la résurrection est matière à objections pour les Gentils. Il cherche donc, assez subtilement, à en expliquer la possibilité, en partant du fait que « la chair des hommes n'est pas la même que celle des quadrupèdes, ni que celle des oiseaux ou des poissons »; il conclut qu'il y a des corps célestes, comme il y a des corps terrestres. « Le corps est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruptibilité ; il est semé dans l'infamie, il ressuscite dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la puissance ; c'est un corps psychique qui est semé, il ressuscite pneumatique. S'il y a un corps psychique, il y a un corps pneumatique », et, après avoir appuyé son raisonnement sur le verset 7 du chapitre II de la *Genèse*, il termine ainsi : « Je vous dis ceci, frères, que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici que je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; les trompettes sonneront, en effet, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons changés. Car il faut que cette chose corruptible revête l'incorruptibilité, et que cette chose mortelle revête l'immortalité. Quand cette chose corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et quand cette chose mortelle aura revêtu l'immortalité, alors se réalisera la parole de l'Écriture : la mort a été engloutie dans la victoire. Où est ta victoire, mort ? Où est ton aiguillon, mort ? Or, l'aiguillon de la mort est le péché ; la puissance du péché,

(1) Dans les versets suivants, il est question du baptême pour les morts (29), et du combat contre les bêtes, à Éphèse (32).

c'est la Loi. Gloire à Dieu qui nous donne la victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ » (xv, 50-57).

Le dernier conseil est celui de contribuer à la collecte pour l'Église de Jérusalem comme y contribuent les Églises de Galatie, en mettant de côté son aumône, chacun chaque dimanche. A son retour, Paul enverra ceux que les Corinthiens désigneront porter la somme recueillie à Jérusalem ; lui-même ira avec eux, si on le souhaite. Il reviendra à Corinthe après avoir passé par la Macédoine, et restera auprès d'eux, peut-être tout l'hiver, pour aller, de là, par l'entremise de l'Église, là où il veut aller (à Jérusalem) ; il ne veut pas faire un court passage auprès d'eux. Pour le moment, il va rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte ; car une porte grande et efficace s'est ouverte pour lui, et les adversaires aussi sont en nombre. En attendant, qu'ils fassent bon accueil à Timothée et le renvoient à Paul en paix. Un mot aimable pour Timothée compense ce que les premières pages, malgré les ménagements, pouvaient présenter de délicat à son endroit. Un compliment pour la maison de Stéphanas, « les prémices de l'Achaïe », pour Fortunatus et Achaïcus ; un salut de la part des églises d'Asie, spécialement de celle d'Aquilas et de Priscille ; un dernier salut personnel de la main propre de Paul ; un anathème contre qui « n'aime pas le Seigneur » ; la formule araméenne : Maranatha, et une autre courte doxologie, ainsi se termine cette lettre, document capital, aussi instructif sur l'état intérieur des communautés fondées par Paul que sur sa théologie et sa morale. Elle a été écrite, comme l'indique notamment le dernier chapitre, un peu avant la fin du séjour de Paul à Éphèse.

La IIe Epître aux Corinthiens. — La 2e Épître est adressée, au nom de Paul et Timothée ainsi que de « tous les Saints qui sont dans toute l'Asie », à l'Église de Corinthe.

Elle commence par une action de grâces à Dieu « père des miséricordes et de toute consolation », à propos de

la persécution que Paul a soufferte en Asie, persécution si grave qu'il a presque désespéré de la vie, mais dont il parle en termes trop généraux pour que nous puissions discerner quelle en fut l'occasion ; le récit des *Actes* ne nous éclaire pas davantage. Paul explique ensuite pourquoi il n'a pas pu réaliser le projet de retourner à Corinthe (1), d'aller de là en Macédoine, de revenir encore à Corinthe (2), pour se faire conduire en Judée par l'entremise des Corinthiens. Il n'y a pas renoncé par légèreté, mais pour ménager ses chers fidèles, qu'il aurait été obligé de réprimander durement comme il l'a fait dans un voyage récent, dont ne nous parlent pas les *Actes* (3).

Il fait alors allusion à celui (ou à ceux) à qui est imputable le chagrin qu'il a éprouvé ; il s'agit, — cela semble assez clair, — d'autre chose que de l'inceste mentionné dans la première Épître ; cette fois le coupable a été blâmé par la majorité même des Corinthiens, et cette satisfaction suffit à Paul (ɪɪ, 6). Il est maintenant porté à l'indulgence, et ne voudrait pas que sa réprobation poussât le coupable au désespoir (7). Il est venu naguère à Troas, où une porte (c'est-à-dire l'occasion favorable d'évangéliser) s'était ouverte à lui, mais, désolé de ne pas y trouver Tite, il a quitté Troas pour aller en Macédoine. Que lui importe le lieu ? partout il prêche la parole de Dieu ; il n'en trafique pas ; il la prêche en toute sincérité (17).

Mais ne semble-t-il pas qu'il fait son éloge ? A-t-il besoin auprès des Corinthiens d'une lettre de recommandation, quand ils sont au contraire eux-mêmes la lettre

(1) Il s'agit donc d'un second séjour, et Paul n'est pas retourné à Corinthe, depuis sa première mission jusqu'à ce moment.

(2) La 1re Épître parle d'aller d'abord en Macédoine et, de là, à Corinthe. Paul, manifestement, a varié dans ses projets.

(3) Il semble, en effet, y être retourné, depuis la 1re lettre, une fois, ἐν λύπῃ, et δευτέραν χάριν signifierait une nouvelle visite sans λύπη ; cf. *infra*, chapitres xɪɪ et xɪɪɪ. Quant aux deux ἔγραψα des versets ɪɪ, 3-4, ce sont des aoristes *épistolaires*, équivalents à des présents;

15

« gravée en son cœur, connue et lue de tous les hommes », qui savent que c'est là « une lettre du Christ, écrite par son entremise, non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre (1), mais sur des tables qui sont des cœurs de chair » (III, 1-3). S'il parle avec cette confiance, c'est que Dieu l'a qualifié comme ministre « de la nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit; car la lettre tue et l'esprit vivifie ». Ces mots suggèrent et introduisent une comparaison entre l'ancienne et la nouvelle Loi, qui remplit la fin du chapitre III ; dans l'une, la vérité est voilée, dans l'autre, on la contemple sans voile. « Si notre évangile aussi est caché, c'est en ceux qui courent à leur perte, dont le Dieu de ce siècle (2) a aveuglé la pensée, impies qui ferment les yeux à l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ, qui est une image de Dieu » (IV, 3-4).

Dieu nous a donné sa lumière, mais nous la gardons « en des vases d'argile, afin qu'on voie que l'excès de sa puissance vient de Dieu, non de nous ; nous sommes toujours éprouvés, sans être angoissés ; souffrants, sans désespérer ; persécutés, sans être abandonnés ; jetés bas, sans périr ; nous portons toujours la mortification de Jésus en notre corps, afin que la vie de Jésus se manifeste de même en nos corps ». Nous parlons parce que nous croyons (*Psaume* 116, 10) ; nous n'avons pas de défaillance, et si, en nous, l'homme extérieur périt, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ; si notre demeure terrestre est ruinée, nous savons que nous en avons une éternelle dans les cieux. La cause même de nos gémissements, c'est le désir « de revêtir par-dessus l'autre notre habitacle céleste; car si nous le revêtons, nous ne serons pas trouvés nus. Nous qui sommes, dans notre vaisseau naturel, alourdis par lui, nous gémissons, parce que nous ne voulons pas nous déshabiller, mais revêtir un vête-

(1) Comme la Loi (*Exode*, XXXIV, 28).
(2) Le Démon.

ment de plus, pour que ce qui est mortel en nous soit englouti par la vie (v, 1-4).

Ce qui nous réunit, c'est l'amour du Christ. Un seul est mort pour nous et pour que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux : « De sorte qu'à partir d'aujourd'hui nous ne connaissons plus personne selon la chair ; si même nous avons connu Christ selon la chair (1), nous ne le connaissons plus ainsi. Si quelqu'un est en Christ, c'est une créature nouvelle. L'ancien est passé, le nouveau est venu » (16-17). L'instruction se transforme alors en une émouvante supplication au nom du Christ (v, 20, vi, 10). Cette effusion, que Paul interrompt lui-même en disant qu'il a ouvert son cœur, aboutit à une exhortation. Les Corinthiens vivent dans une ville païenne, corrompue ; aussi Paul leur demande instamment de se soustraire aux influences extérieures : « Quelle communauté y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? Quelle harmonie entre Christ et Béliar ? ». En pensant à ses chers Corinthiens, Paul sent son cœur déborder de joie, quelques dures épreuves qu'il subisse ; car, depuis qu'il est en Macédoine, il n'a pas eu de repos. Mais par compensation Tite, qu'il avait vainement attendu à Troas, l'a rejoint et lui a rapporté de Corinthe des nouvelles consolantes (vi, 11, vii, 7). Aussi ne se repent-il pas de la rudesse qu'on a dû trouver à sa précédente lettre (2) ; car cette rudesse a produit un heureux effet. La joie de Tite l'a réconforté ; comme les Corinthiens l'ont reçu avec obéissance, et même avec crainte et tremblement, Paul a maintenant confiance en eux (*ib.*, 8-16).

Paul ne se loue pas moins des églises de Macédoine qui, au milieu de leurs épreuves, appauvries, persécutées, ont contribué cependant à la collecte pour les Saints de

(1) Il n'y a nullement à conclure de ces mots que Paul avait connu Jésus personnellement ; il parle en termes généraux.

(2) Lettre écrite sans doute, comme nous venons de le dire, entre la première et celle-ci.

Jérusalem. Il faut que les Corinthiens les imitent. Tite retourne chez eux dans cet espoir, accompagné « du frère que toutes les églises louent en l'Évangile (1) », et d'un troisième que Paul loue aussi, mais en termes plus généraux (VIII). Ces trois envoyés prépareront le terrain, afin que, lorsque Paul viendra lui-même avec des Macédoniens, il n'ait pas à rougir des Corinthiens devant ses compagnons (IX, 3-4).

Le chapitre X passe assez brusquement à un autre sujet et nous ramène aux soucis qu'avait Paul quand il écrivait sa première lettre. Il craint toujours l'infidélité des Corinthiens ; il craint que sa présence n'ait pas eu et ne doive pas avoir toujours tous les bons effets qu'il souhaite. Car il est humble et manque d'audace, quand il parle; il n'a de force véritable que lorsqu'il écrit. Il semble redouter encore un parti, qui, en prétendant se réclamer directement du Christ, cherche à rejeter sa propre autorité dans l'ombre (5-8). Quoiqu'il ne sache pas se vanter, il espère revenir à Corinthe, pour y être utile et de là porter l'Évangile plus loin (15). Après ce préambule assez timide, le voilà qui de nouveau s'exalte : « Je suis jaloux de vous d'une jalousie que m'inspire Dieu. Je vous ai formés pour vous présenter au Christ, comme une vierge pure ; mais je crains que, comme le serpent a trompé Ève en sa perfidie, vos pensées ne soient détournées de la simplicité qui est en Christ. Si quelqu'un vous prêche un Jésus autre que celui que nous vous avons prêché, ou si vous prenez un esprit autre que celui que vous avez pris, ou un autre Évangile que celui que vous avez reçu, grand bien vous fasse ! Pour moi, je crois n'être en rien au-dessous des Sur-Apôtres. Si je suis simple de langage, je ne le suis pas de connaissance ; je l'ai montré en tout, pour vous tous » (XI, 1-6).

(1) Il faut détourner le sens naturel de l'expression : *en l'évangile*, qui est à peu près synonyme de : *en la foi*, pour conjecturer que ce frère est l'évangéliste Luc.

Et il rappelle que chez eux il a prêché gratuitement, ne voulant recevoir de subsides que de ses chers Macédoniens. Quant à ses rivaux, ce sont de faux Apôtres, des ouvriers de mensonge, qui se déguisent en Apôtres du Christ, comme le Satan en ange de lumière. Mais leur fin sera pareille à leurs œuvres (7-15). L'exaltation de Paul arrive alors à son paroxysme. « Puisqu'il en est tant qui se vantent selon la chair, moi aussi je vais me vanter..... Ils sont Hébreux, moi aussi ! Ils sont Israélites, moi aussi ! Ils sont semence d'Abraham, moi aussi ! Ils sont ministres du Christ ! je fais la folie de le dire, je le suis plus qu'eux ! davantage en fatigues, davantage en coups, excessivement en prison, et souvent même en affres de mort. Du fait des Juifs, j'ai reçu cinq fois les quarante coups moins un (1) ; trois fois j'ai été passé par les verges ; une fois j'ai été lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage ; j'ai passé une nuit et un jour dans l'abîme ; en voyage souvent, en dangers sur les fleuves, en dangers de brigands, dangers de ma race, dangers des Gentils, dangers dans la ville, dangers dans le désert, dangers dans la mer, dangers chez les faux-frères, fatigue et peine, insomnies souvent, froid et nudité, et en plus de tous ces obstacles quotidiens, le souci pour toutes les églises. Qui est infirme sans que je le sois ? Qui est scandalisé, sans que je brûle ? S'il faut se vanter, je me vanterai de mes infirmités. Dieu, père du Seigneur Jésus, qui est béni pour les siècles, sait que je ne mens pas. A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait la ville pour m'arrêter, et je pus descendre par le mur dans un panier ; j'évitai ainsi ses mains. Il faut se vanter, bien que cela ne soit pas convenable ; j'en viendrai donc à mes visions et aux révélations que m'a faites le Seigneur. Je connais un homme en Christ, il y a quatorze ans, je ne sais si ce fut en son corps ou bien hors de son corps, mais je sais que cet homme fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et je sais que

(1) Les trente-neuf coups de la flagellation.

cet homme, soit en son corps soit sans son corps — je ne le sais —, fut ravi au paradis et entendit des paroles ineffables, que l'homme ne peut prononcer. Je me vanterai pour cet homme, mais pour moi je ne me vanterai pas, si ce n'est en mes infirmités. Car si je veux me vanter, je ne dirai pas de folie ; c'est la vérité que je dirai ; mais je l'évite, pour que nul ne me compte pour plus que ce qu'il voit en moi ou entend de moi. Et pour que je ne me laisse pas enorgueillir à l'excès par l'excellence de mes révélations, il m'a été donné un pal en ma chair, un ange de Satan, pour qu'il me soufflette, pour que je ne m'enorgueillisse pas (1). A ce sujet, j'ai trois fois invoqué le Seigneur, pour que ce mal s'éloigne de moi. Et il m'a dit : « Ma grâce te suffit, la puissance se parfait en la faiblesse ». Donc je prendrai plus de plaisir à me vanter dans mes infirmités, afin qu'en moi vienne résider la puissance du Christ. C'est pourquoi je rends grâces dans les infirmités, les outrages, les nécessités, les persécutions et les angoisses, pour le Christ : quand je suis faible, c'est alors que je suis fort ». xi, 18-xii, 10.

Il s'interrompt : « Je dis des folies, c'est vous qui m'y avez forcé ». Et comme son élan n'est pas encore épuisé, il proteste de nouveau qu'il ne le cède en rien aux Sur-Apôtres. Sur le point de retourner *pour la troisième fois* à Corinthe (xii, 14), il proteste de nouveau de son désintéressement et de son zèle et il ne peut s'empêcher d'exprimer la crainte de ne pas trouver ses fidèles tels qu'il le souhaiterait, en sorte qu'il sera obligé peut-être d'être lui-même envers eux autre qu'ils ne le souhaitent.

Donc il s'apprête à les visiter pour la troisième fois ; et solennellement il répète, pour les pécheurs et pour tous les autres, ce qu'*il a dit* lors de son *second voyage* : « Si je reviens, je serai cette fois impitoyable ». Mais il désire qu'il n'en soit pas ainsi. Il se réjouit quand il est

(1) C'est le texte le plus curieux sur la maladie de saint Paul ; il demeure aussi obscur que curieux.

faible, et qu'eux sont forts. « S'il leur écrit comme il le fait en son absence, c'est pour ne pas avoir, quand il sera présent, à les traiter sans miséricorde, selon le pouvoir que le Seigneur lui a donné pour édifier, non pour détruire ».

« Ainsi donc, frères, réjouissez-vous, corrigez-vous, confortez-vous ; ayez les mêmes sentiments, soyez en paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous. Saluez-vous les uns les autres en un saint baiser. Tous les Saints vous saluent. — La grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit avec vous tous ! »

La *IIe Épître aux Corinthiens* est moins révélatrice que d'autres de la doctrine théologique de saint Paul, mais dans aucune autre lettre, il ne se livre aussi librement à nous, jusqu'au plus intime. Elle a moins d'unité que la première ; elle a peut-être, probablement même, été dictée non pas d'un seul trait, mais à plusieurs reprises — comme d'autres aussi d'ailleurs — et cela peut expliquer en partie que la cohérence en soit moins forte (1). Elle a été composée par Paul en Macédoine, pendant le voyage que racontent les *Actes* au chapitre xx.

Il ressort des *deux Épîtres* aux *Corinthiens* parvenues jusqu'à nous que nous ne possédons pas toute la correspondance de l'Apôtre avec eux. Il leur avait déjà écrit

(1) C'est l'explication la plus vraisemblable des grandes difficultés d'interprétation qu'elle présente. Des hypothèses comme celle de Hausrath (*Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870), selon laquelle les chapitres viii-xi (inclusivement) représenteraient, en réalité, la lettre perdue, à laquelle il est fait allusion (ii, 3, 9 ; vii, 8-12), ont eu leur moment de vogue, mais présentent autant de difficultés que d'avantages. Mais il faut avouer que notre lettre est celle dont la composition offre le plus d'obscurité ; en présence de passages abrupts comme vi, 3 ; vii, 1, 20, on est tenté parfois de se demander si nous n'avons pas affaire à des fragments de plusieurs lettres agglomérées (cf. Dom de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1923 ; et Goguel, tome IV, 2e Partie). M. Goguel étend même cette théorie à l'*Épître I*, et ne reconnaît pas moins de *six lettres*, comme éléments constitutifs des *deux Épîtres* ; voir son tableau récapitulatif, p. 86.

une lettre avant la première (Cf. I *Cor.*, V, 9), et il leur en a adressé une autre entre la première et la seconde (II *Cor.*, II, 3, 9 ; VII, 8).

4° L'Épitre aux Romains

Bibliographie. — Commentaires de Cornély, Paris, 1896. — Sanday et Headlam, 2e éd., Édimbourg, 1896 ; — Lietzmann, Tübingen, 2e éd., 1909 ; — Zahn, Leipzig, 1910 ; — C. Toussaint, Paris, 1913 ; — R. P. Lagrange, Paris, 1916 ; — O. Bardenhewer, Fribourg-en-Brisgau, 1926 ; — Goguel, *Introduction*, IV, 2, 1927.

L'Épître aux Romains est celle qui montre le mieux combien le jugement de Deissmann sur les *Lettres* de Paul, tout en contenant une part de vérité, a été faussé par la forme trop exclusive que son auteur lui a donnée. Elle est rédigée de manière à tenir le plus grand compte de l'état d'esprit de la communauté romaine, où la question des rapports entre le christianisme et la Loi devait être très agitée, soit que le nombre des fidèles d'origine juive y fût assez considérable, soit que beaucoup des Gentils qui en faisaient partie eussent reçu préalablement une assez forte éducation biblique (1) ; elle a aussi un objet particulier, qui est de préparer le voyage que Paul se proposait de faire à Rome. Mais il n'en est pas moins clair qu'elle prend l'allure d'un traité dogmatique ; avec la *Ire Épître aux Corinthiens*, elle est celle qui nous instruit le plus complètement sur la doctrine de saint Paul ; elle est l'œuvre théologique capitale du christianisme primitif.

(1) Paul dit expressément (II, 1) : « Je parle à des gens qui connaissent la Loi. » Il est impossible d'entendre ces mots d'autre chose que de la Loi mosaïque, comme veut le faire le P. Lagrange (p. 60).

Elle débute par une adresse dont la solennité marque l'importance du message envoyé par Paul aux Romains, et qui en indique également l'esprit avec une grande netteté. « Paul esclave de Jésus, Apôtre choisi spécialement pour l'Évangile de Dieu, que Dieu a fait annoncer d'avance par ses prophètes dans les Écritures Saintes, au sujet de son fils, né de la semence de David selon la chair, décrété fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sanctification, à la suite de sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur, par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat, pour que soit entendue la foi dans toutes les nations, en l'honneur de son nom, nations dont vous êtes aussi, appelés de Jésus-Christ, à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, aux Saints appelés. Grâce à vous, et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ ».

C'est une sorte de *Credo*. Après le compliment habituel à ses lecteurs, après l'assurance de son désir ardent d'aller les visiter « pour leur communiquer quelque don spirituel », après celle qu'il se doit à tous, Grecs et Barbares, Paul définit l'Évangile : « une puissance de Dieu pour le salut de tous les croyants, Juifs d'abord, et Grecs » (I, 16). C'est en effet le problème de la gentilité et du judaïsme qu'il va examiner, en le serrant de plus près qu'il ne l'avait encore fait.

Il semble d'abord qu'il va mettre Juifs et Gentils sur le même rang. Il commence en effet par la page célèbre où il reconnaît la révélation naturelle : « La puissance invisible de Dieu se laisse apercevoir par la création du monde ; ses œuvres le font concevoir » (20). C'est ce qui établit la responsabilité des païens ; leur idolâtrie, leurs débauches, tous leurs vices sont coupables ; ils connaissaient Dieu, et cependant ne l'ont pas honoré comme leur Dieu. Paul trace alors une peinture énergique de la corruption du monde antique. Non seulement les païens commettent le mal sous toutes ses formes, mais « ils applaudissent à ceux qui le commettent » (32).

Aussi point de jugement possible chez eux ; tous sont coupables, et celui qui condamne son prochain se condamne lui-même (II, 1). Aucun d'eux n'échappera au châtiment mérité. « Tribulation et angoisse à toute âme d'homme faisant le mal, Juif d'abord et Grec ; gloire et honneur et paix à quiconque fait le bien, Juif d'abord et Grec. Car Dieu ne fait pas acception de personnes » (10-11). Cette formule amène Paul à parler plus ouvertement des Juifs (1), et il leur rappelle durement qu'il ne faut pas seulement connaître la Loi, mais l'accomplir. Le Juif qui ne l'accomplit pas ne vaut pas mieux que le païen qui pèche, et Paul, qui tout à l'heure ne semblait voir dans la société païenne qu'idolâtrie et infamie, se corrige, comme il lui arrive si souvent de le faire : « Quand les nations qui n'ont pas la Loi accomplissent naturellement la Loi, ceux qui n'ont pas la Loi sont ainsi pour eux-mêmes la Loi » (14) ; ce qui n'est pas sans risquer de produire quelque confusion : car Paul n'entend plus ici par Loi que la morale naturelle, et la question se posait tout autrement entre Gentils et Judaïsants (2). Mais sa véritable intention se montre bientôt ; après une violente invective contre les Juifs qui, péchant comme des Gentils, « font blasphémer le nom de Dieu » (*Isaïe*, 52, 5), il conclut : « La circoncision est utile, si l'on accomplit la Loi : mais si l'on transgresse la Loi, la circoncision devient prépuce » (25). La véritable circoncision est la circoncision du cœur (29).

Il semble donc que Gentilité et Judaïsme soient pareils.

(1) Car par : *ceux qui jugent les autres*, il a déjà visé indirectement les Juifs qui se croient supérieurs aux Gentils.

(2) Chrysostome a dit, non sans raison, que Paul laisse ici le privilège du Juif intact en fait ; car il ne met pas le bon Gentil au-dessus du bon Juif, ni même d'égalité avec lui ; il le met seulement au-dessus du mauvais Juif. Mais il reste que Paul simplifie à l'extrême ; il supprime momentanément, dans la comparaison qu'il institue, tout ce qui, du côté de la Loi, est autre chose que la morale naturelle ; du côté des Gentils, cette idolâtrie même où il a trouvé la raison de leurs vices. Cf. sur ces difficultés la note du P. LAGRANGE, p. 57-9.

C'est cependant ce que Paul ne pouvait accepter, non plus qu'aucun chrétien, et Marcion, qui est allé plus loin que lui en maudissant le judaïsme, n'est ni un chrétien ni un disciple de Paul, quoiqu'il ait prétendu. Paul pose donc la question : Quel est le privilège du Juif ? Quelle est l'utilité de la circoncision ? Il répond qu'ils sont grands de toute façon et il essaie de le démontrer dans un passage extrêmement subtil, déconcertant pour les lecteurs modernes, et que n'ont pu comprendre sans doute, même en son temps, parmi les Gentils de l'Église romaine, que ceux qui étaient vraiment familiers avec la dialectique juive. L'idée essentielle en est la véracité de l'Ancien Testament, la validité de l'alliance contractée depuis Moïse entre Dieu et son peuple. Cela, Paul ne pouvait pas l'oublier ; il aurait vu avec horreur qu'on le rejetât ; il eût abominé Marcion, comme l'orthodoxie l'a abominé (1).

Mais en somme, dans ces trois premiers chapitres, Paul a voulu montrer que tous, Juifs et Gentils, ont été jusqu'ici soumis également au péché, puisque les premiers n'accomplissaient pas la Loi et que les seconds ne se conduisaient pas conformément à la révélation naturelle. Aujourd'hui c'est par la *foi* en Jésus-Christ

(1) Voici plus en détail le raisonnement. Paul a par son πρῶτον répété deux fois (I, 16 ; II, 10), Juif *d'abord*, puis Grec), maintenu l'idée d'un privilège. En quoi peut-il consister, après que Juifs et Gentils ont été montrés également coupables devant Dieu, et si la véritable circoncision est celle du cœur ? Il consiste dans le rôle historique du peuple juif, qui a reçu le dépôt des *Écritures* (λόγια, c'est-à-dire *oracles*, parole de Dieu conservée par l'*Écriture*). Dieu a octroyé à ce peuple, par une prérogative qui reste unique, son *Alliance*. Ils l'ont reniée ; c'est leur faute. La faute, le mensonge des hommes ne diminuent en rien la justice, la véracité de Dieu ; au contraire, ils les font éclater. Paul alors, toujours inquiet d'un reproche que l'on faisait à sa théorie de la grâce, en l'accusant de favoriser le péché (cf. III, 8 et VI, 1), suppose qu'on lui objecte : Si l'incrédulité et la désobéissance du peuple juif n'ont fait que prouver la justice et la véracité de Dieu, pourquoi le punir de cette *felix culpa* ? Il réplique, puis revient à son idée directrice : tous, Juifs et Gentils, sont pareillement sous le joug du péché jusqu'au règne de la grâce.

que va s'accomplir la justification, conformément « au témoignage de la Loi et des prophètes » (III, 19-20). Tous, ayant péché et étant privés de la gloire de Dieu, vont être justifiés gratuitement en sa grâce, par le rachat qui est en Christ-Jésus, que Dieu a proposé, comme une propitiation par la foi en son sang, par la démonstration de sa justice, au temps présent, pour que Dieu soit juste et justifie celui qui procède de la foi de Jésus (23-26). Donc, plus d'œuvres de la Loi, mais la Loi de la Foi. — Et le problème reparaît ; nous avions entrevu — tant bien que mal — une raison d'être de la Loi dans le passé. Mais aujourd'hui ? « Est-ce que nous renions la Loi par la Foi ? A Dieu ne plaise ! Nous établissons la Loi » (31).

Voilà la thèse. Quelle est la démonstration ? Elle procède tout entière de l'interprétation du verset 6 du chapitre XV de la *Genèse* : « Abraham a cru en Dieu, et cela lui a été compté à justice », appuyée sur le début du *Psaume* 32. Ici encore l'exégèse de Paul est fort subtile (1). Le principal intérêt qu'elle conserve, c'est que, par l'effort désespéré que fait Paul pour se débarrasser de la Loi, par les tours de force que s'impose son argumentation, il nous fait admirablement sentir combien cette question fut grave pour la première génération chrétienne.

Nous voici maintenant au règne de la foi et de la grâce, et quoique le raisonnement offre encore, dans les chapitres V et suivants, bien des étrangetés, ce qui, dès lors, emporte tout, ce qui a dû produire en sa nouveauté une

(1) Paul ne considère pas la vie d'Abraham dans son ensemble ; il prend, dans la Bible, le texte qui lui convient, et il l'isole ; ce texte est seulement au chapitre XV, 6, de la *Genèse*. Paul ne tient pas compte de tous les actes de foi et d'obéissance antérieurs accomplis par Abraham, à propos desquels aucune remarque analogue n'est faite. Peu lui importe aussi qu'ensuite (XVII, 10) la circoncision soit imposée à Abraham et à sa descendance comme « signe » de l'Alliance. Il lui suffit que la promesse soit antérieure à l'obligation de la circoncision. Le raisonnement est à la fois simplifié et complexe ; il part des données bibliques, sans les contrôler.

impression extraordinaire — car aujourd'hui encore ces belles pages nous émeuvent — c'est l'enthousiasme avec lequel Paul décrit les effets de la mort de Jésus et définit les caractères de ce règne nouveau qu'elle a inauguré. « Nous nous glorifions dans les tribulations, surtout parce que la tribulation engendre la patience, la patience la constance et la constance l'espérance » (v, 3). Admirons la miséricorde de Dieu ; peut-être consentirait-on à mourir pour un juste. Christ est mort pour nous, pécheurs (8) ; et par une de ces argumentations *a minori ad majus* qui lui sont coutumières, Paul conclut : « Justifiés maintenant par son sang, combien plus ne serons-nous pas sauvés, au jour du jugement, de la colère (de Dieu) ? Car si, étant ses ennemis nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, d'autant plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés en sa vie » (9-10).

Vient alors le fameux parallèle entre Adam et Jésus : Adam a introduit le péché en ce monde, et par le péché la mort, qui a régné d'Adam à Moïse. L'œuvre du Christ corrige la faute d'Adam, et avec quelle largesse ! La mort procède d'une seule faute ; tous les péchés du monde ont produit la grâce et la justification. Par la faute d'un seul, la mort a régné du fait d'un seul : d'autant plus ceux qui reçoivent la surabondance de la grâce et du don de la justice règneront-ils dans la vie, du fait du seul Jésus-Christ. Ainsi donc, comme par la faute d'un seul, tous les hommes sont conduits à la damnation, ainsi par la justification d'un seul (1) tous les hommes vont à la justification de la vie ; car comme, par la désobéissance d'un seul, le grand nombre a été constitué pécheur, ainsi par l'obéissance d'un seul, le grand nombre a été constitué juste. La Loi est survenue, pour faire surabonder

(1) Le mot δικαίωμα, dans cette phrase, est difficile ; ma traduction équivaut à peu près à celle du P. Lagrange. Je ne puis, naturellement, ni à propos de ce passage, ni en général, discuter les problèmes qu'a posés l'interprétation luthérienne de l'*Épître aux Romains*. Voir, pour s'orienter, la note du P. Lagrange, p. 119 et suiv.

le délit, et là où le péché a abondé, a surabondé la grâce, afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur (1). » Ainsi la pensée de Paul se dégage plus clairement ; nous voyons mieux quelle valeur transitoire est attribuée à la Loi. Nous pouvons trouver que, tout entier maintenant à l'examen du privilège du judaïsme, Paul oublie un peu les Gentils, et les solutions qu'il apporte laissent place à bien des problèmes qui devraient être résolus pour que l'histoire universelle fût expliquée et pour que la théodicée fût satisfaite. Mais Paul ne pose pas ces problèmes comme nous, ni comme Marcion.

L'objection que Paul pouvait redouter de ses contemporains était d'un tout autre ordre ; elle était toute pratique. C'était celle des libertins disant : Alors faisons le mal, pour faire venir le bien (III, 8) : — ou : restons dans le péché, pour faire abonder la grâce (VI, 1). Paul l'écarte avec une éloquence émouvante : nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore en lui ? (VI, 2). Nous sommes délivrés du péché pour devenir esclaves de la justice (18). « Sauvés du péché, asservis à Dieu, vous portez votre fruit pour la sanctification, vous avez pour fin la vie éternelle. La mort est l'assaisonnement du péché ; le don gracieux de Dieu, la vie éternelle en Christ-Jésus notre Seigneur » (22-23).

Par une voie un peu rude, Paul nous conduit vers de hauts sommets. L'idée qui l'obsède est celle du péché ; le péché, avec la mort, née de lui, règne partout en souverain, depuis Adam. Gentils et Juifs sont sous son joug ; pourquoi ? Par la faute du premier homme. Sans prononcer le mot de péché originel, Paul écrit la page décisive sur laquelle la théorie du péché originel sera bâtie ; page éternelle, parce que, sorti des broussailles de la théologie, c'est une grande réalité morale qu'il

(1) V, 14-21.

observe avec une pénétration, qu'il expose avec une vigueur incomparables : « Je ne sais pas ce que je fais ; car ce que je veux n'est pas ce que je fais ; c'est ce que je hais que je fais. Si c'est ce que je ne veux pas que je fais, je reconnais que la Loi est bonne. Or, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je sais, en effet, qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite pas le bien. Car la volonté du bien est à ma disposition, mais non son accomplissement ; car je ne fais pas le bien que je veux ; je fais le mal que je ne veux pas. Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je découvre donc cette loi pour moi qui veux faire le bien, que le mal est à ma disposition ; car je me réjouis de la loi de Dieu en mon être intérieur ; mais je vois une autre loi en mes membres, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui m'enchaîne dans la loi du péché qui est en mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi donc, à la fois, par mon esprit je sers la Loi de Dieu, et par ma chair la loi du péché » (VII, 15-25). Page éternelle, je le redis. Rousseau aura beau proclamer la bonté native de l'homme; le fait observé par Paul — et par Augustin après lui, dans une autre page un peu dure — est hors de conteste ; il y a dans l'homme des forces mauvaises, qui contrarient son aspiration au bien. « Qui me délivrera de ce corps de mort ? (1). »

Mais aussi, quel horizon nouveau Paul ouvre à l'humanité, après tout ce passé de détresse, et malgré ce mal originel, legs de ce passé, qui pèse encore sur nous ! « La Loi de l'esprit de vie en Christ-Jésus nous a délivrés de la loi du péché et de la mort » (VIII, 2). « Si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts habite en vous,

(1) Épictète, au contraire, raille ceux qui disent : ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον (je ne suis qu'un pauvre homme. *Entretiens*, I, XXIX, 55), ou disent : « Mes pauvres petites chairs ! » (*ibid*).

celui qui a réveillé d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps mortels par l'habitation de son esprit en vous » (*ibid.*, 11). Liberté dans la joie et la grâce, et la vie éternelle au bout, tel est désormais le sort du chrétien. S'élevant enfin aux suprêmes cimes, Paul étend à la création tout entière ce besoin de rédemption, cette aspiration au salut qui travaillaient si fortement les hommes de son temps, et lui d'abord plus qu'aucun autre : « Si vous vivez selon la chair, vous devez mourir ; mais si par l'esprit vous tuez les œuvres du corps, vous vivrez. Ceux qui sont menés par l'esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abbâ le Père (1). L'esprit en personne rend témoignage à l'esprit qui est en nous que nous sommes enfants de Dieu. Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, si vraiment nous souffrons avec lui, pour être glorifiés aussi avec lui. Car je pense que les souffrances du temps présent ne peuvent entrer en comparaison avec la gloire qui doit se révéler en nous. La création attend anxieusement la révélation des enfants de Dieu. La création a été soumise à l'instabilité, malgré elle, à cause de celui qui l'y a soumise (2) dans l'espoir que la création elle-même serait délivrée de la servitude de la corruption, pour partager la gloire des enfants de Dieu. Nous savons que toute la création gémit de concert et souffre en commun les douleurs de l'enfantement jusqu'à présent. Ce n'est pas tout : nous-mêmes, qui avons les prémices de l'esprit, nous gémissons intérieurement dans l'attente de l'adoption, dans l'attente d'être délivrés de notre corps. Nous avons été sauvés par l'espérance ; mais l'espérance qu'on voit

(1) *Abbà*, mot araméen qui signifie lui-même : *Père.*

(2) Par la faute d'Adam, à la suite de laquelle la Terre a été maudite (*Genèse*, III, 17).

réalisée n'est pas l'espérance ; ce que l'on voit, est-ce qu'on l'espère ? Si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous devons attendre avec patience. Pareillement l'esprit aide notre faiblesse ; car nous ignorons ce que nous devons demander en nos prières, pour prier comme il convient, et l'esprit lui-même intercède pour nous, par des gémissements inexprimables. Celui qui sonde les cœurs comprend l'intention de l'esprit ; il voit qu'il prie pour les Saints, selon Dieu. Nous savons que, pour ceux qui aiment Dieu, tout collabore en vue du bien, pour ceux qui sont élus par intention. Ceux qu'il a prévus, il les a aussi prédéterminés pour être conformés à l'image de son fils, afin que celui-ci fût le premier-né parmi beaucoup de frères ; ceux donc qu'il a prévus, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous maintenant ? Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? Il n'a pas épargné son propre fils, et il l'a livré pour nous tous ; comment ne nous accorderait-il pas tout, avec lui ? Qui s'élève contre les élus de Dieu ? (1) C'est Dieu qui les justifie. Qui sera appelé à les condamner ? Christ-Jésus qui est mort, ou plutôt ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous (2). Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Tribulation, angoisse, persécution, famine, nudité, danger, glaive ? Il est écrit : à cause de toi, nous sommes mis à mort pendant tout le jour ; nous avons été comptés comme les brebis qu'on égorge (3). Mais en tout cela nous triomphons souverainement par celui qui nous a aimés ! Je suis convaincu que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissance, ni hauteur ni profondeur (4), ni une autre

(1) Dieu les justifie ; qui donc, à son tribunal, lors du jugement, oserait les accuser ?

(2) Et, par conséquent, ne peut nous condamner.

(3) *Psaume* XLIV, 23.

(4) Ces deux derniers termes semblent empruntés à l'astrologie.

création nouvelle ne pourront nous séparer de l'amour de Dieu en Christ-Jésus notre Seigneur ».

Page pleine de substance, sur laquelle nous reviendrons : il est aussi intéressant que difficile d'analyser les éléments divers qui ont été associés pour la composer. La pensée de Paul s'approche parfois ici du gnosticisme sans tomber dans les abîmes que celui-ci n'évitera pas. Bien qu'une parole biblique, comme celle d'Isaïe (LXV, 17) sur *les cieux nouveaux*, *la terre nouvelle*, ait pu suffire pour mettre en branle son imagination, n'y a-t-il pas aussi pour une part l'écho de doctrines contemporaines dont nous entrevoyons assez bien les tendances, moins bien la provenance : mysticisme et syncrétisme juifs, mysticisme et syncrétisme helléniques ? Malgré les obscurités où elles restent enveloppées, il n'y a guère de doute que Paul ne les utilise, en les transformant, en les vivifiant, comme Christ, à ses yeux, par sa mort a vivifié et va transformer non seulement l'humanité, mais l'univers. Car l'impression que laisse une telle page ne peut tromper ; si l'on y devine des éléments très divers, on y sent la vigueur, la nouveauté d'une pensée originale.

Après cette effusion, Paul reprend brusquement son premier thème, la question juive, et nulle part il n'a mieux avoué qu'au chapitre IV combien, de toutes ses fibres, il demeure attaché à son peuple, à ce peuple qui, non seulement est sa chair et son sang, mais qui est le peuple saint, auquel appartiennent en propre « l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, les patriarches », enfin à ce peuple dont Christ est issu selon la chair. Une grande tristesse s'empare de lui, quand il voit ce peuple dépouillé de sa prérogative. Mais si les Gentils entrent dans l'Église pour y prendre la place des Juifs qui ont refusé leur créance à Jésus, l'Écriture ne l'a-t-elle pas prédit ? Et l'Écriture ne prouve-t-elle pas que Dieu est le maître de faire ce qu'il veut de ses créatures ? « Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire avec la même argile un vase de gloire et un vase d'infa

mie? (1) ». Assurément la toute-puissance est, selon la vieille tradition juive, et demeure, selon la foi chrétienne, le premier attribut de Dieu. Mais implique-t-elle qu'il agisse selon son bon plaisir ? Paul sent bien qu'il faut mettre d'accord la toute-puissance avec la justice et la bonté et il se tourmente terriblement pour y réussir. Il revient donc au tort des Juifs, qui ont « méconnu la justice de Dieu et cherchent à établir leur propre justice » (x, 3). Montrant un autre aspect de sa pensée, il revient à l'idée que la justice est : pas d'acception de personnes devant Dieu ; égalité du Juif et du Grec. « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Joël*, II, 32). Mais comment aujourd'hui l'invoqueront-ils, ces Juifs qui l'ont rejeté ? Rejeté, comme l'a prédit *Isaïe* (LIII, 1 et suiv.). Alors est-il bien vrai que Dieu a repoussé son peuple ? Ah ! qu'à Dieu ne plaise ! Paul n'est-il pas la preuve du contraire, lui qui « est aussi Israélite, de la semence d'Abraham, de la tribu de Benjamin ? » Donc, comme l'a encore prédit l'Écriture (*I Rois*, XIX, 10-18), il reste ceux « qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » ; il reste une *élite* (XI, 5 et suiv.). Quant aux autres, pourquoi sont-ils tombés ? Est-ce leur chute même qui était voulue ? Qu'à Dieu ne plaise ! Leur chute a pour effet le salut des Gentils ; elle l'avait pour but. Mais, reprend l'Israélite, le Benjaminite, « si leur défaillance a été l'enrichissement du monde et leur défaite l'enrichissement des Gentils, combien plus le sera leur réussite ? » S'adressant alors aux Gentils, il proclame que son souhait, sa gloire, ce serait d'arracher, lui, l'apôtre des Gentils, le salut de quelques Juifs ! Si le rejet des Juifs est la réconciliation du monde, leur admission, que sera-t-elle, sinon la résurrection ? Continuant son argumentation, il précise la comparaison entre le Juif et le Gentil par l'image célèbre de l'olivier (2), dont la conclusion est un

(1) Cf. *Isaïe*, XXIX, 16, et *Sagesse*, XV, 7.

(2) Comparaison fort claire dans l'ensemble, mais dont plus d'un

conseil de modestie pour ce dernier. « Ne sois pas orgueilleux ; crains. Car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels, il ne t'épargnera pas non plus. Vois donc l'indulgence et la sévérité de Dieu ; pour ceux qui sont tombés, la sévérité ; à toi, l'indulgence, si tu restes fidèle à l'indulgence ; sinon, toi aussi, tu seras taillé, tandis qu'eux, s'ils ne restent pas dans l'incrédulité, ils seront entés ; car Dieu peut les enter de nouveau. Si tu as été retranché de l'olivier sauvage, auquel tu appartenais selon la nature, et enté contre la nature sur l'olivier domestique, combien plus ceux qui sont selon la nature seront-ils entés sur l'olivier auquel ils appartiennent » ? Il leur annonce alors, confidentiellement, un *mystère* : « Israël a été endurci en partie jusqu'à ce que fût introduite la masse des Gentils ; ainsi tout Israël sera sauvé. selon qu'il est écrit : « De Sion viendra le Vengeur (*Isaïe*, LIX ; *Jérémie*, XXXI) qui détournera de Jacob l'impiété ; telle sera mon alliance avec eux, quand je ferai disparaître leurs péchés. » Selon l'Évangile, ils sont ennemis, à cause de vous ; selon l'élection, ils sont aimés, à cause de leurs pères (1). Car les grâces et la vocation de Dieu sont sans repentance. Ainsi donc que vous avez autrefois désobéi à Dieu et qu'aujourd'hui vous avez été pris en pitié à la suite de la désobéissance, maintenant, eux aussi ont désobéi à l'occasion de la miséricorde qui vous est faite, afin qu'eux aussi obtiennent miséricorde. Car Dieu a réduit tous les hommes à la désobéissance pour leur faire miséricorde. O profondeur de la richesse, de la sagesse, de la science de Dieu ! Comme ses jugements sont insondables et ses voies ignorées ! « Qui a connu l'esprit du Seigneur ? Et qui a été son conseiller ? Qui

détail est un scandale pour un jardinier ; Paul parle comme si, pour greffer, on entait un sauvageon sur un arbre fruitier, et non inversement.

(1) Ils sont ennemis, selon l'Évangile, pour faire place, momentanément, aux Gentils ; dans le dessein éternel de Dieu, ils sont aimés à cause de leurs pères, les patriarches.

lui a donné d'avance, de façon à être rétribué ? » (*Isaïe*, xl, 13). Tout vient de lui, est par lui, et va à lui (1) ; à lui, gloire pour les siècles. Amen ! »

Ne serrons pas de trop près, quelle que soit la vigueur de la pensée de Paul, toute cette argumentation. Ce qui domine, c'est l'intensité du sentiment ; c'est cette aspiration au salut, qui prenait déjà un si haut essor dans la tirade précédente sur la création ; ici l'amour, la charité de Paul se reportent sur ceux de sa race et se refusent à la croire à jamais perdue.

La partie doctrinale de la *Lettre* est ainsi terminée. Le chapitre xii apporte les conseils de morale. Il faut y noter surtout ce souci de l'unité et aussi des diversités nécessaires au sein de l'unité, qu'on retrouve toujours chez saint Paul (4-5, comparaison du corps et des membres), ainsi que le précepte d'obéir aux autorités ; car toute puissance vient de Dieu (xiii, 1). Finalement, toute la morale est résumée conformément à l'esprit de Jésus, dans l'amour du prochain (8-9). Notons aussi que Paul, au lieu d'avoir à combattre les effets fâcheux d'une attente trop exaltée de la venue du Christ, comme on la nourrissait à Thessalonique, semble avoir besoin cette fois de rappeler aux Romains une pensée qui les tourmente moins sans doute : « Faites cela en comprenant le moment, et que l'heure est déjà venue pour vous d'être réveillés du sommeil. Car le salut est déjà plus voisin de nous que quand nous avons commencé à croire ; la nuit s'est avancée ; le jour s'est rapproché » (11-12).

Le chapitre xiv est assez délicat à interpréter (2) ; les gens que vise Paul et qu'il désigne par le terme de « faibles » paraissent avoir à la fois des tendances ascétiques et des tendances judaïsantes. En tout cas, l'Apôtre donne, à propos des difficultés que leurs pratiques sus-

(1) Marc-Aurèle dit aussi : « Tout vient de toi, tout est en toi, tout va vers toi » (*Pensées*, iv, 23) ; mais son Dieu est impersonnel.

(2) Cf. la note du P. Lagrange, p. 335-40.

citent, des conseils empreints de cette modération qui l'avait inspiré, quand il traitait, pour les Corinthiens, la question des viandes de sacrifice. « Le royaume de Dieu n'est ni dans le manger ni dans le boire, mais dans la justice, la paix et la joie en l'Esprit Saint » (xiv, 17). D'autre part, il faut nous garder de scandaliser le prochain, s'il n'a pas l'esprit assez large pour nous comprendre. Ce précepte de tolérance, sur un point de conduite particulier, s'étend ensuite de manière à devenir une exhortation plus générale à la bonne entente entre Juifs et Gentils (xv, 8-13). Paul espère d'ailleurs que les souhaits de concorde qu'il exprime sont déjà réalisés, et il s'excuse auprès de l'Église romaine, dont il est inconnu, d'avoir pris la hardiesse de lui donner des conseils. Ce qui l'y a poussé, c'est « la grâce qui lui a été accordée par Dieu pour être le ministre (λειτουργόν) du Christ-Jésus chez les Gentils, ayant la charge sacrée de l'évangile de Dieu, pour que lui devienne agréable l'oblation des Gentils, sanctifiée en l'esprit saint » (*ib.*, 15-16). Il rappelle ce que Christ a fait par son entremise « en paroles, en actes, par la vertu de signes et prodiges, par celle de l'esprit de Dieu » ; comment l'évangile du Christ a été porté par lui partout à la ronde, depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyricum (1) ; comment il a eu bien soin de ne pas entrer en concurrence avec les autres Apôtres, là où ils avaient déjà fait leur œuvre ; comment il a projeté maintes fois cependant d'aller jusqu'à Rome et en a été empêché ; comment maintenant il n'a plus rien à faire dans la région d'où il leur écrit et est repris plus que jamais du désir de leur rendre d'abord visite, puis de pousser jusqu'en Espagne (17-24). Actuellement, il va à Jérusalem, apporter l'argent de la collecte recueilli

(1) Rien n'indique que Paul ait prêché dans l'Illyrie proprement dite, et il ne dit d'ailleurs pas expressément ici qu'il l'ait fait. L'*Illyricum*, au sens où on l'entendait en son temps, touchait à la Macédoine et à la Thrace. Paul pouvait dire qu'il avait porté l'Évangile jusqu'à la frontière de l'*Illyricum* dans sa seconde mission.

en Macédoine et Achaïe. Mais, quoique cela soit le motif officiel de son voyage, il laisse entrevoir que d'autres raisons plus graves l'y ont incité « : Je vous invite, frères, par Notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'esprit, à vous joindre à moi dans vos prières pour moi auprès de Dieu, afin que je sois sauvé des incrédules qui sont en Judée et que mon ministère à Jérusalem soit bien accueilli des Saints, de sorte que je puisse venir en joie par la volonté de Dieu me reposer auprès de vous. » Ainsi Paul se sait menacé par la haine de ceux qui l'accusent d'apostasie, et ce n'est pas sans tremblement qu'i est à la veille d'accomplir ce voyage qui devait en effet avoir pour lui de si fâcheuses conséquences.

Le chapitre XVI, qui a donné lieu à beaucoup de discussions, contient d'abord des salutations et énumère un grand nombre de personnes. Après les salutations, revient une exhortation, puis la formule qui termine habituellement les Épîtres de Paul ; cependant l'exhortation est suivie de salutations nouvelles, provenant de Timothée et des autres disciples qui entourent Paul au moment où il écrit ; enfin une longue doxologie achève le texte reçu.

Chacune de ces parties offre des difficultés ; mais il est bon d'indiquer d'abord que le problème exégétique se double d'un problème critique. Les particularités de la tradition manuscrite qui ont donné prétexte à des théories parfois extravagantes sur l'authenticité de l'*Épître aux Romains*, ou à des doutes, mieux fondés, sur l'intégrité du texte qui nous est parvenu, sont les suivantes : 1° omission des mots : ἐν Ῥώμῃ (à Rome), par un manuscrit gréco-latin (Gg) et une scholie (47 de Tischendorf), au verset 1, 7 ; même omission dans le manuscrit au verset 15 ; 2° existence, en latin, d'une recension courte de l'*Épître*, où sont omis les chapitres XV et XVI, sauf la formule de conclusion habituelle à Paul ; 3° déplacement de la doxologie dans les manuscrits de la recension dite antiochienne, où elle figure, non à la fin

de l'Épître, mais après XIV, 23 ; il faut ajouter qu'elle manque dans Gg, et qu'elle est dans quelques manuscrits à la fois après XV, 23, et à la fin de XVI ; 4° la formule de conclusion est placée tantôt XVI, 20*b*, tantôt XVI, 24 ; tantôt aux deux endroits ; tantôt enfin après XVI, 27. En somme, il résulte de ces faits que l'Épître paraît finir plusieurs fois : de là l'idée assez naturelle que des morceaux étrangers peuvent y avoir été insérés, ou l'autre idée, assez naturelle aussi et qui a été celle de Renan, que l'*Épître* pourrait être une encyclique, dont plusieurs finales nous auraient été conservées.

Les objections tirées du contenu même du chapitre XVI sont : 1° les salutations adressées par Paul à un grand nombre de Romains ou Romaines (1) ; on s'étonne qu'il ait tant de connaissances dans une ville où il n'est pas encore allé. — Argument spécieux ; car on voyageait beaucoup, sous l'Empire, et si Claude a vraiment expulsé les Juifs de Rome quelques années auparavant, Paul a pu rencontrer en Grèce ou en Asie beaucoup d'entre eux, qui ont pu ensuite retourner en Italie ; c'est ainsi qu'il a connu Aquila et Priscille. On dit, de plus, que la mention d'Aquila et Priscille, ainsi que celle d'Épénète « prémices de l'Asie en Christ », nous orientent plutôt vers Éphèse, où ce grand nombre d'amis est tout naturel. Mais Priscille et Aquila peuvent être revenus à Rome, et d'autres indications (le nom d'Ampliatus, la mention des fidèles de la maison de Narcisse) orientent au contraire vers Rome. — 2° L'exhortation qui se lit aux versets 17-20 ne serait pas en harmonie avec la peinture faite par Paul, dans le corps de l'*Épître*, de l'état de l'Église romaine, où semble régner la concorde. Voici cette exhortation : « Je vous invite, frères, à prendre garde à ceux qui causent des divisions et des scandales,

(1) Il y en a vingt-sept désignées individuellement, et autour de quelques-unes, il y a des groupes ; mais Paul peut savoir l'existence de ces groupes, sans en connaître personnellement les membres. — Voir la note de LAGRANGE, p. 370-1.

contrairement à la doctrine que vous avez apprise ; détournez-vous d'eux. De telles gens ne sont pas les serviteurs de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais ceux de leur ventre, et par leurs discours édifiants et dévots ils dupent le cœur des innocents. Car votre obéissance est connue de tous ; je me réjouis donc à votre sujet, mais je veux que vous soyez savants pour faire le bien et purs de tout mal. Le Dieu de paix brisera Satan sous vos pieds, sans tarder. » Une recommandation aussi générale — car c'est en vain qu'on cherche à découvrir des judaïsants dans les gens visés — une recommandation où, de plus, l'éloge se mêle aux avertissements, peut parfaitement avoir été ajoutée par l'esprit scrupuleux de Paul, comme une sorte de post-scriptum, au moment où il allait fermer une lettre que, sans doute, il s'est repris à plusieurs fois pour rédiger. — 3° La place de la formule de conclusion. Ici elle est encore suivie de la salutation des compagnons de Paul et de la doxologie, tandis qu'ailleurs elle est exactement à la fin. L'observation est exacte ; la question est de savoir si une exception n'est pas possible. — 4° La doxologie n'aurait pas le caractère habituel à celles de Paul ; on a même avancé qu'elle pouvait provenir de Marcion ou d'un Marcionite. En voici le texte : « A celui qui peut vous affermir, selon mon évangile et selon la prédication de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère qui a été tu dans les temps éternels, mais qui a été révélé maintenant et porté à la connaissance de toutes les nations, pour qu'elles écoutent la foi, par le moyen des écritures prophétiques, selon l'ordre de Dieu éternel et se soumettent à Dieu, qui seul est sage, par Jésus-Christ, à qui est la gloire pour les siècles des siècles. Amen ! » Origène témoigne que cette doxologie avait deux places dans les manuscrits dont il disposait, tantôt à la fin de l'*Épître*, tantôt à la fin du chapitre XIV ; que Marcion l'avait supprimée et avait tout amputé depuis la fin de XIV. Parmi les manuscrits que nous possédons, la doxologie est à la fin de XIV

dans ceux de la recension antiochienne ; elle est répétée fin de XIV et fin de XVI dans un petit nombre d'autres ; il est exceptionnel qu'elle fasse défaut ; généralement, elle est à la fin de l'*Épître*. Enfin il a été démontré par Dom de Bruyne qu'il avait existé une recension courte de l'*Épître*, amputée de XV et XVI, sauf la formule de conclusion et la doxologie ; on ignore si cette recension a existé en grec.

En résumé, la conclusion du Père Lagrange semble justifiée : la tradition manuscrite est plutôt favorable à la doxologie placée à la fin de l'Épître, et l'existence de la recension courte peut en expliquer le déplacement occasionnel. Cette recension courte a peut-être été motivée par le fait que l'*Épître aux Romains* est l'exposé le plus approfondi et le plus complet de la doctrine de Paul, et que ceux qui la lisaient comme un traité dogmatique n'avaient nul besoin des chapitres XV et XVI.

Reste à savoir si la doxologie est suspecte en elle-même. La plus grave objection qu'on lui fasse est l'emploi, pour caractériser le mystère dont elle parle, du mot : *tu* (σεσιγημένον), au lieu de *caché* (κεκρυμμένον) qui est par exemple dans l'*Épître aux Colossiens* (I, 26) ; ainsi que celui des mots : *Écritures prophétiques*, qui désigneraient ici le Nouveau-Testament. Aucun des deux arguments n'est décisif, surtout le second ; on peut cependant trouver à la formule une certaine apparence marcionite. Elle ne pourrait provenir en tout cas que d'un disciple de Marcion, puisque Marcion lui-même supprimait la doxologie.

L'Épître aux Romains a été écrite, au moment où Paul allait entreprendre son dernier et fatal voyage à Jérusalem (cf. XV, 25), c'est-à-dire à la fin du second séjour à Corinthe, en 54.

5° L'Épitre aux Philippiens

Bibliographie. — Commentaires de E. Haupt (dans le Commentaire de Meyer), Gœttingen, 1902 ; — de P. Ewald (dans celui de Zahn), réédité par Wohlenberg, Leipzig, 1917 ; — de Knabenbauer, Paris, 1912 ; — de Dibelius (dans le *Manuel* de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de Plummer, Londres, 1919.

L'authenticité des Épîtres que nous avons étudiées jusqu'à présent ne peut être contestée que si l'on abuse des droits de la critique. Nous venons à celles qui prêtent soit à des doutes graves, soit au moins à des objections spécieuses. L'*Épître aux Philippiens* a été rejetée par Baur et par un grand nombre de ses disciples ; elle est aujourd'hui tenue très généralement pour authentique et l'on n'en discute plus guère que la date ou l'intégrité.

Nous savons déjà combien l'Église de Philippes était chère au cœur de saint Paul. Elle était sa première fondation sur le sol de l'Europe. C'est là que Lydie, la riche et bonne marchande de pourpre venue de Thyatires en Macédoine, lui avait fait, ainsi qu'à ses compagnons, un accueil si touchant. A plus d'une reprise, contrairement à ses principes, il avait même permis aux Philippiens de lui envoyer des subsides. On ne saurait donc être surpris qu'une lettre, adressée par lui à cette Église, soit, plus qu'une autre, une libre effusion, assez mal composée, mais émouvante entre toutes, à quelque date ou dans quelques circonstances qu'elle ait été écrite.

L'adresse en est simple — comme quand Paul parle à des gens qui le connaissent bien (1) : — « Paul et Timothée (2), esclaves de Christ-Jésus, à tous les Saints en

(1) Ce n'est pas une question de date, comme le pense M. Goguel, p. 392, n. 2.

(2) Timothée, en fait, ne compte pas ; c'est Paul qui écrit ; il est exact que cette *Épître* est la meilleure preuve de l'insignifiance de la

Christ-Jésus qui sont à Philippes, avec leurs évêques et leurs diacres (1) ; grâce à vous et paix de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ ».

Paul, sous forme d'une action de grâces à Dieu, proteste d'abord des souvenirs qu'il garde aux Philippiens et de la part qu'il leur fait en ses prières, parce qu'il sait qu'ils gardent aussi son souvenir en leurs cœurs tandis qu'il est *captif*, qu'il se *défend* contre une *accusation* et *confirme* ainsi son *évangile*. Il les loue et espère qu'ils ne cesseront pas de progresser, jusqu'au jour du Seigneur (I, 3-11).

Il les met alors plus amplement au courant de sa situation, qu'il vient d'indiquer brièvement. Avec un désintéressement d'autant plus admirable que ce désintéressement ne semble rien lui coûter, il se félicite que sa captivité ait tourné au profit de la foi. Elle est connue « de tout le prétoire et partout ailleurs, et la plupart des frères en le Seigneur, rendus confiants par elle, osent plus que jamais dire sans crainte la parole de Dieu. Il en est qui prêchent Christ par jalousie et par émulation ; d'autres par bonne volonté ; les uns le prêchent par amour, sachant que je suis appelé à défendre l'évangile, les autres dans un sentiment de rivalité, sans bonne intention, s'imaginant qu'ils infligeront une épreuve à ma captivité. Hé bien ! qu'importe, puisque de toute façon, sincèrement ou non, Christ est prêché, et en un tel temps... Christ», continue-t-il, « sera grandi en mon corps, soit par ma vie, soit par ma mort » (*ib.*, 20). Lui-même ne sait que souhaiter, puisque la mort le réunirait

mention des compagnons de Paul, à côté de son propre nom, dans ces salutations. GOGUEL, *ib.*, n. 1.

(1) La mention de ces dignitaires a naturellement paru significative à Baur et à ses disciples, pour prouver le caractère apocryphe de la lettre ; tout au plus est-elle plus favorable à l'opinion traditionnelle qui date celle-ci de la captivité romaine (ou au moins de Césarée) qu'à l'opinion de ceux qui, en ces derniers temps, l'ont datée d'une captivité *éphésienne*.

au Christ, mais que sa vie peut être utile encore à ses fidèles ; et cette pensée lui inspire l'espoir — justifié ou non dans les circonstances où il se trouve — de retourner parmi eux (23-26). Mais, qu'il doive les revoir ou non, il les exhorte à l'union ; cette exhortation amène le morceau qui, doctrinalement, est le plus intéressant dans la lettre : « Soyez animés entre vous des mêmes sentiments qu'en Jésus-Christ (1), qui, étant déjà *en forme de Dieu*, n'a pas eu l'ambition de ravir l'égalité avec Dieu (2), mais s'est dépouillé pour prendre *forme d'esclave*, naître en ressemblance des hommes et prendre l'aspect d'un homme, qui s'est humilié en se soumettant même à la mort, et à la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté souverainement et l'a gratifié d'un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou se courbe chez les êtres célestes, terrestres ou souterrains, et que toute langue confesse le Seigneur Jésus-Christ pour la gloire de Dieu le Père ». Qu'ils soient donc son titre d'honneur au jour du Christ ! S'il est sacrifié pour leur foi, ce sera sa joie (II, 5-18).

Il leur annonce en tout cas l'envoi prochain de Timothée, dont il fait l'éloge, sans perdre l'espoir de les revoir bientôt lui-même. Déjà il leur renvoie leur concitoyen Épaphrodite, qui, venu de leur part auprès de lui, a souffert d'une maladie qui a failli devenir mortelle (*ib.*, 19-30).

Le début du chapitre III est le morceau qui peut le plus facilement fournir un prétexte d'attaquer l'intégrité de la lettre ; pourtant, si le lien logique y est un peu lâche, on n'a sans doute pas trop le droit de s'en scandaliser dans une *Épître* telle que celle-ci. Le verset 1 semble

(1) Le morceau contient, au verset II, 1, une des plus graves incorrections que l'on trouve chez Paul : εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, soit, comme on le dit souvent, que Paul ait forgé un substantif σπλάγχνα, au féminin, soit plutôt qu'il y ait simplement négligence.

(2) Sens très discuté ; cf. sur ce morceau : GUIGNEBERT, *Actes du Congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1925, t. II, p. 290.

une fin (1). Mais Paul repart, assez brusquement, en disant : « Vous écrire les mêmes choses ne me coûte rien, et vous est utile », ce qui prouve que nous n'avons pas tout ce que Paul a écrit aux Philippiens (2). « Les mêmes choses », ce sont des avertissements contre des adversaires de Paul, Juifs ou judaïsants, qui cherchent à ruiner son œuvre, en Macédoine, comme en Galatie. Dans des termes analogues à ceux de l'*Épître aux Galates*, quoiqu'avec une ardeur moins fougueuse, Paul rappelle qu'il est lui aussi Israélite, Benjaminite, Pharisien même, ancien persécuteur, sans reproche au regard de la Loi (III, 4-6). Tout cela, il en fait fi, il le rejette « comme des ordures, pour gagner Christ, être trouvé en lui, n'ayant pas une justification provenant de la Loi, mais celle que donne la foi du Christ, la justification qui provient de Dieu, fondée sur la foi, pour le connaître, lui et la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en se conformant à sa mort, pour voir s'il peut parvenir à la résurrection des morts »(III, 7-11). Paul ne se sent pas encore arrivé au terme que doit souhaiter tout chrétien ; mais il en approche : « Je ne poursuis qu'un but, oubliant ce qui est derrière moi, tout tendu vers l'avenir, la récompense de la vocation venue d'en haut, la vocation de Dieu en Christ-Jésus » (*ib.*, 14). Que les Philippiens, sans être aussi avancés que lui, l'imitent ! Qu'ils fuient « les ennemis de la voie du Christ, dont le but est la perdition; le Dieu, leur ventre; la gloire, leur honte ; ceux qui ne songent qu'à la terre. Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps vil pour le rendre semblable à son corps glorieux, selon l'énergie de son pouvoir et en se soumettant tout » (19-21).

(1) De là des hypothèses comme celles de Le Moyne (au XVIIe siècle), parfois reprises de nos jours. Cf. GOGUEL, p. 404.

(2) Les indices d'après lesquels on a soupçonné qu'une autre *Épître aux Philippiens* avait encore été connue avant la formation du Nouveau Testament sont très incertains. Cf. *ibid.*, p. 40.

Le chapitre IV donne une note encore plus personnelle. Paul s'adresse à certains fidèles de Philippes en particulier. Il recommande de rester unies à deux femmes, Évodie et Syntyque. Il invite à les y aider une personne qu'il désigne mystérieusement par ces mots qui ont donné lieu à tant de conjectures : Γνήσιε σύνζυγε, véritable conjoint (ou conjointe). Elles lui ont donné, à lui, à Clément et à ses autres auxiliaires, leur concours pour l'évangélisation du pays. Il exhorte toute l'église à la foi et à la paix. Il la remercie de nouveau de lui avoir envoyé, par Épaphrodite, des subsides qui lui étaient nécessaires, et rappelle, qu' « au début de son apostolat, après avoir quitté la Macédoine », c'est d'elle seule qu'il a accepté des secours. La salutation finale est dans les termes que voici : « Saluez tout saint en Christ-Jésus. Les Frères qui sont avec moi vous saluent. Vous saluent tous les Saints, et surtout ceux de la maison de César. La Grâce du Seigneur Jésus-Christ avec votre esprit ».

Le début du chapitre III paraît prouver, comme nous l'avons dit, que nous n'avons pas toute la correspondance de Paul avec les Philippiens. Mais s'il y a, dans ce chapitre, et parfois ailleurs dans la lettre, une liberté d'allure qui n'est pas strictement logique, cette liberté ne va nullement jusqu'à l'incohérence et ne nous contraint pas à conclure que nous sommes en présence de morceaux d'époque différente, arbitrairement réunis. Quelle est maintenant la date de l'Épître, si l'authenticité et l'intégrité en doivent être admises, comme nous le croyons ? L'opinion traditionnelle la place pendant la captivité de Paul à Rome, alors qu'il était en *custodia libera*. La mention du *prétoire* — qui serait alors le camp des Prétoriens — celle de « la maison de César » où le christianisme aurait déjà recruté des fidèles, semblent la justifier suffisamment. Il est vrai que le mot de *prétoire* pourrait s'entendre du palais du gouverneur (1) à Césarée,

(1) Cf. Goguel, p. 371.

où Paul a déjà été captif, à peu près dans les mêmes conditions ; mais si, à Césarée, Paul pouvait mentionner aussi des *gens de César*, il ne paraît guère vraisemblable qu'il y parlât de *gens de la maison de César*. La même objection s'appliquerait à l'hypothèse d'une captivité éphésienne, ignorée de nous, mais d'ailleurs assurément possible. Cependant, en ces dernières années, quelques critiques ont effectivement pris parti pour cette hypothèse (1). Outre les raisons déjà indiquées, le caractère *doctrinal* de l'Épître paraît favoriser la date la plus tardive. Certes, il est difficile pour nous de suivre l'évolution de la théologie de saint Paul. Nous ignorons entièrement non seulement ses premières origines, mais tout son développement jusqu'au temps de la *Ire aux Thessaloniciens*, c'est-à-dire pendant quinze ou vingt ans. Nous ne pouvons essayer de la saisir ensuite que dans des textes qui se répartissent sur un intervalle beaucoup moins étendu, et qui ne sont pas, pour la plupart, sûrement datés. Cependant il semble bien qu'il n'y ait encore, dans aucune autre lettre antérieure, aucune expression aussi catégorique de la divinité de Jésus-Christ que celle de : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (2). Mais surtout l'état d'esprit de Paul paraît bien convenir à l'époque de la captivité romaine : l'Apôtre attend courageusement le martyre, sans considérer sa libération comme impossible ; il est apaisé ; il parle de ses adversaires avec un détachement qui ne lui est pas habituel, rapportant tout uniquement à la gloire de Dieu et à la propagation de l'Évangile. L'opinion traditionnelle paraît excellemment appuyée.

(1) Cf. GOGUEL, p. 370.
(2) « Étant en *forme* de Dieu ». Cf. GUIGNEBERT, *loc. cit.*

6° L'Épitre aux Colossiens

Bibliographie. — Commentaires de P. Ewald, de Knabenbauer, de Dibelius, dans les éditions de l'*Épître aux Éphésiens* citées plus haut ; — de C. Toussaint, Paris, 1921.

Si l'*Épître aux Colossiens* a été souvent suspectée, c'est surtout, comme l'*Épître aux Philippiens*, pour des raisons doctrinales. Un examen plus attentif a ramené aujourd'hui la plupart des critiques à en admettre l'authenticité.

L'Église de Colosses, dans la vallée du Lycos, n'était pas, que nous sachions, une fondation personnelle de Paul, et, dans l'*Épître* même, Paul ne se réclame pas de ce titre. Cependant elle n'est pas bien éloignée d'Éphèse, et, pendant le long séjour que l'apôtre a fait dans la grande métropole asiatique, il a pu déjà en connaître quelques membres : au moment où il lui écrit, il est en relation avec elle par un personnage du nom d'Épaphras ; mais il ne l'a pas visitée (ii, 1).

L'adresse est très simple, comme celle de l'*Épître aux Philippiens* : « Paul, apôtre de Christ-Jésus par la volonté de Dieu et Timothée le frère aux Saints de Colosses et aux frères fidèles au Christ. Grâce à vous, et paix de Dieu notre Père ». Ce sont, au début, les compliments ordinaires, sous la forme habituelle d'une action de grâces ; et cette action de grâces est intéressante parce qu'elle laisse voir les immenses progrès déjà accomplis par l'apostolat chrétien. Paul parle aux Colossiens de l'Évangile « qui a été apporté chez vous comme dans le monde entier, qui fructifie et s'accroît partout ailleurs, comme chez vous, depuis le jour où vous l'avez entendu et où vous avez connu la grâce de Dieu en vérité », et c'est alors qu'il nomme Épaphras « notre cher compagnon d'esclavage, qui est pour vous le ministre fidèle du

Christ, qui nous a fait connaître votre charité en esprit » (I, 3-8). Paul prie pour que les Colossiens progressent encore, rendant grâces avec joie « au Père qui nous a qualifiés pour appartenir au lot des Saints dans la lumière ; qui nous a sauvés de la puissance des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du fils de son amour, en qui nous avons la libération, le pardon des péchés ; qui est l'image du Dieu invisible ; premier-né de toute création : en qui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses invisibles comme les choses visibles, trônes, seigneuries, principautés, puissances (1). Tout a été créé (2) par lui et pour lui, et lui-même est avant toutes choses et tout subsiste en lui, et il est la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église : il est principe, premier-né d'entre les morts, afin d'être le premier en tout, parce qu'en lui tout le plérôme (3) a daigné habiter et par lui tout réconcilier en lui en pacifiant tout par le sang de sa croix, par lui (4), tout sur terre et dans les cieux » (I, 12-20).

Paul parle alors de ses souffrances, qu'il endure comme ministre de l'Église, « corps du Christ », en prêchant la parole de Dieu, « le mystère caché depuis les siècles et depuis les générations, qui maintenant a été révélé à ses saints, à qui Dieu a voulu faire connaître la richesse de la gloire de ce mystère parmi les gentils, c'est-à-dire de Christ en vous » (I, 24-29) (5). Il souffre pour eux, pour ceux de Laodicée, pour tous ceux qui *n'ont pas*

(1) La valeur de ces termes, surtout du dernier, est difficile à déterminer. Cf. Toussaint, *L'Épître aux Colossiens*, p. 82-3.

(2) Paul emploie dans ce verset le parfait ἔκτισται qui indique *le résultat* de la création ; au précédent, il se servait de l'aoriste ἐκτίσθη qui en marque *le moment*.

(3) Expressions qui sentent le gnosticisme.

(4) *Par lui*, manque dans nombre de manuscrits, mais semble justifié par l'insistance avec laquelle, dans toute la phrase, Paul s'applique à marquer le rôle du Fils.

(5) Le mystère consiste dans l'union mystique avec le Christ. Cf. Toussaint, *ib.*, p. 107.

vu son visage, et nous sentons ainsi, combien, en même temps que s'aggravait pour lui le danger, son crédit grandissait dans les Églises helléniques ; combien il avait grandi surtout depuis sa captivité (ii, 1-2). Il souffre pour le « mystère de Dieu, le Christ, en qui sont tous les trésors cachés de sagesse et de connaissance » (ii, 3), ce qui — avec la recommandation qui suit, de ne pas se laisser tromper par « les discours persuasifs » — pose le thème principal de la lettre. Paul va mettre en garde les Colossiens contre certaines déviations, certaines erreurs qui ne sont plus tout à fait celles contre lesquelles il prémunissait les *Galates* ou les *Corinthiens*. Le temps a marché, et les idées aussi ; maintenant les dangers sont déjà autres. Paul prononce pour la première fois le mot de *philosophie* (1) : « Voyez que nul ne vous déçoive, par le moyen de la philosophie et d'une vaine duperie, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde (2) et non selon Christ ; c'est en lui qu'habite toute la plénitude (plérôme) de la divinité, corporellement, et votre plénitude est en lui, qui est la tête de toute principauté et de toute puissance, en qui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, en vous dépouillant du corps de chair, en la circoncision du Christ ; ensevelis en lui dans le baptême, c'est en lui aussi que vous avez été ressuscités par la foi dans l'action de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts ; et vous aussi, qui étiez morts par vos délits et par le prépuce de votre chair, il vous a revivifiés avec lui, vous faisant grâce de tous vos délits ; il a effacé le pacte rédigé contre nous, dont les stipulations nous étaient contraires ; il l'a fait disparaître, et l'a cloué à la croix ; il a dépouillé les Principautés et les Puissances, les a dénoncées en toute franchise, et a

(1) ii, 8 ; l'exemple est unique.

(2) Pour le sens de l'expression, cf. la discussion de TOUSSAINT, p. 137 et suiv. Dans ce texte cependant, il n'est pas certain que l'explication astrologique s'impose.

triomphé d'elles en lui » (II, 8-15). Malgré le mot de *philosophie*, ce ne sont pas uniquement, ni même principalement, des doctrines helléniques que Paul vise ; ce sont des doctrines inspirées d'un certain mysticisme ou syncrétisme juif, comme le prouvent les prescriptions qui suivent, et qui se rapportent aux *fêtes*, *nouvelles lunes*, *sabbats*, et *au culte des anges* (1).

Que faire donc ? Se détacher du monde et chercher le Christ, « qui est assis à la droite de Dieu ;... vous êtes morts (au monde), et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu ; quand Christ, qui est votre vie, se sera révélé, alors vous aussi vous serez révélés avec lui en la gloire... Il faut dépouiller le vieil homme avec ses actions, et revêtir l'homme qui se renouvelle par la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé, là où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncision ni prépuce, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais où Christ est tout et en tous... » (III, 1-11). Amour, paix, parole de Dieu, résident en nous ; psaumes, hymnes, chants spirituels (III, 16), tout faire ou dire au nom de Jésus-Christ, c'est la vie du chrétien. Suivent des conseils plus particuliers, tous empreints de la sagesse que Paul, si hardi en théorie, apporte toujours à la pratique : conseils de douceur aux pères ; d'obéissance aux esclaves ; de justice aux maîtres, « qui ont un maître au ciel » (IV, 1) ; de bonne conduite à tous les fidèles dans leurs rapports avec les infidèles.

Quant à l'état actuel de Paul, les Colossiens le connaîtront mieux par Tychicos, « le cher frère, le fidèle ministre et compagnon d'esclavage en le Seigneur », que Paul leur a envoyé, avec Onésime, « le fidèle et cher frère », qui est un des leurs. La salutation finale énumère les personnes de l'entourage de Paul : Aristarque, son compagnon de captivité ; Marc, le cousin de Barnabé, qui, sans doute, ira les voir ; Jésus le Juste, qui, avec les

(1) Sur le verset 18, et l'expression ἐμβατεύειν, cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 113, 271, 303-11.

précédents, achève la liste des rares circoncis qui se sont faits les auxiliaires de Paul. Viennent alors les Hellènes : Épaphras, le Colossien déjà nommé au début de la lettre, si dévoué à Colosses, à Laodicée, à Hiérapolis ; Lucas, « le cher médecin », et Démas. Paul demande qu'on transmette son salut aux frères de Laodicée, à Nymphas, et à toute l'Église, qui est en sa maison. Il exprime le désir que sa lettre, une fois lue à Colosses, le soit à Laodicée, tandis que celle qu'il écrit (ou a écrite) à Laodicée sera lue à Colosses. Enfin une recommandation, un peu énigmatique pour nous, clôt la lettre ; elle s'adresse à un certain Archippus (1). La dernière ligne est de la main de Paul : « Souvenez-vous de mes liens : la grâce avec vous. »

Assurément, l'*Épître aux Colossiens* présente des formules *christologiques* plus précises et plus pleines que les épîtres antérieures ; que l'*Épître aux Philippiens* même, laquelle, nous l'avons vu, est déjà en progrès sur les précédentes. Assurément aussi, les doctrines hérétiques visées par Paul ont un aspect un peu différent de celles qu'il combattait antérieurement. Mais ces différences ne sont nullement un motif d'en contester à Paul la composition. Elles s'expliquent par la date, plus tardive ; elles s'expliquent aussi, en partie, parce que la lettre s'adresse à des Asiates, exposés à d'autres influences et à d'autres périls que les Macédoniens, les Corinthiens ou les Romains. Mais elle porte très nettement la marque de Paul ; n'imaginons pas un autre Paul, anonyme, à qui il faudrait l'attribuer ; il n'y a eu qu'un Paul (2).

(1) Cf. Toussaint, p. 198.

(2) La question de savoir si elle a été écrite à Césarée ou à Rome est fort débattue ; cf. Goguel, iv, 2, p. 426 et suiv. Nous avons admis que l'*Épître aux Philippiens* avait été écrite à Rome ; l'*Épître aux Colossiens* nous semble postérieure ; elle doit donc avoir la même provenance.

7° L'Épître aux Éphésiens

Bibliographie. — Commentaires de Henle, 2e édition, Augsbourg, 1906 ; — de P. Ewald (avec l'*Épître aux Colossiens*), cf. *supra* ; — de Knabenbauer, Haupt, Dibelius (avec l'*Épître aux Philippiens*), cf. *supra* ; — de J.-O.-F. Murray, Cambridge, 1914 ; — de Vosté, Paris, 1921 ; — Article de Coppieters, dans *Revue biblique*, 1912 ; — Goguel, *Introduction*, t. IV, 2.

Le cas de l'*Épître aux Éphésiens* est beaucoup plus délicat. L'argument le plus fort pour en défendre l'authenticité est, cette fois encore, le grand intérêt et l'originalité d'un écrit qui, dans l'ensemble, est parfaitement digne de saint Paul. Toutefois, on est obligé de noter tout de suite que cette impression générale est, de toutes façons, inévitable, puisque la moitié environ de l'*Épître* n'est que la reproduction de l'*Épître aux Colossiens*, soit textuellement, soit avec des modifications de détail assez légères (1). Est-ce Paul qui s'est répété lui-même ? Est-ce un plagiaire qui l'a copié ? Il semble, *à priori*, vu l'étendue qu'aurait le plagiat, que la première hypothèse ait, par elle-même, plus de vraisemblance.

Malgré l'analogie que présentent ainsi les deux *Épîtres*, il y a entre elles des différences. On a même essayé de montrer (2) que certaines expressions qui, dans la seconde, proviennent de la première (3), y sont prises en un faux sens, ce qui dénoncerait un emprunteur maladroit. Mais peut-être n'a-t-on pas tout à fait raison de le

(1) Sur 155 versets, M. Goguel, p. 460, en compte 73 « qui offrent des parallèles très directs ».

(2) Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, p. 362 ; Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, p. 167 ; Goguel, p. 464 et suiv.

(3) Non pas que l'idée d'une priorité de l'*Épître aux Éphésiens* puisse être rejetée *a priori*, puisque nous n'avons, sur le rapport de l'une et de l'autre, aucune information extrinsèque ; mais la comparaison des parallèles incline plutôt à l'opinion inverse.

soutenir. Ce qui est plus assuré, c'est que l'idée d'*Église* est plus développée dans l'*Épître aux Éphesiens*, que dans l'*Épître aux Colossiens*, ce qui peut d'ailleurs tenir à un nouveau progrès de la pensée de saint Paul (1), et que l'emploi du mot *mystère* paraît aussi présenter, dans l'une et dans l'autre, certaines nuances, ce qui peut recevoir la même explication.

Le mot essentiel de l'adresse n'est pas sûr : « Paul, apôtre du Christ-Jésus, par la volonté de Dieu aux Saints qui sont [à Éphèse] et qui sont fidèles au Christ-Jésus ; grâce à vous et paix de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ. » Les mots mis entre crochets manquent dans la recension que von Soden désigne sous le nom d'alexandrine ; Origène ne les a pas connus, ni Marcion.

L'idée de la prédestination n'a jamais été plus fortement exprimée par saint Paul qu'au début de cette lettre : « Béni soit Dieu, père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle parmi les êtres célestes en Christ, en nous choisissant en lui avant la constitution du monde, pour que nous fussions saints et irréprochables en face de Dieu ; il nous a prédéterminés en amour à la filiation par Jésus-Christ vis-à-vis de lui, selon le bon plaisir de sa volonté, pour l'éloge de la gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans son bien-aimé, en qui nous avons la libération par son sang, le pardon des délits selon la richesse de sa grâce, dont il a surabondé pour nous en toute sagesse et intelligence, nous ayant fait connaître le mystère de sa volonté selon son bon plaisir, qu'il a proposé en lui pour préparer l'accomplissement des temps, c'est-à-dire la récapitulation de toutes choses en Christ, dans les cieux comme sur terre ; en lui, en qui, nous aussi, avons été élus, prédéterminés par le propos de celui qui fait tout selon le

(1) On s'est étonné que Paul, au verset 5 du chapitre III, parle des *saints apôtres*, mais il ne paraît pas impossible qu'il l'ait fait ; sur la valeur du terme ἅγιος, cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927.

conseil de sa volonté, pour que nous fussions en louange de sa gloire, nous qui aurons espéré d'avance en Christ ; en qui vous êtes aussi, ayant entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, en lequel vous avez cru et avez été scellés par l'esprit saint de la promesse, qui est le gage de votre héritage pour la libération qui vous rend siens, pour la louange de sa gloire » (I, 3-14). Cette longue phrase, qui ne remplit pas moins d'une page entière, est la plus surchargée d'incidentes qui soit, dans aucune *Épître* portant le nom de Paul ; le tour et l'expression en sont néanmoins conformes à ses habitudes, et l'idée qu'elle exprime, si elle est ici précisée plus en détail, est une de celles qui, en toute occasion, lui sont le plus chères.

Suivent des compliments, une action de grâces, et une définition du rôle du Christ « que Dieu a éveillé d'entre les morts, fait asseoir à sa droite dans les régions supracélestes, au-dessus de toute Principauté, Souveraineté, Puissance, Seigneurie, et de tout nom nommé non seulement en ce siècle, mais dans le siècle futur ; il a tout mis sous ses pieds, et l'a donné comme tête, au-dessus de tout, à l'Église, laquelle est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en toutes choses » (I, 20-23).

Paul fait souvent allusion à Satan. Il parle ici, au début du chapitre II, des péchés et des délits de ceux à qui il s'adresse, « péchés dans lesquels ils ont vécu selon le siècle de ce monde, selon le chef de la puissance de l'air, l'esprit qui, maintenant, agit dans les fils de la désobéissance (1) ». Nous en fûmes jadis, mais Dieu nous a pris en pitié, et il nous a sauvés par sa grâce, « il nous a réunis et fait asseoir avec lui dans les régions célestes en Christ-Jésus » (II, 1-7). Le salut vient de la foi, non des œuvres ; il est un don de Dieu (9). Paul s'adresse ici

(1) Au chapitre IV, 27, et au ch. VI, 11, Paul l'appelle le *Diable*, terme dont il se sert seulement ici ; mais il ne dit également qu'une fois : *le Tentateur* (*I Thessal.*, III, 5) ou *Béliar* (*II Cor.*, VI, 15).

spécialement à des Gentils : « Souvenez-vous que vous, les Gentils en la chair, vous qui étiez appelés prépuce par ceux qu'on appelle la circoncision en la chair, faite de main d'homme, vous étiez alors séparés du Christ, au ban de la nation d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espoir, sans Dieu dans le monde ; et maintenant en Christ-Jésus, vous qui étiez autrefois si loin, vous êtes devenus proches en le sang du Christ. C'est lui qui est votre paix, qui a uni les deux moitiés, qui a fait disparaître le mur mitoyen qui les séparait ; qui a anéanti la haine en sa chair, la loi des préceptes en ses décrets, pour fonder en lui, avec les deux, un seul homme nouveau, en faisant régner la paix, pour les réconcilier tous les deux à Dieu, en un seul corps, par la croix, faisant mourir en lui la haine... Ainsi vous n'êtes plus étrangers et résidents, vous êtes concitoyens des Saints, parents de Dieu, édifiés sur le fondement des Apôtres et des Prophètes ; le Christ-Jésus étant la pierre d'angle, sur laquelle tout l'édifice s'appuie pour croître en un temple saint, dans le Seigneur en qui, vous aussi, vous êtes édifiés pour être la résidence de Dieu en esprit » (*ibid.*, 11-22).

Le début du chapitre III doit être cité aussi : « C'est pour cela que moi, Paul, le captif du Christ pour vous les Gentils (1), — si vous avez appris la disposition de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous, à savoir que par révélation m'a été communiqué le mystère, ainsi que je vous l'ai déjà écrit récemment (2), d'après quoi vous pouvez lire et comprendre l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, qui n'a pas été connu, dans les autres générations, des fils des hommes, ainsi qu'il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes en esprit, pour que les Gentils fussent cohéritiers, incor-

(1) La lettre est donc contemporaine de la captivité ou se donne pour telle.

(2) Notre Épître a donc été précédée d'une ou de plusieurs autres.

porés et participants à la promesse en le Christ-Jésus, par l'évangile, dont je suis devenu le ministre selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été accordé selon l'action de sa puissance. A moi, le plus petit de tous, a été donnée cette grâce, d'annoncer aux Gentils la bonne nouvelle de la richesse insondable du Christ, et de les illuminer (en leur montrant) quelle est la disposition du mystère caché depuis les siècles en Dieu qui a tout créé, afin que soit connue maintenant aux Principautés et aux Puissances, dans les régions célestes, par le moyen de l'Église, la sagesse infinie de Dieu, selon le plan des siècles, tel qu'il l'a fait en Christ-Jésus Notre Seigneur, en qui nous avons la franchise et l'accès en confiance par sa foi » (III, 1-12). D'autres expressions doivent être relevées dans ce qui suit. Paul se glorifie de ses épreuves, « en pliant le genou devant le Père, sous le nom duquel s'inscrit toute *patrie* céleste ou terrestre », et le prie « de donner aux fidèles, selon la richesse de sa gloire, d'être fortifiés en puissance, par son esprit, pour l'homme intérieur, afin que le Christ réside par la foi en leurs cœurs, qu'ils soient enracinés et fondés, de manière à avoir la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la profondeur et l'altitude (1), et à connaître l'amour supérieur à tout de la connaissance du Christ, pour être entièrement emplis de la plénitude de Dieu » (III, 13-19).

Le chapitre IV contient cet appel à l'unité, qui ne manque dans aucune des dernières épîtres de saint Paul. « Un seul Seigneur ; une seule foi ; un seul baptême ; un seul Dieu et père de toutes choses, pour tout, par tout et en tout » (5-6). Citant ensuite le verset 19 du *Psaume* 67, pour prouver l'efficacité universelle de l'œuvre du Christ, Paul conclut des mots : étant *monté*, que Christ est aussi

(1) Comme dans *II Cor.*, 10, 5, il y a probablement ici emprunt à la langue de l'astrologie. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque* p. 193-99.

descendu dans les parties inférieures de la terre (1), car il faut qu'il « remplisse tout » (7-10). Il a distingué la tâche de chacun, en constituant « les uns *apôtres*, les autres *prophètes*, les autres *évangélistes*, les autres *pasteurs* et *maîtres*, pour le perfectionnement des saints, en œuvre de ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de foi, et de connaissance du fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ, pour que nous ne soyons plus en bas-âge, ballottés et promenés par tout vent d'enseignement dans le jeu de dés de la vie humaine, dans la perfidie des directions de l'erreur, mais que, professant la vérité dans l'amour, nous croissions vers lui en toutes choses, vers lui qui est la tête, Christ, de qui tout le corps procède, organisé et unifié, en toutes ses jointures, s'accroissant selon la force du concours qu'il lui prête, en la mesure de chacune de ses parties, pour son édification dans l'amour » (*ib.*, 12-16).

Donc les Gentils doivent dépouiller le vieil homme et revêtir le nouveau. Suivent des conseils moraux : corriger ses vices, s'aimer les uns les autres ; observer la chasteté ; fuir ceux qui prêchent de vaines doctrines ; être les fils de la lumière et non plus des ténèbres (IV, 25-V, 14). Une partie de l'*Épître aux Colossiens* est ici également reprise : soumission des femmes aux hommes ; « car l'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Église » (V, 23) ; mais, en revanche, amour des maris pour leurs femmes, comme Christ aime l'Église (25-33) ; conseils aux enfants et aux parents ; aux esclaves et aux maîtres (VI, 1-9). L'exhortation se conclut par l'avis de revêtir « la panoplie de Dieu, pour résister aux manœuvres du diable. Car la lutte n'est pas pour nous contre le sang, mais contre les Principautés, les Puissances, les maîtres de ce monde de ténèbres (*Cosmo-*

(1) Allusion probable, mais non certaine, à la descente aux enfers. (Cf. Jean MONNIER, *La Descente aux enfers*, Paris, 1905, p. 51).

crators), contre les éléments spirituels de la malice dans les régions célestes ». La métaphore de la panoplie est exploitée dans le développement bien connu qui suit (14-17). Enfin, que les fidèles prient, notamment pour Paul lui-même « afin que me soit donnée la parole en l'ouverture de ma bouche, pour faire connaître en toute liberté le mystère de l'Évangile, pour lequel je travaille dans mes chaînes ; afin que je puisse parler librement en lui, comme je dois parler » (18-20).

Enfin il envoie à ses lecteurs Tychicos, qui les renseignera plus complètement sur ce qui le touche (21-22). La doxologie finale est celle-ci : « Paix aux frères, et amour avec foi de la part de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ. La Grâce avec tous ceux qui aiment Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'incorruptibilité » (23-24).

Si la lettre est de Paul — et on ne peut pas considérer comme démontré qu'il soit impossible de la lui attribuer — on est bien tenté d'y reconnaître cette lettre aux chrétiens de *Laodicée* que Paul demande aux Colossiens (1) de se procurer pour qu'ils la lisent à leur tour. C'est avec cet intitulé qu'elle figurait dans l'*Apostolicon* de Marcion. Le caractère impersonnel de l'*Épître* pourrait s'expliquer ainsi, puisque Paul n'avait pas plus visité Laodicée que Colosses, tandis qu'il serait tout à fait surprenant si les destinataires étaient les Éphésiens. Avouons cependant que parmi les écrits de Paul que nous avons jusqu'à présent étudiés, elle est la seule, avec la *IIe Épître aux Thessaloniciens* qui puisse paraître suspecte à la critique sans que celle-ci soit nécessairement inspirée par des préjugés dogmatiques.

(1) *Col.*, IV, 16. Cette opinion est, en particulier, celle de Harnack L'objection que lui a adressée Zahn et que M. Goguel reproduit (p. 943). ne me paraît pas d'un grand poids. Mais aux raisons de douter de l'authenticité qui ont été données *supra*, il faut ajouter encore certaines particularités du vocabulaire (Cf. GOGUEL, p. 454 et suiv.), et l'allure assez traînante et lâche du style, dont les citations ont pu donner une idée ; car je n'ai pas cherché à la corriger.

8° L'Épître a Philémon

Bibliographie. — La même que pour l'*Épître aux Colossiens.*

Nous avons terminé l'examen des *Épîtres* adressées par Paul a des communautés ; restent celles qui sont adressées à des individus, c'est-à-dire les deux *Épîtres à Timothée*, l'*Épître à Tite*, l'*Épître à Philémon*; le caractère de l'*Épître aux Hébreux* est intermédiaire; elle s'adresse à une collectivité, mais il n'est pas sûr que ce soit à une Église. Nous rejetons comme apocryphes les trois premières et l'*Épître aux Hébreux*; nous croyons au contraire à l'authenticité du billet adressé à Philémon. C'est donc par ce dernier que nous commencerons.

L'*Épître*, ou plutôt le *billet* à Philémon, est un écrit très court, qui n'a pour objet ni l'instruction morale ni la doctrine théologique. Paul demande à Philémon de pardonner à son esclave fugitif, Onésime. Mais il le lui demande au nom de la charité chrétienne ; ce n'est donc pas sans raison que cette lettre privée a eu l'honneur d'être admise dans le Nouveau Testament. Ce qui en garantit l'authenticité, c'est d'abord qu'on voit assez mal quel intérêt aurait pu en provoquer la composition, si elle était un faux ; c'est encore plus qu'elle est rédigée en termes exquis, où l'on reconnaît cet inimitable accent de tendresse que l'âme ardente de Paul sait trouver aussi bien que celui de l'enthousiasme ou celui de l'indomptable énergie. Il faut en traduire au moins le morceau le plus caractéristique.

Après une salutation à Philémon, à Appia, qui, selon toute vraisemblance, est sa femme, à Archippos — qui est peut-être son fils — et à « toute l'Église qui est en sa maison », Paul commence par louer la charité et la foi de ce Colossien qui, puisqu'il peut former avec son entourage toute une petite communauté chrétienne,

devait jouir d'une assez belle aisance. La manière dont l'Apôtre parle des services qu'il a rendus à ses coreligionnaires, confirme d'ailleurs cette impression. Ces premières lignes sont écrites avec un sentiment fort délicat déjà, mais en cette langue un peu embarrassée et un peu obscure dont Paul ne sait pas toujours se dégager. Par contre, quelle finesse et quel art des nuances dans ce qui suit ! « J'ai eu une grande joie et une grande consolation de ta charité, en sachant que le cœur (1) des Saints est en repos, grâce à toi, frère. C'est pourquoi, quoique j'aie en Christ une grande liberté de te prescrire ce qui convient, je fais plutôt appel à toi en esprit de charité. Moi, tel que je suis, le vieux Paul, et de plus, aujourd'hui, le prisonnier de Jésus-Christ, je fais appel à toi pour mon enfant, que j'ai engendré dans mes liens, Onésime, qui jadis ne te servait pas à grand chose, mais qui, aujourd'hui, nous rend, à toi comme à moi, de bons services ; je te l'envoie, lui, fruit de mes entrailles. J'aurais voulu le garder près de moi, pour qu'il servît, en ton nom, dans les liens de l'Évangile ; mais j'ai préféré ne rien faire sans ton avis, pour que le bien que tu feras ne te soit pas imposé, mais soit volontaire. Peut-être est-ce pour cela même qu'il s'est un temps éloigné de toi, afin que tu le retrouves éternellement, non plus comme esclave, mais plus qu'esclave, frère chéri, surtout à moi, et combien plus encore à toi, en la chair comme en le Seigneur. Si donc tu me tiens pour camarade, reçois-le comme moi-même. S'il t'a fait tort aussi bien que s'il te rend service, mets-le sur mon compte ; c'est moi, Paul, qui t'écris de ma main ; je m'en porte garant ; car je ne veux pas te dire que tu me dois aussi d'être ce que tu es toi-même (2). Oui, frère, puissé-je me réjouir de toi dans le Seigneur ! Soulage mon cœur en Christ.

(1) Mot à mot : *les entrailles.*

(2) Paul est plus concis ; le texte dit exactement : que tu te dois en outre toi-même à moi ; j'ai un peu paraphrasé pour être clair.

« Je t'écris, confiant en ta docilité, sachant que tu feras plus que je ne dis. Et prépare-moi en même temps ton hospitalité ; car j'espère que par vos prières je vous serai rendu.

« Épaphras, mon compagnon de captivité en Christ-Jésus, Marc, Aristarque, Démas, Lucas, mes auxiliaires, te saluent.

« La grâce du Seigneur Jésus-Christ avec votre esprit. »

Dans l'*Épître aux Colossiens* (ch. IV, 8-9), Paul annonce à ses lecteurs l'envoi de Tychicos, et, avec lui, l'envoi d'Onésime, « qui, dit-il, est un des vôtres ». Les personnages énumérés à la fin du billet à Philémon sont les mêmes que nomment les versets 10-14 de l'*Épître aux Colossiens*. Le billet et l'Épître doivent donc avoir été expédiés en même temps, tous deux confiés à Tychicos, à moins que le billet ne l'ait été à Onésime lui-même ; mais l'affaire n'était pas sans être délicate, et il est plus probable que Tychicos aura servi d'intermédiaire.

9° Les Épîtres apocryphes

Nous ne croyons pas pouvoir admettre l'authenticité des trois Épîtres que l'on désigne souvent sous le nom d'*Épîtres pastorales*, ni celle de l'*Épître aux Hébreux*. La raison en est que non seulement l'on ne retrouve ni dans les trois premières ni dans la quatrième les caractéristiques du style de saint Paul, mais que, tout au contraire, la manière en est très différente : on peut même dire qu'elle est l'opposé de la sienne. Au lieu de ces hautes pensées, de ces accès d'exaltation violente, suivis tout à coup d'adorables retours de douceur et de tendresse, qui apparentent les unes aux autres les grandes *Épîtres* dont nous avons jusqu'à présent parlé, au lieu de cette finesse exquise, de ce tour original qui semblent bien donner la marque de Paul au billet à Philémon, si

différent qu'il soit des premières, nous trouvons dans les *Épîtres pastorales* des conseils prudents et raisonnables, que ne relève pas le même ton d'autorité, et dans l'*Épître aux Hébreux* une discussion méthodique, une argumentation d'école ou nulle part ne se rencontrent ces brusques sauts de pensée, que ne traversent point ces grands coups d'aile dont la dialectique de Paul est coutumière.

L'authenticité de l'*Épître aux Hébreux* n'a que de rares défenseurs ; ceux qui soutiennent celle des *Épîtres pastorales* sont plus nombreux, soit qu'ils la soutiennent intégralement, soit qu'ils admettent que des fragments authentiques ont été insérés dans un ensemble qui n'est pas de Paul. Les critiques qui sont de ce sentiment se laissent toucher par les noms propres que ces lettres contiennent et par des allusions précises à certains événements de la vie de Paul. Mais les deux *Épîtres à Timothée*, aussi bien que l'*Épître à Tite*, ont une parfaite unité de ton ; elles ne laissent aucunement discerner un travail de contamination, grâce auquel des éléments divers auraient été rassemblés ; on n'y observe ni de notables différences de style, ni de la maladresse aux points de jointure. Si donc l'on juge historiques les données relatives à la vie de Paul qui sont dans les *Pastorales* (1), on devra dire que l'auteur, quand elles ne proviennent pas simplement des *Lettres* authentiques, les a connues dans l'entourage de Paul, auquel il devait appartenir, ou par une tradition remontant à cet entourage. On n'est pas obligé de supposer l'utilisation de lettres perdues ou de fragments de lettres perdues ; nous rejetons donc en bloc les *Épîtres pastorales* comme l'*Épître aux Hébreux*.

(1) Cf. *supra* le chapitre sur la biographie de Paul.

LES ÉPÎTRES PASTORALES

Bibliographie. — Commentaires de B. WEISS (dans le Commentaire de MEYER), Gœttingen, 1902 ; — de WOHLENBERG (dans celui de ZAHN), Leipzig, 1911 ; — de DIBELIUS (dans le Manuel de LIETZMANN), Tübingen, 1913 ; — de KNABENBAUER, Paris, 1913 ; — de MEINERTZ, Berlin, 1913 ; — de HILLARD, Londres, 1919 ; — de PARRY, Cambridge, 1920. — Pour les différences de langage entre les *Pastorales* et les *Épîtres authentiques*, HARRISON, *The problem of the Pastoral Epistles*, London, 1921.

Ire Épître à Timothée. — L'adresse est ainsi conçue : « Paul, apôtre du Christ-Jésus, selon la prescription de Dieu notre Sauveur (1) et du Christ-Jésus, notre espérance, à Timothée, son enfant légitime dans la foi, grâce, miséricorde, paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus, notre Seigneur. »

Paul est allé en Macédoine — d'où il semble, par conséquent, qu'il soit censé écrire — et il a prescrit à Timothée de l'attendre à Éphèse. Il lui écrit pour qu'il donne un avertissement à certains docteurs, qui enseignent autrement qu'il ne faut, et qui, en particulier prêchent « des fables et des généalogies interminables », (I, 4) ; ils veulent être *maîtres de la Loi*, sans savoir ce qu'ils disent, mais la Loi « n'est pas pour le juste ; elle est pour les pécheurs de toute espèce » (7-10).

Paul rend alors grâces à Jésus-Christ, qui lui donne sa force, qui a fait de lui, ancien persécuteur, son ministre, qui est venu sauver les pécheurs. Il nomme aussi deux des hérétiques visés plus haut : Hyménée et Alexandre, « qu'il a livrés à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer » (12-20).

Suit une longue instruction : d'abord respect des autorités, qui assurent la tranquillité de la vie ; devoir de

(1) Notez l'épithète de *Sauveur* attribuée à Dieu le Père.

prier pour elles ; car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. « Il n'y a qu'un Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. » Paul est son Apôtre auprès des nations (II, 1-7). Ensuite, un conseil aux hommes pour la prière ; un conseil plus développé aux femmes (pas de coquetterie ; de la soumission ; défense d'enseigner, appuyée sur l'histoire d'Adam et Ève) (8-15) ; conseil aux *épiscopes* (le portrait idéal de l'évêque est un des morceaux les plus connus de l'*Épître*, III, 1-7) ; conseil aux diacres et aux femmes (c'est-à-dire sans doute cette fois à la catégorie spéciale des veuves qui exercent une sorte de diaconat féminin) (8-13.) Ici Paul s'interrompt pour annoncer son prochain retour. Cependant il écrit à Timothée, pour le cas où celui-ci serait retenu plus longtemps qu'il ne pense « afin qu'il sache comment il faut se conduire dans la maison de Dieu, laquelle est l'Église du Dieu vivant, colonne et soutien de la vérité. » Quelle est cette vérité ? C'est ce que l'auteur appelle « le mystère de piété ; (le mystère de) celui qui s'est révélé dans la chair, qui a été justifié en esprit, vu des anges, prêché aux Gentils, cru dans le monde, ravi dans la gloire » (14-16).

Mais l'esprit enseigne que, dans les derniers temps, des hérétiques, inspirés par le démon, recommanderont la prohibition du mariage, l'abstinence de certains aliments. Timothée doit enseigner que tout ce qui a été créé par Dieu est bon ; il doit proscrire les *fables profanes et séniles*. La raison de nos efforts, c'est la foi au Dieu vivant, sauveur de tous les hommes (1), et surtout des fidèles (IV, 1-10). En attendant le retour de Paul, Timothée, malgré sa jeunesse, doit « lire, exhorter, enseigner, ne pas négliger le don qui est en lui, qui lui a été fait par prophétie, avec imposition des mains des pres-

(1) Notez que c'est *Dieu* qui est appelé *Sauveur*.

bytres (1) » (12-16). Paul lui indique comment il doit se comporter avec les différents âges et les diverses catégories de fidèles, en insistant particulièrement sur les veuves (v, 1-16). Un mot plus bref concerne les presbytres (17-20). Cette partie de l'instruction est conclue très solennellement par une invocation à « Dieu, à Jésus-Christ et aux anges élus. » L'auteur ajoute alors des conseils dont la précision va jusqu'à recommander à Timothée de ne plus boire uniquement de l'eau et d' « user modérément du vin à cause de son estomac et de ses fréquentes maladies » (23). Viennent ensuite des avis aux esclaves (vi, 1-2).

Pour conclure, un rappel énergique à la vraie doctrine ; une invective contre quiconque « enseigne autrement », contre ceux qui croient que la piété est un *profit.* Oui, la piété est un *profit,* quand elle est jointe au *désintéressement.* « Car nous n'avons rien apporté en ce monde, comme nous n'en pouvons rien emporter ; si nous avons nourriture et couvert, contentons-nous-en. » L'avarice est « la racine de tous les maux. Toi, *homme de Dieu,* évite cela... Je te recommande devant Dieu qui vivifie tout et devant le Christ-Jésus qui a fait sous Ponce-Pilate sa belle confession, de conserver tout le commandement sans tache, sans reproche, jusqu'à l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'en son temps propre révélera le bienheureux et unique Souverain, le roi de ceux qui règnent et le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir, à qui gloire et puissance éternelles, amen » (vi, 3-16).

L'auteur ajoute encore quelques conseils d'humilité pour les riches ; la vraie richesse est dans les vertus, par lesquelles on thésaurise pour la vie éternelle. Il termine par ce mot, souvent répété : « O Timothée, garde le dépôt ; en évitant les frivolités profanes et les antithèses

(1) Noter le rite.

de la gnose mal-nommée, que certains prêchent qui se sont écartés de la foi. »

IIe Épître à Timothée. — L'adresse est ainsi conçue : « Paul, apôtre du Christ-Jésus par la volonté de Dieu, selon la promesse de la vie en le Christ-Jésus, à Timothée son enfant bien-aimé, grâce, miséricorde, paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus notre Seigneur. »

Paul rend grâces à Dieu, en rappelant qu'il le sert fidèlement « depuis ses ancêtres », et proteste de son désir de revoir Timothée, qui, lui aussi, tient sa foi de sa mère Eunice et de sa grand'mère Loïs ; qui tient son charisme de l'imposition des mains de l'Apôtre. Le verset 8 nous apprend que Paul est captif ; il invite le destinataire à partager ses souffrances en l'évangile « selon la puissance de Dieu, qui nous a sauvés et appelés par une élection sainte, non selon nos œuvres, mais selon son dessein et sa grâce propre, qui nous a été donnée en le Christ-Jésus, avant les temps éternels ; révélée par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a anéanti la mort, illuminé la vie et l'incorruptibilité par l'évangile dont j'ai été établi héraut, apôtre et maître ; c'est pourquoi je souffre sans en rougir ; car je connais celui en qui j'ai foi, et je suis persuadé qu'il est capable de garder mon dépôt jusqu'à ce jour » (I, 1-12).

Timothée sait qu'en Asie (1) tout le monde a abandonné Paul, et particulièrement Phygélos et Hermogène. Paul prie Dieu, au contraire, pour la maison d'Onésiphore, qui est venu à Rome, l'a cherché, l'a trouvé, et n'a pas rougi de ses chaînes ; qui, d'ailleurs, avait fait ses preuves à Éphèse, comme Timothée le sait mieux que personne (15-18).

Il faut que Timothée, bon soldat du Christ, amène au Christ d'autres recrues ; qu'il se rappelle et toujours prêche « Jésus-Christ ressuscité des morts, de la semence de David, selon mon évangile, dans lequel je souffre jus-

(1) Ce passage est, de toute façon, d'un grand intérêt historique.

qu'aux chaînes, comme un malfaiteur ; mais on n'enchaîne pas la parole de Dieu » (II, 9). « La parole est sûre ; si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui ; si nous le renions, il nous reniera ; si nous sommes incrédules, il reste fidèle ; car il ne peut se renier lui-même (1)... Prends soin de te montrer de bon aloi devant Dieu, ouvrier sans respect humain, qui coupe droit la parole de vérité ; mais évite les vains désirs profanes. » L'auteur nomme alors deux hérétiques, Hyménée et Philétos, qui soutiennent que « la résurrection a eu déjà lieu » (II, 18). Sans qu'on voie très bien la suite des idées, il expose aussi la théorie très paulinienne des *vases de qualité différente*, vases d'*honneur* et d'*infamie* ; mais il la développe assez maladroitement en nous attribuant à nous-mêmes le mérite de devenir l'un ou l'autre (20-21). Il faut éviter les recherches subtiles ; il faut être doux, tolérant, capable d'instruire doucement ses adversaires ; « car il peut arriver que Dieu leur inspire le repentir et leur fasse reconnaître la vérité, en sorte qu'ils se sauvent des filets du Diable » (23-6).

Le chapitre III décrit ce que seront les hommes égoïstes dans les derniers jours que l'auteur considère comme imminents. Il s'indigne contre ceux qui pénètrent dans les maisons pour y tromper de pauvres femmes, couvertes de péchés ; ils ressemblent aux rivaux de Moïse, Jannés et Jambrés. Timothée, lui, a pour le guider, l'exemple de Paul, « de son enseignement, de sa conduite, de ses desseins, de sa foi, de sa patience, de sa charité, de sa constance, de ses persécutions, de ses souffrances, à Antioche, à Iconium, à Lystres. Ah ! quelles persécutions il a subies ! Et toujours le Seigneur l'a sauvé (2) ». Toi, reste fidèle à ce que tu as appris, et à la foi que tu as reçue, sachant de qui tu as appris, et

(1) C'est un des morceaux les plus *pauliniens* dans les *Épîtres pastorales*.

(2) Quand Paul se vante, il y met plus de précautions.

que tu sais depuis l'âge le plus tendre les Saintes Lettres, qui peuvent t'instruire pour le salut par la foi en Jésus-Christ. Toute *Écriture* est inspirée de Dieu, utile à l'enseignement, à la discussion, à la réprimande, à l'instruction en la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, accompli pour toute bonne action (1) » (III, 15-17). Dans la suite de l'exhortation, les derniers temps, les temps de désobéissance et d'impiété qui semblaient venus tout à l'heure, apparaissent seulement comme futurs. Une nouvelle exhortation à Timothée se termine par de très belles paroles : « Pour moi, je suis déjà sacrifié (2) ; le temps de ma dissolution approche. J'ai livré le bon combat ; j'ai achevé ma course ; j'ai gardé la foi ; je n'ai plus qu'à attendre la couronne de la justice, que le Seigneur m'accordera en ce jour, lui, le Juge équitable, non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront chéri son apparition » (IV, 6-8).

Paul demande à Timothée de le rejoindre rapidement. Il se plaint que Démas l'ait abandonné, en préférant le siècle, et soit parti pour Thessalonique, tandis que Crescens est allé en Gaule (3), et Tite en Dalmatie ; seul, Luc demeure avec lui ; que Timothée lui rapporte le sac qu'il a laissé à Troas, chez Carpos, avec les livres, surtout les parchemins. Il se plaint ensuite du forgeron Alexandre, à qui Dieu rendra le mal qu'il lui a fait (4), et dont Timothée doit se méfier, comme d'un adversaire de son enseignement. Enfin ces lignes qui, si l'on était certain de leur authenticité, auraient pour la biographie de Paul tant de conséquences : « Dans ma première défense, nul ne m'a assisté ; tous m'ont abandonné ; qu'il ne leur en soit pas tenu compte ! Le Seigneur m'a assisté et fortifié, afin que par moi la prédication soit

(1) Ce développement est un de ceux qui peuvent faire soupçonner une origine relativement récente.

(2) Mot à mot : *versé en libation.*

(3) Variante : *Galatie.*

(4) Paul aurait-il parlé ainsi ?

achevée et que toutes les nations l'entendent, et j'ai été sauvé de la gueule du lion. Le Seigneur me sauvera de toute malice et me conservera pour son royaume céleste... A lui la gloire pour les siècles des siècles. Amen ».

Les salutations finales s'adressent à Prisca, Aquilas, Onésiphore et sa maison ; Éraste, dit l'auteur, est demeuré à Corinthe ; j'ai laissé Trophime malade à Milet. « Hâte-toi d'arriver avant l'hiver. Eubule, Pudens, Lin, Claudie et tous les frères te saluent. Le Seigneur avec ton esprit ; sa grâce avec nous ! »

Dans ces deux *Épîtres*, on a l'impression d'une église mieux organisée que ne l'était encore celle du temps de Paul ; d'un enseignement moins original, plus traditionnel déjà que le sien ; de doctrines hérétiques plus avancées aussi que celles qu'il a combattues. Certes, on peut aisément montrer qu'il n'y a rien là d'absolument nouveau ; que les principes de l'institution ecclésiastique sont déjà posés dans les *Épîtres* authentiques ; qu'on y devine le besoin d'une discipline régulière de la prédication, et que la polémique y est dirigée déjà contre des doctrines qui ont une certaine analogie avec celles qui apparaissent ici. Aucune de ces trois observations ne saurait donc être strictement probante. Deux morceaux cependant sont particulièrement suspects : dans la 1re *Épître*, l'allusion à la *gnose mal nommée* et à ses *antithèses* (1) ; dans la *seconde*, la proclamation catégorique que *toute Écriture* est inspirée.

Mais ce qui est plus décisif, c'est le ton. Il faut, néanmoins, reconnaître que la seconde *Épître* a plus de nerf et d'accent que la première. Les circonstances, il est vrai, ne sont pas les mêmes ; mais cette différence ne suffit pas pour expliquer la supériorité de la seconde. Il se peut que l'auteur de la seconde connût seulement la première,

(1) Le terme *gnose* a bien l'air d'être pris ici en un sens très précis, et de supposer l'apparition des premières écoles *gnostiques*. *Antithèses* fait naturellement penser à Marcion ; mais nous ne savons pas si le mot n'a pas été employé avant lui.

sans en être l'auteur (1) ; en tout cas, il a fort bien compris et admirablement exprimé le zèle de l'Apôtre, parvenu à la veille de la suprême épreuve. On peut même dire que s'il y a dans les *Pastorales* trois lignes qui paraissent devoir être attribuées à Paul, ce ne sont pas celles qui peut-être font illusion par leur précision matérielle, parce qu'elles mentionnent Eunice et Loïs, ou le sac et les parchemins laissés par Paul à Troas ; ce sont celles où le vieil athlète se rendrait à lui-même ce témoignage : « J'ai livré le bon combat ; j'ai achevé ma course ; j'ai gardé la foi. »

L'Épître à Tite. — Voici l'adresse : « Paul, esclave de Dieu, apôtre de Jésus-Christ, selon la foi des élus de Dieu et la connaissance de la vérité selon la piété en l'espoir de la vie éternelle, qu'a promise le Dieu véridique avant les temps éternels, le Dieu qui a révélé, au moment voulu, son Verbe en la prédication, qui m'a été confiée selon la prescription de Dieu notre Sauveur, — à Tite, son enfant légitime selon une foi commune, grâce et paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus notre Sauveur. »

Paul a laissé en Crète — à quel moment ? — Tite, qui doit y instituer des presbytres en chaque ville. Au sujet des choix qu'il doit faire, Paul lui donne quelques brèves prescriptions, analogues à celles que l'on trouve dans la *première Épître à Timothée.* Il faut se défier de ceux qui n'ont pas les qualités convenables, surtout « *des circoncis* (I, 10), auxquels il faut fermer la bouche ». La Crète est le pays des menteurs ; un Crétois même l'a dit. Il faut refuser audience aux *fables judaïques*, aux prescriptions d'hommes qui rejettent la vérité : « Tout est pur aux purs, mais rien n'est pur aux impurs, aux incroyants » (I, 15).

Que Tite donne donc le bon enseignement : conseils

(1) D'autres croient que la *IIe Épître* est antérieure à la Ire ; cf. GOGUEL, p. 501 et suiv. ; la plupart leur attribuent une même origine. Cf. cependant H.-H. MAYER, *Ueber die Pastoralbriefe*, Gœttingen, 1913.

aux vieillards et aux vieilles femmes ; conseils aux jeunes, auxquels il doit servir lui-même de modèle ; conseils aux esclaves ; tous doivent « vivre en ce siècle dans l'attente de la bienheureuse espérance et manifestation de la gloire de Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nous afin de nous racheter de toute injustice et de purifier par lui son peuple, de le rendre sien et zélateur des bonnes œuvres » (ch. II). Il faut être soumis aux autorités ; montrer qu'on a renoncé aux vices des païens ; être dignes de « la bonté et de l'humanité de Dieu notre Sauveur, non selon les œuvres que nous avons faites en justice ; non, il nous a sauvés par sa miséricorde, au moyen du bain de régénération et de renouvellement de l'esprit saint, qu'il nous a versé richement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers selon l'espoir de la vie éternelle » (III, 4-7). Il faut dédaigner « les vaines recherches, les généalogies, la dispute... évite l'hérétique après une ou deux observations (1) (9-10). »

Paul termine en annonçant à Tite l'envoi d'Artémas et de Tychique et il lui demande de se rendre à Nicopolis où lui-même doit hiverner. Il demande que Tite lui envoie Zénas et Apollos. Il lui envoie les salutations de tout son entourage sans prononcer aucun nom.

L'*Épître à Tite* est surtout suspecte, comme les deux *Épîtres à Timothée*, par l'impression générale qu'elle laisse ; l'esprit et le ton surprennent le lecteur qui sort de la lecture des grandes *Épîtres* de Paul, et la différence est assez sensible pour qu'on doute qu'elle puisse s'expliquer par la vieillesse de l'Apôtre (2).

(1) Un des mots caractéristiques des *Épîtres pastorales* et un de ceux qui sont suspects.

(2) Outre l'ouvrage de HARRISON, cité dans la Bibliographie, voir, pour ce qui concerne la forme des *Épîtres pastorales*, NÆGELE, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingen, 1905 ; WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen.*

L'Épître aux Hébreux

Bibliographie. — Commentaires de Riggenbach (dans le Commentaire de Zahn), Leipzig, 1922 ; — de Windisch (dans le Manuel de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de Graf, Fribourg-en-Brisgau, 1918 ; — de Holmes, Londres, 1919 ; — de Nairne, Cambridge, 1921 ; — de Oman, Cambridge, 1921 ; — Dibelius, *Der Verfasser des Hebræerbriefs*, Strasbourg, 1910 ; — Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebræer*, Fribourg-en-Brisgau, 1905 ; — Wrede, *Das literarische Rætsel des Hebræerbriefs*, Gœttingen, 1906. — B. Weiss, *Der Hebræerbrief in zeitgeschichtlicher Bedeutung* (T. U., XXXV, 3, Leipzig, 1910) ; — I. Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux, Revue biblique*, 1912 : — Un fragment de l'*Épître aux Hébreux* a été trouvé sur un papyrus du IVe siècle (*Oxyrhynchus Papyri*, IV, n° 657).

L'*Épître* dite *aux Hébreux* est l'exposé d'une christologie, et d'une interprétation allégorique de la Loi, qui ne sont point contraires à la doctrine de saint Paul, mais paraissent cependant originales par rapport à elle. De plus, le ton, ainsi que nous en avons fait déjà la remarque, est aussi différent que possible de la manière de saint Paul. Ni la forme, ni le fond ne sont d'ailleurs médiocres ; pour être d'un autre que Paul, la *Lettre* n'en reste pas moins un des documents les plus intéressants, parmi ceux que nous a laissés le christianisme primitif.

L'auteur commence par opposer — tout en montrant qu'elles se continuent — la prédication de l'Ancien Testament, celle des prophètes, à la révélation du fils de Dieu, son héritier en tout, son ouvrier pour la création « qui, étant un reflet de sa gloire et une empreinte de sa substance, soutient tout par sa parole puissante, a purifié nos péchés et s'est assis à la droite de sa Souveraineté dans les cieux, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu en héritage un nom supérieur aux leurs ». Cette définition est justifiée par plusieurs textes de l'Écriture, et aboutit à cette conclusion, que si la Loi,

communiquée par les Anges, était véridique, combien plus doit l'être la parole du Seigneur, que Dieu a accréditée par des signes, prodiges, puissances diverses, distribution de l'Esprit saint selon sa volonté » (I-II, 4).

C'est à son Fils, non aux Anges, que Dieu a soumis le monde futur ; ce qui est prouvé par le *Psaume* VIII, 5-7, où les mots : *l'ayant rendu un peu inférieur aux anges*, signifient, selon l'auteur, les souffrances du Christ. « C'est par la souffrance de sa mort que Jésus a été couronné de gloire et d'honneur, afin que par la grâce de Dieu il goutât la mort au profit de tous. Car il lui convenait, à lui à cause de qui et par qui tout existe, de mener beaucoup de fils à la gloire, et de parfaire l'initiation de leur salut par la souffrance » (II, 10). Tous ces fils sont frères : Jésus s'est fait leur frère en se faisant homme, et il a, par sa mort, anéanti celui qui est le maître de la mort, le diable. « Il désire devenir semblable en tout à ses frères, pour être un grand-prêtre miséricordieux et fidèle envers Dieu, afin d'intercéder pour les péchés du peuple » (II, 17).

Christ, comparé tout à l'heure aux anges et mis au-dessus d'eux, est, dans le chapitre III et au chapitre IV, comparé à Moïse et mis au-dessus de lui. Le développement se conclut par une phrase curieuse, qui laisse deviner sans peine un chrétien familiarisé autrement que ne semble l'avoir été Paul avec les spéculations du judaïsme alexandrin, ou, pour parler plus nettement, avec les idées de Philon : « Le Verbe de Dieu est vivant, actif, plus incisif que tout glaive à deux tranchants, et pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, jusqu'aux jointures et aux moelles, capable de juger les pensées et les sentiments du cœur ; il n'y a pas de création invisible devant lui ; il voit tout en sa nudité et bien exposé à ses yeux » (12-13).

L'attribution à Jésus du titre de grand-prêtre domine la pensée de l'auteur. La médiation de ce grand-prêtre, sensible à nos faiblesses parce qu'il a revêtu la chair

comme nous, nous assure de la miséricorde de Dieu. Mais l'auteur a souci d'abord de la justifier par une comparaison des titres de Jésus avec ceux d'Aaron (v, 4-5), et surtout de montrer que la prêtrise de Jésus a un caractère qui la distingue de celle des Juifs (1). Jésus est, selon le mot du *Psaume* 110 (109), 4 : *grand-prêtre pour l'éternité suivant l'ordre de Melchisédec.* C'est sur ce sujet que l'auteur a de curieuses et difficiles explications à donner à ses lecteurs, qui, dit-il, « devraient être des maîtres... et ont besoin qu'on leur enseigne les éléments des oracles de Dieu ; qui ont besoin de lait, non de nourriture solide (2) ». Malgré ce reproche qu'il leur adresse, il va laisser les principes (3) pour s'élever à la doctrine parfaite (vi, 1), et il espère qu'avec l'aide de Dieu, il pourra être utile ; car ses auditeurs ont aussi leurs mérites, par lesquels ils peuvent prétendre à la grâce de Dieu ; en particulier « ils ont rendu service aux Saints » (vi, 10).

Jésus est grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédec, parce que Melchisédec est roi de Salem, ce qui signifie : *roi de paix*; qu'il est *sans père, ni mère, sans généalogie*; qu'il n'a ni *commencement de ses jours, ni fin de sa vie*, et qu'ainsi assimilé au fils de Dieu, il reste prêtre éternellement. Il est au-dessus d'Abraham, qui lui paie la dîme, comme le peuple de Dieu la paie aux fils de Lévi ; et Jésus, n'étant pas Lévite, mais Judéen, nous voyons que, la grande-prêtrise ayant été transférée à une autre

(1) Le verset 8 du chapitre v contient une curieuse paronomase qui remonte jusqu'à Eschyle : Jésus a appris en souffrant, ἔμαθεν ἀφ'ὧν ἔπαθεν ; πάθει μάθος, disait Eschyle (*Agamemnon*, 177) ; l'auteur est évidemment instruit, mais il n'est pas nécessaire de croire qu'il ait lu le drame ; la formule d'Eschyle était devenue célèbre et était citée couramment.

(2) Mot qui semble un emprunt à saint Paul, quoique l'on conteste que l'auteur ait connu les *Épîtres* de Paul.

(3) Ces principes ou éléments sont, d'après ce qui suit : la pénitence, la foi en Dieu, le baptême, l'imposition des mains, la résurrection des morts, le jugement dernier (l'auteur dit *éternel*).

tribu, la Loi doit être transférée aussi ; Jésus est grand-prêtre d'une alliance supérieure à l'ancienne ; il ne transmet pas le sacerdoce à d'autres ; il le garde éternellement. Il est le grand-prêtre qu'il nous fallait « pur, sans malice, sans souillure, séparé des pécheurs, devenu plus haut que les cieux ; n'ayant pas besoin, comme les autres grands-prêtres, d'offrir d'abord des sacrifices pour ses propres péchés, avant d'en offrir pour ceux du peuple ; il l'a fait, en effet, une fois pour toutes, en s'immolant lui-même » (VII).

Le chapitre VIII montre en détail, avec l'appui de textes bibliques, la supériorité de l'office attribué au nouveau sacerdoce ; la supériorité aussi de la nouvelle alliance. Par la même exégèse allégorique dont l'auteur use dans toute la Lettre, il spiritualise, dans le chapitre IX, la notion du premier tabernacle en celle d'un autre, qui n'est pas fait de main d'homme (1) ; celle du sacrifice, qui s'offre selon le sang des boucs et des génisses, en celui du Christ, qui scelle l'alliance, « où Christ maintenant est médiateur, afin que, par sa mort arrivée pour la libération des délits commis sous la première alliance, les élus de l'héritage éternel reçoivent l'accomplissement de la promesse ».

Le début du chapitre X donne la formule selon laquelle l'auteur interprète la Loi : « La loi représente l'ombre des biens à venir. » Les textes des prophètes le montrent, en particulier pour le sacrifice des animaux : « Car le sang des taureaux et des boucs ne saurait effacer les péchés », tandis que Jésus, par une seule offrande, a accompli pour jamais la sanctification des élus. « Donc, frères, pénétrant avec confiance en l'entrée des Saints, grâce au sang de Jésus, par cette voie qu'il a renouvelée pour nous, cette voie nouvelle et vivante à travers le rideau (2), c'est-à-dire à travers sa chair, introduits

(1) Le ciel.
(2) Qui est devant le Sanctuaire.

par le grand-prêtre en la maison de Dieu, avançons-nous avec un cœur sincère, en la plénitude de la foi ; il purifie nos cœurs de tout mauvais sentiment, et baigne notre corps d'eau pure ; gardons sans fléchir la confession de notre espérance ; car celui qui a fait la promesse est sûr ; et poussons au plus haut point la charité et les bonnes œuvres, les uns envers les autres, ne cessant pas de nous rassembler, comme le font certains, mais plutôt nous exhortant mutuellement, d'autant plus que vous voyez approcher le Jour (1). » Car si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice à espérer pour nos fautes, mais il n'y a à attendre qu'un jugement redoutable et la rage du feu qui dévorera les adversaires (de Dieu). Qui manque au sang du Christ, se rend bien autrement coupable que qui a manqué à la loi de Moïse (x, 1-31).

Les versets 32 et suivants font allusion à des persécutions : « Souvenez-vous des jours antérieurs, où, quand vous avez été illuminés, vous avez eu à souffrir l'épreuve de grandes souffrances, exposés comme sur un théâtre aux outrages et aux coups, ou associés aux souffrances de ceux qu'on traitait ainsi. Vous avez compati avec les prisonniers, et vous avez supporté avec joie qu'on vous ravît vos biens, sachant que vous aviez un apanage plus précieux et durable. » Après ce rappel des maux subis pour le Christ, l'auteur fait entrevoir que la récompense est proche. Habacuc l'a dit (ii, 4) : « Celui qui vient va venir et ne tardera pas. »

Le chapitre xi contient le célèbre panégyrique de la foi ; il commence par la définition si souvent citée : « La foi est la substance de ce qu'on espère, l'assurance de ce qu'on ne voit pas. » Il continue par une énumération un peu longue de tous les personnages bibliques qui nous ont donné de grands exemples de foi. L'énumération est

(1) Le jour du Jugement.

longue, mais d'un beau souffle ; elle devient éloquente et émouvante dans la phrase finale, qui n'est pas moins connue que la phrase initiale, et qui énumère les épreuves subies par les prophètes (32-38). La conclusion — malgré cet hommage rendu aux prophètes — est conforme à l'esprit de toute la Lettre en les rabaissant devant les chrétiens : « Et tous ceux-là, ainsi attestés par la foi, n'ont pas cependant obtenu la réalisation de la promesse ; car Dieu avait prévu mieux pour nous, et n'a pas voulu qu'ils fussent satisfaits sans nous » (39-40).

Voilà le *nuage* de témoins à l'abri duquel sont les chrétiens. Ainsi ils peuvent marcher confiants au combat, jusqu'au bout. Ils ne sont pas allés encore jusqu'à l'épreuve suprême, celle du sang. Qu'ils y soient préparés. ! La souffrance est un enseignement, redit l'auteur en termes différents de ceux qu'il avait employés plus haut. Le père qui aime ses fils les soumet à cette épreuve. Une exhortation morale — où souvent reparaît l'idée directrice de la Lettre. la comparaison de la Nouvelle et de l'Ancienne alliance — remplit la fin du chapitre XII et la plus grande partie du chapitre XIII. La dernière phrase a un caractère plus personnel et paraît, par la mention de Timothée, ainsi que par le salut envoyé de la part de « ceux d'Italie », avoir pour objet d'attribuer la lettre à Paul.

Mais, comme nous l'avons dit, cette attribution est encore bien moins acceptable que dans le cas de l'*Épître à Tite* ou de la *I*re *Épître à Timothée*, pour ne pas parler de la *II*e, qui, au moins, a plus de rapport que les autres avec la manière de saint Paul. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est plus complètement dégagé du judaïsme que saint Paul, car il ne lutte pas pour s'en dégager. La séparation est accomplie, acceptée même, peut-on dire, d'un cœur joyeux. Il ne s'agit plus d'opposer l'esprit qui vivifie à la lettre qui tue, et de faire une sorte de choix dans la Loi, entre la croyance en un Dieu unique et la morale universelle d'une part — éléments de vérité

éternels — et d'autres préceptes transitoires. Il faut simplement retrouver l'esprit de la lettre ; il faut interpréter cette Loi qui n'est que « l'ombre des biens à venir ». L'auteur, pour conserver ainsi l'Ancienne Alliance, mais en la considérant seulement comme une préparation de la Nouvelle, emploie une exégèse inspirée de l'exégèse alexandrine et qui a des rapports frappants avec celle de Philon. Il manie cette exégèse avec une méthode régulière et sûre, qui est d'un maître, mais qui est à l'opposé de la manière fougueuse et abrupte qui caractérise saint Paul. Il est, avec Luc, le meilleur écrivain du Nouveau Testament, familiarisé dans une large mesure avec la culture profane ; il ne se borne pas à posséder plus ou moins bien, comme les autres, la langue courante du temps ; il connaît la rhétorique et il en use sans excès, habilement (1).

Il nous apparaît donc sous des traits qui sont fort nets. Lui donner un nom est impossible. On a souvent prononcé celui de Barnabé (2) ; mais rien, dans ce que nous savons de celui-ci, n'autorise — ni n'infirme, il est vrai, — l'hypothèse. Assurément, quel qu'il soit, l'auteur est un Alexandrin ou un élève des Alexandrins. Le Nouveau Testament ne connaît qu'un chrétien alexandrin : c'est Apollos (3), mais l'*Épître aux Hébreux* ne montre aucun lien particulier avec le christianisme *johannique* que représentait Apollos. Il faut donc renoncer à une recherche assez vaine ; il reste à examiner deux questions. D'abord, quels sont les destinataires de la lettre,

(1) Non seulement le vocabulaire est riche, et l'expression soignée, mais l'on voit que l'auteur a souci de la construction des phrases ; notamment les clausules témoignent d'une certaine recherche du rythme, quoique Blass, dans le cas de l'*Épître aux Hébreux* comme à son ordinaire, ait tiré de quelques observations justes une théorie arbitraire (*Die ryhtmische Komposition des Hebræerbriefs*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1902).

(2) C'est à Barnabé que Tertullien l'attribue (*De pudicitia*, 20).

(3) Aussi Luther et Calvin lui ont-ils attribué l'Épître ; l'opinion a été assez souvent reprise après eux.

adressée, selon la tradition, *aux Hébreux* ? En second lieu, vers quelle date peut-on en placer la composition ?

Ni l'une ni l'autre ne sont aisées à résoudre. Il n'est pas sûr que la suscription : *aux Hébreux* remonte à l'auteur. L'Épître n'a pas d'introduction ; elle ne prend guère un tour personnel que dans la conclusion, où la mention de la libération de Timothée et la salutation de la part de « ceux d'Italie » semblent indiquer qu'elle a été rédigée à Rome. En ce cas, il se pourrait, si la suscription était authentique, qu'elle désignât les chrétiens de Palestine. Mais tout cela reste fort obscur (1), et le caractère général de la lettre est plutôt celui d'une instruction qui peut indifféremment s'adresser à n'importe quelle communauté. En fait, nous n'avons aucun moyen efficace de résoudre la première question.

Pour répondre à la seconde, on aurait un *terminus a quo*, si l'on pouvait être assuré que l'auteur a écrit avant ou après la destruction du Temple. Mais la manière dont il parle de celui-ci ne permet guère d'en décider. A vrai dire, la netteté avec laquelle il rompt avec le judaïsme ne doit pas nous disposer à le placer à une époque très ancienne. Bornons-nous donc à observer que, puisque la Ire *Épître de Clément* — comme on s'accorde à le reconnaître — prouve une connaissance de l'*Épître aux Hébreux*, celle-ci doit être antérieure aux dernières années du Ier siècle.

C'est seulement assez tard que l'accord s'est fait dans l'Église pour attribuer notre Lettre à saint Paul (1). Nous avons vu que Tertullien la croyait de Barnabé. Les grands docteurs alexandrins ont parfaitement compris

(1) Car des critiques de grand mérite croient au contraire que l'Épître a été adressée aux Romains ; il faut reconnaître que l'expression ἀπὸ Ἰταλίας peut s'entendre aussi bien d'Italiens émigrés que de Romains. On s'est même demandé si l'*Épître* était bien une lettre, et si ce n'était pas originairement une homélie ou un petit traité, plus tard transformé en lettre par les quelques lignes ajoutées à la fin.

combien elle diffère des *Épîtres* authentiques du grand Apôtre. Clément, dans ses *Hypotyposes* (1), s'ingéniait à sortir d'embarras en supposant que Paul l'avait écrite en hébreu, et que Luc l'avait traduite en grec. Origène (2) a nettement déclaré que le caractère du style n'y rappelle en rien la manière de Paul, qu'il est « plus grec », et que quiconque « est capable de porter un jugement en cette matière en sera d'accord ». Mais comme les idées lui agréaient fort, il voulait les faire remonter à Paul, et imaginait qu'un de ses disciples l'avait composée, en se servant de notes prises sur ses entretiens ; ses incertitudes se trahissent dans la résignation avec laquelle il conclut que, si quelque église possède cette Lettre sous le nom de Paul, il ne saurait la blâmer ; « que Dieu sait seul au vrai qui l'a écrite (3) », et que certaines traditions la donnent pour l'œuvre de Clément ou de Luc.

(1) Cf. plus bas le chapitre sur la formation du *Canon*.
(2) Eusèbe H. E., VI, 14.
(3) *Ib.*, 25.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE SAINT PAUL

Bibliographie. — Voir les ouvrages généraux sur saint Paul indiqués plus haut ; y ajouter : A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Gœttingen, 1911, et F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, 2e édition, Paris, 1922.

Les Épîtres de saint Paul — nous entendrons désormais celles que nous avons jugées authentiques (1) — se répartissent sur une période de quelques années. Avant cette période, la vie de saint Paul nous est très imparfaitement connue et la formation de sa doctrine nous échappe. On s'est demandé et on a le droit de se demander si, malgré le coup de foudre de sa conversion, il n'a pas subsisté un lien entre les deux époques de sa vie. Chez les hommes qui ont le plus varié, il reste au moins une tendance qui maintient l'unité de leur être, c'est le besoin même de se transformer. Chez la plupart des autres, tout en changeant parfois d'objet, l'esprit et la volonté poursuivent leurs buts divers par des voies analogues. Il est aisé de voir que Paul a apporté dans l'apostolat le même tempérament fougueux qui avait d'abord fait de lui un persécuteur. Il est moins facile de dire si certaines des idées auxquelles il est resté le plus attaché, une fois chrétien, sont un legs de sa période judaïsante ou s'y rattachent tout au moins par certains de leurs éléments. Si l'on rapproche certains passages des *Actes*

(1) Je me servirai le moins possible, également, de l'*Épître aux Éph.*, ayant accordé qu'elle peut prêter à quelques doutes.

de certains textes des *Épîtres*, où Paul se vante de la pureté de son pharisaïsme, et où il attribue la haine de ses adversaires à l'ardeur de sa foi en la résurrection, on croira pouvoir en déduire avec assez de vraisemblance que cette foi fut en effet toujours un des traits essentiels de sa religion. Il faut cependant avouer que le caractère apologétique de ces textes en affaiblit en quelque mesure la signification, et aussi que la foi en la résurrection est si strictement liée, dans l'esprit de Paul devenu chrétien, à la résurrection personnelle du Christ qu'il semble qu'à ses yeux, dépourvue de cette garantie, elle perde toute sa raison d'être (1). Quant à la conception que Paul chrétien s'est faite de Dieu le Père, elle est assurément issue directement du monothéisme israélite, mais elle n'est pas sans revêtir, dans l'expression tout au moins — comme nous le verrons — certaines nuances qui la rapprochent du stoïcisme.

Il est encore bien plus difficile de discerner si Paul, dans sa période préchrétienne, a subi l'influence de ce que l'on appelle aujourd'hui — ce n'est pas un terme bien précis — la Religion ou les Religions des Mystères (2). D'abord, nous connaissons très mal les mystères païens, au Ier siècle de notre ère. Les documents au moyen desquels on essaie de s'en faire une idée (écrits hermétiques, exposé des initiations isiaques dans le roman d'Apulée, textes divers sur le culte de Mithra) sont tous du IIIe siècle ou tout au moins du IIe. Ils supposent évidemment une tradition antérieure ; mais comment cette tradition a évolué, pendant la seconde moitié du Ier siècle et au cours du IIe, c'est-à-dire pendant une époque qui est précisément une époque critique dans l'histoire générale des religions, nous sommes obligés

(1) Inversement, on peut ne pas trouver invraisemblable que cette apparence provienne seulement de la passion exclusive avec laquelle Paul, tout à son présent, veut maintenant oublier son passé

(2) Voir les ouvrages déjà indiqués de Reitzenstein, Norden, Loisy, Toussaint.

de reconnaître que nous l'ignorons à peu près absolument. Nous examinerons bientôt les points par lesquels on peut être le plus tenté de mettre la doctrine de Paul en relation avec les théosophies païennes ; mais quelques observations générales sont utiles préalablement.

La ville de Tarse, où Paul est né, était une de ces cités de l'Orient hellénisé où les influences les plus diverses ont pu se faire sentir. Nous avons vu qu'elle avait des écoles grecques estimées et qu'elle a produit un grand nombre d'écrivains ou de philosophes. Nous y connaissons l'existence d'un culte particulier, qui peut avoir présenté des rapports avec les cultes dits de mystères : celui de Sandon (1). Les relations avec la Syrie, l'Égypte, le plateau anatolien, étaient propices à la diffusion de doctrines venues un peu de tous les côtés. Qu'un esprit curieux comme celui de Paul soit resté, même en sa prime jeunesse (2), étranger à tout le mouvement d'idées qui s'agitait autour de lui, c'est assez peu vraisemblable. Paul, du reste, est retourné en Cilicie, après son séjour en Arabie et son premier voyage à Jérusalem, et y est demeuré assez longtemps. Il a éprouvé au plus haut point et traduit, dans l'*Épître aux Romains* notamment, avec une vigueur et une profondeur d'accent incomparables, ce besoin de rédemption, cette aspiration au salut qui paraissent avoir été le trait commun de tous les cultes hellénistiques et orientaux. En ce sens, il est le fils de son temps, et il serait assez vain de rechercher en quelle mesure l'intensité de ce sentiment provient chez lui de son âme individuelle, des courants mystiques qui parcouraient alors le judaïsme, ou de l'atmosphère syncrétiste qui était celle d'une ville comme Tarse. A une influence générale du milieu, influence inconsciente et vague, on peut, on doit même faire une part assez large.

(1) Qu'on cherchait à identifier avec Héraclès. — Sur la culture de Tarse, voir l'ouvrage, déjà cité, de Bœhlig.

(2) Ne pas oublier que Paul est parti jeune de Tarse pour faire son éducation véritable à Jérusalem.

Mais quelle attitude Paul a-t-il prise consciemment envers les cultes païens, cultes officiels ou confréries de mystères ? Il ne peut y avoir aucun doute qu'il n'ait considéré les unes autant que les autres avec une profonde horreur. Satan, le Diable, la Puissance des Ténèbres, la Puissance de l'Air, les Éléments de ce monde, les *cosmocrators* de ce siècle, ce sont autant d'expressions qui désignent des êtres surnaturels à l'existence desquels Paul croit, mais qui sont pour lui des esprits pervers, ces principes et ces forces avec lesquels nous soutenons une lutte où l'Esprit nous aide contre la chair. Ni Osiris, ni Isis, ni Adonis, ni Dionysos, ni aucune autre divinité des mystères, ni Hermès-Thot, ni aucun autre révélateur de l'essence divine, n'ont pu être à ses yeux autre chose que des ennemis. Si donc l'aspiration commune à tout son siècle vers le salut a pu contribuer à rendre plus intense en lui cet appel à la Rédemption, qu'il croit entendre sortir, avec une véhémence tragique, de la création tout entière, ce n'en est pas moins dans le messianisme juif, dans ce messianisme du moins qui tendait de plus en plus à considérer le Messie non plus comme un héros national vengeur du peuple juif, mais comme le guérisseur du péché et de sa conséquence, la mort, comme le Juge futur et l'auteur de la résurrection (1), que sa croyance a ses véritables racines ; et si les termes empruntés à la langue des mystères sont de plus en plus fréquents, dans ses *Épîtres*, à mesure qu'il avance en âge et que sa propagande chez les Gentils réussit et s'étend, c'est une œuvre entièrement originale que fait Paul, c'est une doctrine tout à fait nouvelle qu'il crée, en appliquant les notions que ces termes expriment à Jésus, le Christ.

Le Credo de Paul. — A plusieurs reprises, Paul a mis en formule son *Credo*, ou, selon son expression, son *Évangile*. Choisissons la formule qui est sans doute la plus complète, celle de l'adresse au début de l'*Épître aux Romains*:

(1) Voir le livre du Père Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*.

« Paul, esclave du Christ Jésus, élu apôtre spécialement pour l'Évangile de Dieu, que Dieu a annoncé d'avance par ses prophètes dans les Écritures saintes, au sujet de son fils, né de la semence de David selon la chair, établi fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sanctification après être ressuscité des morts, Jésus Christ notre Seigneur, par qui nous avons reçu grâce et apostolat pour l'obédience de la foi chez toutes les nations en son nom...» Voilà les principes de la foi de Paul (1). Examinons-en successivement les principaux articles.

Dieu le Père ; la révélation ; la nouvelle Loi. — Dieu le Père (*I Thessal.*, 1, 3), le Dieu vivant et véritable (*ibid.*, 9) est l'origine et le terme de toutes choses. Tout vient de lui et nous allons vers lui (*I Cor.*, VIII, 6) ; car à la fin des temps, Dieu sera tout en tous (*ib.*, XV, 28). C'est le Dieu personnel de la *Genèse* ; mais sa toute-puissance, son infinité, son omniprésence sont parfois exprimées en termes assez voisins de ceux qu'emploie le panthéisme stoïcien. Luc n'a pas couru le risque d'être infidèle à la pensée de l'Apôtre en mettant dans sa bouche une citation d'Aratus, qui lui-même reproduit un mot de Cléanthe.

Ce Dieu qui nous a créés, pourquoi nous a-t-il créés, et dans quelles conditions ? Certes, si nous sommes sûrs que tout vient de lui et tend vers lui (2), ses voies sont pour l'homme insondables (*ibid.*). Quand Paul cependant essaye de préciser le dessein de Dieu dans la création du monde, il y voit avant tout une manifestation de sa puissance ; Dieu a voulu faire connaître ce qu'il pouvait (*Rom.*, IX, 22) (3). En tout cas, il a agi selon son bon plaisir ; comme le potier qui est maître de son argile, il a fait avec la matière créée par lui ce qui lui a plu : il façonne des vases de gloire, et des vases d'infamie. La créature n'a point à lui en demander compte.

(1) Cf. encore le morceau *I Cor.*, XV, 3 et sqq. ; et *Coloss.*, I, 6.
(2) *Rom.*, XI, 36.
(3) Cf. *Éphés.*, 1, 3.

C'est une des parties dures de la doctrine de saint Paul ; disons plutôt : la partie la plus dure. Malgré la vigueur de son esprit, Paul n'a pas su tenir compte également, dans son système théologique, de tous les instincts de notre cœur et de notre esprit : il ne donne pas ici une satisfaction suffisante à notre besoin de justice ; il sacrifie par trop la bonté de Dieu à sa puissance. Du reste, cet élément essentiel de sa théologie s'accorde médiocrement avec les vues qu'il expose, au début de la même *Épître aux Romains*, sur la révélation naturelle, dont les païens même ont bénéficié, et qui a pour organe la conscience. Nous verrons, en reprenant ce problème, quand nous étudierons la doctrine du salut et de la justification, comment Paul a cherché, dans une inspiration de son cœur plutôt que dans une démonstration logique, un apaisement à ce conflit.

Dieu a donc créé le monde et le perpétue, sans que nous ayons le droit de lui demander compte de son dessein, impénétrable pour nous. Le premier homme, Adam, par sa désobéissance, y a introduit le péché, qui a eu pour conséquence la mort. Tous ses descendants ont été infectés en quelque sorte par son péché (1), et condamnés comme lui à la mort. Il est assez difficile de démêler quelle place Paul assignait, dans le dessein providentiel, à la première période de l'histoire biblique, celle des Patriarches jusqu'à Abraham. C'est avec Abraham que commence à se poser pour lui ce grand problème, historique et théologique à la fois : comment s'explique le destin de l'humanité, à la lumière de la foi nouvelle, de la révélation apportée par le Christ ? Pour rattacher le christianisme aux origines du plan divin, pour le maintenir dans la ligne de l'histoire biblique, passant par-dessus la Loi, dont il le détache, Paul le relie à la promesse reçue par Abraham. Il faut voir dans l'*Épître aux Romains* par

(1) « La similitude de son péché », dit subtilement saint Paul (*Rom.*, v, 14).

quel effort d'analyse — quel effort subtil et souvent impatientant pour nous — la bénédiction accordée par Dieu à la postérité d'Abraham est appliquée d'abord (à cause du singulier σπέρμα) au Christ, et, par son intermédiaire, aux élus de la Gentilité, — auxquels s'associe le nombre infime des Juifs (le λεῖμμα, l'ἐκλογή) qui n'ont pas rejeté la parole divine.

Si le christianisme se rattache, par-dessus la Loi, à Abraham, à Abraham incirconcis — puisqu'il l'était encore quand il a reçu la promesse que la circoncision a scellée — quel peut avoir été le rôle de la Loi ? C'est la terrible difficulté avec laquelle Paul se trouve aux prises, et les efforts prodigieux qu'il a faits pour la résoudre — dans la même *Épître aux Romains* — ont quelque chose de tragique. Le péché a, nous dit-il, été introduit dans le monde par Adam, avec la mort sa conséquence, et le péché et la mort ont régné d'Adam jusqu'à Moïse. Cependant le péché, — humainement parlant — n'existait pas ; car il n'y a de délit — c'est-à-dire de péché — que quand il y a une Loi (1). La Loi *a fait* connaître le péché ; non seulement elle l'a fait connaître, mais elle en a produit la floraison. Elle en a rempli le monde entier ; mais c'était pour provoquer, par l'abondance du péché, la surabondance de la grâce.

Au moment où le Christ apparaît, quand Paul jette un regard sur l'humanité, il voit en effet le péché régner partout : il règne aussi bien chez les païens, qui ont refusé de voir Dieu à travers ses œuvres, que chez les Juifs, incapables d'accomplir les œuvres de la Loi et qui prétendent cependant être justifiés par ces œuvres. Partout

(1) Ici se constate particulièrement le trouble qu'apporte dans la pensée de Paul son appréciation insuffisante de la révélation naturelle, et l'insuffisante distinction entre la Loi mosaïque et la morale naturelle ; la confusion aussi qui résulte de l'identification — à la fin du chapitre VII, l'une des plus fortes pages d'ailleurs que Paul ait écrites — entre la Loi mosaïque et la *Loi de la chair*. Voir l'analyse de l'*Épître aux Romains*, *supra*.

le péché, partout la mort. Il semble que l'on sente dans ces pages frémissantes quelle devait être la détresse de l'âme de Paul avant sa conversion ; quel besoin inassouvi de rédemption la ravageait ; avec quelle exaltation il accueillit, sur le chemin de Damas, l'appel du Rédempteur. Ce n'est pas l'humanité seulement que Paul sent tressaillir d'espérance ; c'est la création tout entière qui attend « la révélation des fils de Dieu » : c'est la création tout entière que leur triomphe renouvellera, purifiera, sauvera.

Ce triomphe n'est pas encore venu ; mais il est assuré, depuis que Jésus-Christ est venu. Dieu a tellement aimé les hommes qu'il a donné pour eux son fils unique. Ainsi, conformément aux prédictions des prophètes, le règne de la Grâce a remplacé le règne de la Loi. Comme par la faute d'un seul homme, étaient entrés dans le monde le péché et la mort, par la mort du fils de Dieu, qui a revêtu la forme humaine, le péché a été expié ; par sa résurrection d'entre les morts, la mort a été vaincue. Une nouvelle alliance a remplacé l'ancienne. La Loi alimentait le péché et la mort. La Grâce vivifie et purifie. Quelle a donc été — se demande Paul une fois de plus — la raison d'être de la Loi ? Quel a donc été le rôle du peuple juif ? La Loi, qui a fait connaître le péché, est-elle donc péché ? Le peuple élu a-t-il pu devenir un peuple maudit ? Non, la Loi n'est pas péché, et, en s'établissant, le règne de la Grâce ne la supprime pas ; il la consolide. Le péché a surabondé pour faire déborder la Grâce. Le privilège du peuple Juif, c'est que l'ancienne alliance, tant qu'elle a duré — malgré l'infidélité d'un grand nombre — a réalisé, garanti, vérifié, l'accomplissement de la parole divine. Le rejet par la presque totalité des Israélites de la révélation apportée par Jésus, qui apparaît d'abord comme un scandale, a le plus étonnant et le plus heureux des effets : l'admission des Gentils dans le Royaume de Dieu (1). D'ailleurs, si le peuple juif en

(1) Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (*Rom.*, x, 4).

son ensemble a méconnu Jésus, quelques-uns des siens, — en bien petit nombre, mais l'élite — l'ont suivi. Ce sont les sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Que les Gentils ne se glorifient pas outre mesure d'avoir été élus au détriment des Israélites ; rameaux de l'olivier sauvage, entés sur l'olivier domestique, qu'ils n'oublient pas qu'ils vivent de sa racine, et que Dieu, qui a émondé les rameaux du bon olivier, pourrait, à bien meilleur droit encore, couper ceux de l'olivier sauvage. Et puis, quand sera rempli jusqu'au bout ce triste rôle actuel des Juifs, qui est de provoquer, par leur déchéance, l'adoption, au titre de fils de Dieu, de ceux qu'il a élus parmi les Gentils, qui sait — tant sont profonds les desseins de Dieu — si Dieu, qui a permis déjà qu'une petite fraction d'Israël soit élue, ne laissera pas tomber sa Grâce sur Israël tout entier ? Qui sait si tout Israël ne sera pas enfin sauvé ? C'est à ce rêve qu'aboutit, après tant de sévérité et de rudesse, l'affection passionnée que Paul garde pour ceux qui sont la chair de sa chair.

Ainsi par un chemin âpre et paradoxal — par considération de la faute d'Adam d'abord, première origine du péché et de la mort ; de la foi d'Abraham ensuite, « qui lui est comptée à justice », et vaut à sa postérité une bénédiction par laquelle un avenir réparateur est assuré ; de la Loi de Moïse en troisième lieu, Loi qui définit juridiquement le péché, et, par le fait même qu'elle le définit, le fait pulluler au point qu'il envahit le monde entier — il est démontré que le salut est inaccessible par les œuvres, par le seul effort de la volonté humaine ; il semble ne rester d'autre conclusion au drame de l'histoire que le déchaînement de la colère divine ; mais, lorsque le mal a atteint son comble et que l'humanité est vouée au désespoir, par un acte gratuit de la bonté de Dieu, qui a livré son fils comme victime expiatoire, le salut est assuré ; le plan divin est réalisé.

Jésus-Christ. — La relation entre Jésus et Dieu le Père. — La seconde venue du Christ. — Jésus, le Christ, a été l'instrument de la divinité dans cette œuvre de rachat. Paul n'a pas connu le Jésus historique ; il ne sait de lui que ce qu'il en a appris par les autres Apôtres (1) ; le Jésus que lui a montré sa vision, sur le chemin de Damas, est un être surnaturel. N'ayant pas connu personnellement Jésus, Paul, quoiqu'il soit loin d'ignorer son enseignement, s'attache presque exclusivement à sa mort. Loin d'y trouver un sujet de scandale, il y voit la raison ultime de la mission du Christ, l'objet même et l'accomplissement de son œuvre. Avant d'examiner de plus près en quoi consiste cette œuvre, demandons-nous ce qu'est, aux yeux de Paul, son auteur : Jésus, le Christ.

De ses premières épîtres aux dernières, la pensée de Paul, sur la nature de Jésus, a été se développant et se précisant ; mais elle est tout entière en germe dans les premières, et elle s'est développée en droite ligne, dans le sens qu'indiquent les plus anciens témoignages. L'être surnaturel que Paul a vu, dans une lumière aveuglante, sur le chemin de Damas, est « le fils de Dieu [venu] des cieux, que Dieu a ressuscité d'entre les morts, Jésus, qui nous sauve de la colère qui approche ». Ainsi s'exprime déjà la *Ire Ép. aux Thessal.* (I, 10). Les Thessaloniciens doivent affermir leurs cœurs dans la sanctification « devant Dieu, notre père, en l'espoir de l'apparition de notre Seigneur Jésus avec ses Saints » (III, 13, cf. v, 23-24). C'est lui qui a assuré notre salut, en mourant pour nous (*ib.*, v, 9). Il s'est « donné pour nos péchés, afin de nous sauver du monde pervers où nous sommes, selon la volonté de Dieu notre père », dit l'*Ép. aux Galates* (I, 4). Il nous a « rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant malédiction pour nous » (*ib.*, III, 13). C'est à lui « qu'avait été faite la promesse reçue par Abraham » (*ib.*, 16). Nous

(1) M. Goguel (p. 192-3) montre bien que Paul le connaît mieux et y fait plus d'allusions qu'on ne le dit parfois.

le revêtons, par le baptême (*ib.*, 27), et il faut le laisser « se former en nous » (IV, 20). Paul ne veut se glorifier « qu'en sa croix » « par laquelle le monde lui a été crucifié et lui au monde » (VI, 14), cette croix qui « fait scandale » (V, 11).

Les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* et l'*Épître aux Galates* nous renseignent mieux, il faut le reconnaître, sur l'œuvre de Jésus que sur sa nature. Mais les *Épîtres aux Corinthiens* annoncent déjà clairement la théologie plus savante que les *Épîtres aux Philippiens* et aux *Colossiens* contiendront. Nous n'avons « qu'un seul Dieu, le père, de qui tout vient, et vers qui nous remontons, et qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont et par qui nous sommes » (*I Cor.*, VIII, 6). Il est « l'image de Dieu » (*II Cor.*, IV, 4) ; « il était riche, et il s'est appauvri pour nous, afin que nous fussions enrichis par sa pauvreté » (*ib.*, VIII, 9).

Ces formules ne sont pas très précises ; mais elles suffisent pour nous orienter et pour prévenir une trop grande surprise, quand, dans les *Épîtres aux Philippiens* et *aux Colossiens*, nous en rencontrons de plus nettes. Dans l'*Épître aux Philippiens*, le texte II, 6-11, où le sens de la première proposition est très discuté, a son point de départ dans les versets de la *IIe Ép. aux Colossiens* que je viens de citer : « Le Christ Jésus, qui, étant en forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie qu'il pût ravir l'égalité avec Dieu (1), mais s'est vidé lui-même pour prendre forme d'esclave, naître en la ressemblance des hommes, se montrer avec la figure humaine, et qui s'est humilié en devenant sujet même de la mort, et de quelle mort ? la croix. C'est pourquoi Dieu l'a surexalté et lui a octroyé le nom qui est au-dessus de tous les noms, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, parmi les êtres célestes,

(1) La phrase s'explique par l'antithèse que Paul a dans l'esprit, sans l'exprimer. L'humilité de Jésus est le contraire de l'orgueil de Satan, qui a voulu, lui, ravir un rang égal à celui de Dieu. Il n'y a pas à faire intervenir le sens d'ἕρμαιον, qu'a parfois ἁρπαγμός.

terrestres, souterrains, et que toute langue confesse qu'i
est le Seigneur Jésus-Christ pour la gloire de Dieu l
Père ». Étant l'*image* de Dieu, Jésus était, avant son
incarnation, en *forme* de Dieu. L'expression de l'Épître
aux Corinthiens est reproduite *Ép. Col.*, I, 13 et suivants
Dieu « nous a sauvés de la puissance des ténèbres et
transférés dans le royaume du fils de son amour, en qui
nous avons le rachat, le pardon des péchés ; qui est *l'image
du Dieu invisible*, premier né de toute création, parce qu'en
lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses
visibles comme les invisibles, les Trônes aussi bien que
les Seigneuries, les Principautés et les Puissances. Tout
a été créé par lui et pour lui, et lui-même est avant toutes
choses et tout subsiste en lui, et il est la tête du corps
c'est-à-dire de l'Église ; il est le principe, le premier-né
d'entre les morts, pour primer en tout ; car la plénitude
tout entière a daigné habiter en lui et par lui tout resti-
tuer en lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, et
ce qui est sur terre, et ce qui est aux cieux ». Cette décla-
ration est répétée II, 9, après l'avertissement que Paul
donne à ses fidèles afin qu'ils se méfient de la philosophie
et se gardent de croire aux « éléments du monde » plutôt
qu'au Christ : « Car en lui réside toute la plénitude de la
divinité corporellement, et vous avez en lui votre pléni-
tude, en lui qui est la tête de toute principauté et de
toute puissance ». Aussi a-t-il maintenant accès à la droite
de Dieu (III, 1). « En lui sont tous les trésors cachés de
la sagesse et de la science » (I, 13.)

Ainsi le Christ, ouvrier de Dieu dans la création, agent
de Dieu dans la rédemption, est au-dessus de tous les
anges ; il est *en forme* de Dieu ; toute la plénitude de la
divinité réside en lui corporellement. Cependant il reste
distinct de Dieu et on peut dire même subordonné à
Dieu. Car s'il « est la tête de tout homme, comme l'homme
est la tête de la femme, Dieu est la tête du Christ » (*I Cor.*
II, 3). Aussi le Christ, nous l'avons vu, n'a-t-il pas voulu
s'établir l'égal de Dieu, ce qui eût été un rapt. Aussi

quand, au dernier jour, il aura anéanti toute principauté, toute puissance et toute force, « il remettra le royaume à Dieu le Père. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait *mis tous ses ennemis sous les pieds* (*Ps. 110* (*109*), 1). Le dernier ennemi à anéantir est la mort. Car il a tout soumis sous ses pieds (*Ps.*, *8*, 7). Et lorsqu'il dit que tout lui a été soumis, il est clair que c'est excepté celui qui lui a tout soumis. Quand donc tout lui aura été soumis, alors lui-même, le fils, se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». Il semble que quand il écrivait ces lignes, Paul imaginait une sorte de résorption du Christ « premier-né de la création » dans ce plérôme divin qui était venu momentanément résider en lui.

En tout cas, ce dernier stade de l'histoire, ce pôle opposé à la création, que sera le retour de toutes choses à l'unité, doit être précédé du retour sur cette terre du Christ, qui, ressuscité, siège maintenant à la droite du Père, de sa « parousie ». Il reviendra, accompagné des anges, sur les nuées, et les morts ressusciteront, et les vivants seront emportés dans les airs à sa rencontre. Ce jour de terreur et de gloire à la fois est proche ; Paul du moins en est encore persuadé quand il écrit les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* et la *première aux Corinthiens*. Car, dans la *I*re *aux Thessaloniciens*, il s'attend à être, avec ceux à qui il écrit, du nombre de ces élus qui rejoindront, vivants encore mais transformés, le Christ dans les nuées, et dans la *I*re *aux Corinthiens*, il dit encore que le « temps est court » (1). Cependant déjà, dans la *II*e *aux Thessaloniciens*, Paul croit devoir mettre en garde ses fidèles contre le danger d'une confiance excessive en l'imminence du dernier jour. Il avait constaté que cette confiance fournissait un prétexte à l'oisiveté. Il ne pouvait se dissimuler, d'autre part, qu'un long délai s'était déjà écoulé depuis la résurrection du Christ. Cependant il croyait toujours que le délai total ne dépasserait pas la

(1) *Condensé, resserré* : συνεσταλμένος...

durée de sa propre génération ; il cherchait seulement à donner une explication de sa durée. Celle qu'il donne, nous l'avons vu, reste pour nous obscure. Avant la « parousie », il doit y avoir le règne de l'*Adversaire*, de celui que nous appelons l'*Antéchrist* et à qui Paul lui-même ne donne pas encore ce nom. Or la venue de l'Antéchrist est jusqu'à présent retardée par ce mystérieux *empêcheur*, le κατέχων, sur l'identité duquel nous ne pouvons faire que des conjectures assez fragiles.

Dans les dernières Épîtres, Paul paraît moins préoccupé de la fin imminente du monde. Le monde dure ; c'est donc la propagation de la foi, c'est l'organisation des églises qui dominent sa pensée et réclament son énergie.

Le dernière des *Épîtres* que Paul ait peut-être personnellement écrites est l'*Épître aux Ephésiens*. Si elle n'est pas de Paul, elle provient cependant de son entourage. Elle reproduit de larges morceaux de l'*Épître aux Colossiens*. Elle précise encore et développe les vues de celle-ci sur le Christ, mais principalement en ce qui concerne son rôle comme adversaire des puissances mauvaises ; nous en rappellerons plus tard, à ce sujet, le témoignage.

L'œuvre du Christ. — Rédemption et Justification. — Résurrection. — L'œuvre du Christ est essentiellement la rédemption et la justification de l'homme. Nous l'avons vu : jusqu'à sa venue le monde a été livré au péché et à la mort. Ni les Gentils, qui ont fermé les yeux à la lumière naturelle de la vérité, ni les Juifs, qui, par la Loi, ont connu, mieux que les Gentils, ce qu'est le péché, mais qui, esclaves des mauvais penchants de la chair, comme l'est toute l'humanité depuis Adam, n'ont pas été capables de réaliser les commandements de la Loi, ne peuvent échapper à cette double puissance. L'humanité tout entière, avant Jésus, était coupable et perdue ; elle ne pouvait être ni justifiée ni sauvée. Le Sauveur (1) et le Justificateur, c'est Jésus.

(1) Le mot même de σωτήρ n'est pas, à proprement parler, du

L'idée et le terme de *justification* viennent du judaïsme. L'homme, qu'il ignore ou connaisse la loi, est la proie du péché ; qui le justifiera ? c'est-à-dire : qui le délivrera du péché, qui le rendra juste, et qui *prononcera son absolution, déclarera qu'il est juste* ? Car ce sont là les deux sens du mot. Ce ne peut être que Dieu, et comme, ainsi que nous l'avons vu, l'homme est incapable de satisfaire aux exigences de la Loi, ce n'est pas au moyen de la Loi que Dieu réalisera son œuvre. L'homme, s'il obtenait la justification par les œuvres de la Loi, pourrait s'enorgueillir de son mérite personnel. Or l'homme n'est rien devant Dieu. Il faut qu'il doive tout à Dieu. La justification sera un don gratuit, une grâce que l'on obtient par la foi. Abraham crut, et la foi lui fut imputée à justification ; tel est le texte capital de la *Genèse* sur lequel Paul fonde tout son système.

La foi qui nous est demandée, à nous, chrétiens, véritable postérité d'Abraham, c'est la foi en Christ. Nous sommes justifiés « en le nom du Seigneur Jésus-Christ et en l'esprit de notre Dieu » (*I*re *Cor.*, vi, 11). « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché, pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (*II Cor.*, v, 21). Nous sommes justifiés dans « le sang du Christ » (*Rom.*, v, 9). Il nous faut « non la justification qui vient de la Loi, mais la justification qui vient de Dieu, fondant la foi, qui consiste à le connaître ainsi que le pouvoir de sa résurrection et la participation à ses souffrances » (*Phil.*, iii, 9-10). C'est dans le viiie chapitre de l'*Épître aux Romains* qu'est définie avec le plus de précision l'œuvre double du Christ, qui nous délivre du péché et par suite de la mort, qui nous donne la vie éternelle en même temps qu'il nous justifie : « La Loi de l'esprit de vie en Christ-Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la mort.

langage de Paul ; il n'est fréquent que dans l'*Épître* apocryphe à *Tite* ; il se trouve dans l'*Épître aux Philippiens* et l'*Épître aux Éphésiens.*

La loi était impossible à satisfaire, à cause de la faiblesse de la chair. Dieu a envoyé son fils en la ressemblance de la chair du péché, et, au sujet du péché, il a condamné le péché en la chair, afin que le commandement de la loi soit acccompli en nous, qui ne vivons pas selon la chair, mais selon l'esprit. Ceux qui sont selon la chair ont des sentiments charnels ; ceux qui sont selon l'esprit en ont de spirituels. Le sentiment de la chair, c'est la mort ; celui de l'esprit, c'est la vie et la paix. Le sentiment de la chair est hostile à Dieu ; car il ne se soumet pas à la loi de Dieu ; il ne le peut même pas. Ceux qui sont en la chair ne peuvent plaire à Dieu. Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit, s'il est bien vrai que l'esprit de Dieu réside en vous. Si quelqu'un nie l'esprit du Christ, celui-là n'est pas du Christ. Si Christ est en vous, votre corps est mort pour le péché, et votre esprit est vie pour la justification. Si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts réside en vous, celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps mortels par l'esprit qui réside en vous ».

Le Christ, second Adam, Adam réparateur, apporte la justice et la vie, comme Adam a introduit le péché et la mort. Ce qui reste insuffisamment expliqué, c'est comment le péché est le fruit de la chair. Certes, le morceau qui précède celui que nous venons de citer (VII, 14-25) décrit avec une puissance admirable la tyrannie de la chair pécheresse ; la dualité tragique que l'homme sent au dedans de lui-même ; le conflit de la chair et de l'intelligence (νοῦς). C'ést une des pages immortelles de Paul. Mais Paul, en jetant ainsi ces idées destinées à tenir une si grande place dans la dogmatique chrétienne, n'a pas pris soin de les réduire en système. Il apparaît assez clairement, si l'on fait intervenir le chapitre V, que cette fatalité de la chair est une sorte d'héritage du péché d'Adam. Le mot de *ressemblance*, ὁμοίωμα, que Paul emploie (V, 14) à propos du péché des descendants d'Adam, comme il l'emploie à propos de la chair ré-

demptrice du Christ, aurait besoin d'être interprété. Il faudra attendre jusqu'au temps d'Augustin pour que la théologie chrétienne constitue une véritable théorie du péché originel. Les pages de Paul sur ce *corps de mort*, sur *ce corps de péché*, ont eu l'effet heureux d'entretenir, dans l'Église, le sentiment profond de la faiblesse humaine, condition essentielle de l'esprit religieux. Elles ont parfois risqué — bien que contre l'intention de Paul — de paraître favoriser le dualisme gnostique.

La victoire de Jésus, qui est une victoire sur la chair et sur la mort, est aussi une victoire sur les puissances du mal. Les vues de Paul sur ce second sujet n'ont pas été mieux systématisées par lui que sur le premier ; on peut dire cependant qu'il semble leur avoir donné plus de précision, à mesure qu'il avançait en âge. Ses dernières Épîtres sont les plus instructives pour nous aider à comprendre quelle place tenaient dans sa pensée les Esprits du mal.

Dans la *IIe Épître aux Thessaloniciens* (II, 2), lorsque Paul recommande à ses fidèles de ne se laisser tromper « ni par esprit, ni par discours, ni par lettre », *esprit* semble bien entendu au sens d'esprit du mal. La même *Épître* (*ib.*, 9) attribue l'apparition de l'Antéchrist à l'*action de Satan*. Les lettres suivantes emploient des expressions plus particulières, qui paraissent être en relation avec les traditions juives et avec ces doctrines astrologiques ou magiques, mêlées de toutes sortes d'éléments, qui s'étaient répandues dans tout le monde antique. C'est ainsi que Paul parle assez volontiers des *éléments du monde*, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, par exemple dans l'*Épître aux Galates* (IV, 3), où il dit : « Quand nous étions en bas-âge, nous étions esclaves sous les éléments du monde », opposant cette période de l'histoire à celle qui a suivi la venue du fils de Dieu ; et dans le même morceau, il continue : « Comment, alors que vous avez connu Dieu ou plutôt que vous avez été connus de lui, pouvez-vous retourner aux *éléments* faibles et pauvres,

auxquels, de nouveau, vous êtes asservis ? Vous observez les jours, les mois, les temps et les années ; je crains d'avoir travaillé en vain pour vous. » La dernière phrase paraît viser l'observation des néoménies et des fêtes juives, et incline à penser que les *éléments* du monde sont, avant tout, les esprits qui président au cours des astres et guident la connexion des saisons. On éprouve la même impression en lisant le développement *Col.*, II, 8-20, où Paul, mettant en garde les fidèles contre la philosophie, les engage à ne pas se laisser conduire par les *éléments du monde* plutôt que par le Christ. Le Christ est la tête de toute *puissance et principauté*. Il a dépouillé les puissances et les principautés ; il s'est joué d'elles et en a triomphé ; c'est pourquoi il ne faut plus observer ni les prescriptions sur les nourritures et boissons interdites, ni ces fêtes, néoménies, sabbats qui ne sont qu'ombre de la vérité ; il ne faut pas s'abaisser au culte des anges (1). Il y a là, manifestement, un mélange des traditions bibliques et de ces doctrines syncrétistes dont nous venons de parler. Le mot de *cosmocrator*, employé dans l'*Épître aux Éphésiens* (VI, 12), appartient sans conteste à la langue de l'astrologie. Il désigne les puissances « des ténèbres d'ici-bas, les forces spirituelles du mal dans les espaces célestes », et c'est contre eux que nous sommes en lutte, non contre la chair et le sang. Mais nous ne sommes pas tout à fait sûrs que cette explication de l'origine du mal — complémentaire de celle que nous avons examinée plutôt qu'en contradiction avec elle, — doive être attribuée à Paul lui-même (2).

Quand Paul, au lieu d'envisager l'œuvre du Christ en tant qu'anéantissement des puissances mauvaises, en considère les effets positifs, bien que les vues qu'il ex-

(1) L'expression ἐμβατεύειν (*ib.*, 18), est sûrement empruntée à la langue des mystères. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 303-311.

(2) D'autres expressions de Paul sont du même domaine : par exemple *hypsôma*, *Rom.*, VIII, 39 ; *bathos*, *ib.* ; *mèkos* et *platos*, III, 18. Le *diable* n'est nommé qu'*Éph.*, IV, 27 ; VI, 11 ; et II ; *Tit.*, II, 26).

prime soient pour l'essentiel originales, on constate le même contact inévitable avec certaines des conceptions mystiques qui avaient cours dans le syncrétisme païen. Jésus chasse le péché et la mort ; il apporte la justice et la vie éternelle. Sa résurrection est le gage de notre immortalité. Mais comment s'opérera la transformation nécessaire qui fera de ce corps charnel et corruptible un corps incorruptible et glorieux ? Par le baptême, nous partageons la mort du Christ et sa résurrection : « Si nous avons été associés (1) à la ressemblance (2) de la mort, nous le serons à sa résurrection, sachant que le vieil homme en nous a été crucifié avec lui, pour que fût anéanti ce corps de péché, afin que vous ne fussiez plus asservis au péché ; car celui qui est mort est justifié du péché. Or, si nous sommes morts avec Christ, nous avons foi que nous vivrons avec lui, sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; car la mort n'a plus d'empire sur lui. Ce qui est mort, en effet, est mort une fois pour toutes pour le péché, et ce qui vit vit pour Dieu. Ainsi, pensez que vous êtes morts pour le péché, et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (*Rom.*, VI, 5-11). — « Si Christ est en vous, votre corps est mort pour le péché, et l'esprit qui est en vous est vie pour la justice ; si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a réveillé Christ-Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par le moyen de l'esprit qui habite en vous » (*ibid.*). Paul parle ici à une Église composée de gens très familiarisés avec le judaïsme ; quand il s'adressait à des milieux plus directement issus du paganisme, il avait plus de peine à leur faire accepter la résurrection. On sait son échec à Athènes ; aux Corinthiens, il devait donner de longues explications fondées sur la comparaison avec la *graine*, et sur la distinction

(1) Σύμφυτοι dit plus et est intraduisible ; c'est l'idée d'une unité organique.
(2) Cf. *supra*.

entre plusieurs espèces de *chair*, plusieurs espèces de *gloire*, pour arriver à cette conclusion que le corps est semé dans la corruption et ressuscité dans l'incorruptibilité. « Semé dans l'infamie, il ressuscite dans la gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la puissance ; c'est un corps *animal* qui est *semé* ; c'est un corps *spirituel* qui ressuscite. S'il y a un corps *animal*, il y a aussi un corps *spirituel*. Car il est écrit : Adam, le premier homme, naquit en âme vivante. Le dernier Adam naîtra en esprit vivifiant (1). Ce n'est pas le *spirituel* qui vient d'abord, c'est l'*animal*, ensuite le *spirituel*. Le premier homme était de terre, de poussière ; le second est du ciel. Tel qu'était l'homme de poussière, tels sont les hommes de poussière ; et tel que l'homme céleste, tels les hommes célestes. Comme nous avons porté l'image de l'homme de poussière, il faut que nous portions l'image de l'homme céleste. Je vous le dis, frères ; ni la chair ni le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu ; la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici que je vous dis un mystère : tous nous ne serons pas endormis (2), mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; la trompette sonnera, et les morts ressusciteront, incorruptibles, et nous, nous serons transformés. Car il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilié et que cet être mortel revête l'immortalité. Lorsque cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et cet être mortel l'immortalité, alors se réalisera la parole de l'Écriture : « La mort a été engloutie par la victoire. Où est, mort, ta victoire ? Où est, mort, ton aiguillon (3). » Or, l'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi. Mais, gloire à Dieu, qui nous donne la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*I Cor.*, xv, 43-58). Les mêmes

(1) C'est un de ces raisonnements *a minori ad majus* qu'aime saint Paul.

(2) Cf. les *Épîtres aux Thessaloniciens*.

(3) Hosée, 13-14.

idées et les mêmes expressions, ou des expressions analogues, reviennent dans les *Épîtres* postérieures. Il y a là, assurément, je le répète, avec les religions de mystères, des contacts que nous n'entrevoyons que confusément. Mais on peut être certain qu'en aucun mystère n'a été fait un effort aussi remarquable, si insuffisant qu'il puisse paraître comme paraîtra toujours tout effort de ce genre, pour rendre intelligible cette transformation de notre nature qu'exige toute foi en l'immortalité, quand elle ne se réduit pas aux formules platoniciennes de l'immortalité de l'âme.

L'Église. Son organisation. La morale de saint Paul. — Les premières Églises fondées par saint Paul n'étaient que de petits groupements, qui, même dans de grandes villes, comme Thessalonique ou Corinthe, ne réunissaient en somme qu'un nombre assez restreint de fidèles. Ces fidèles ne vivaient pas en commun, comme a tâché (1) de le faire la première communauté de Jérusalem, quoiqu'ils fussent très unis. La maison de quelques-uns d'entre eux — les plus notables — servait souvent de centre à ceux qu'elle attirait pour raison de voisinage ou communauté d'intérêts : ainsi celle de Prisca et d'Aquilas (*Rom.*, XVI, 3) ; celle de Nymphas à Laodicée (*Col.*, IV, 15) ; celle de Philémon à Colosses (*Philémon*, 2). De bonne heure, quelques-uns de ces notables furent désignés pour diriger la communauté ; ils portèrent le nom d'*anciens* (πρεσβύτεροι), qui apparaît déjà dans la *Ire Épître aux Thessaloniciens* (v, 12) ; de *présidents* (*Rom.*, XII, 8). Des *surveillants* (ἐπίσκοποι) et des *ministres* (διάκονοι), apparaissent dans l'*Épître aux Philippiens* (I, 1). Leur autorité, au début au moins, était faible, comme le prouve assez l'indiscipline des Corinthiens. Plus tard, nous la verrons s'affermir et se régulariser.

(1) Je dis *tâché*, parce que le tableau des *Actes* est vraisemblablement idéalisé.

Les fidèles se réunissaient principalement pour célébrer le *repas* qui, avec la fraction du pain, commémorait la *Cène* et la mort du Christ. Paul nous a dit très nettement, dans la *Ire Épître aux Corinthiens*, xi, 23-27, quelle conception il en avait : « J'ai appris du Seigneur (1), chose que je vous ai apprise à vous-même, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit le pain, le bénit, le rompit, et dit : Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi ». De même il prit le calice après le repas, et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang. Faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi. « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne. De sorte que qui mange le pain ou boit le calice du Seigneur sans en être digne, sera redevable du corps et du sang du Seigneur. » Cette conception de l'Eucharistie, sans qu'aucune théorie explicative soit formulée, est d'accord pour l'essentiel avec celle que le catholicisme professe.

Le *repas* donnait lieu, à Corinthe, à des scandales, qui provenaient surtout de la différence de fortune. Paul donne, à ce sujet, les conseils les plus sages. Il ne convient pas ici de les examiner en détail ni d'énumérer tous ceux qu'il donne également sur toutes les matières de foi et de morale. Il suffit d'en indiquer l'esprit et de rappeler avec quel zèle Paul s'est dévoué à ses Églises. Les conseils sont d'une extrême sagesse, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus remarquable dans la nature de Paul que l'alliance d'une passion fougueuse, quand il s'agit d'entreprendre ou de défendre une entreprise, et d'une modération clairvoyante et prudente, quand, ses grands buts atteints ou ses adversaires vaincus, il peut condescendre à des instructions pratiques. Soit qu'il s'agisse d'observances rituelles — par exemple abstinence des

(1) Les paroles de Jésus ne peuvent cependant être connues de Paul avec cette précision que par le témoignage des Apôtres.

viandes provenant de sacrifices — soit qu'il s'agisse des rapports entre les fidèles et le milieu profane dans lequel ils vivent, soit que se pose la question de l'obéissance envers les autorités civiles ou celle de l'esclavage, soit qu'il faille se prononcer sur les mariages mixtes, sur le conflit de la virginité et du mariage, toujours Paul choisit, de préférence aux solutions intransigeantes, les solutions de bon sens, celles qui tiennent compte des divers intérêts en présence, et qui, sans compromettre jamais les principes, rendent aisée la concorde et consolident l'organisation de la communauté. Quant à ces Églises que Paul aime comme ses enfants, parce qu'en effet, sauf les Églises de Rome et de la vallée du Lycos (1), il les a enfantées dans la foi, il faut relire ces pages à la fois si douces et si ardentes, où il leur exprime son amour. Les deux *Épîtres aux Corinthiens* et les *Épîtres aux Galates* montrent combien cet amour était, autant que vigilant et actif, susceptible et jaloux. L'*Épître aux Philippiens* ou le *Billet à Philémon*, et souvent aussi les trois *Épîtres* précédemment citées, font sentir combien il était délicat et tendre.

Dans les *Épîtres* les plus récentes, l'organisation de l'Église apparaît plus solide et plus régulière ; la théorie à laquelle Paul ramène tous ses préceptes est plus avancée. Au temps où Paul écrivait les *Épîtres aux Thessaloniciens* et les *Épîtres aux Corinthiens*, la vie des communautés chrétiennes, toute jeune encore, était à son plus haut point de spontanéité et d'effervescence. La foi chrétienne, chez les nouveaux baptisés, s'accompagnait aussitôt, pensait-on, de l'effusion de l'Esprit. Le don de l'esprit se traduisait par des accès d'enthousiasme, par une excitation nerveuse parfois analogue, dans ses manifestations, à certains phénomènes du spiritisme moderne, par la prophétie et la glossolalie. Paul, assurément, attachait une grande importance à ces inspira-

(1) Laodicée et Colosses.

tions de l'Esprit. Elles étaient, pour lui, la preuve évidente que notre corps était devenu « ce temple de Dieu où habite le Saint-Esprit » (*II Cor.*, III, 16). Même ces gémissements inarticulés qui échappaient aux fidèles, dans l'épuisement de leur exaltation, avaient pour lui une valeur. « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse : car nous ignorons le moyen de prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous, par des gémissements ineffables et celui qui sonde les cœurs sait ce que veut dire l'Esprit ; il sait qu'il prie selon Dieu par les Saints » (*Rom.*, III, 26-28). La prédication de Paul n'est pas *science* ; elle est en *preuve* et en *puissance* (*I Cor.*, II, 5), c'est-à-dire qu'elle se démontre par ses effets : miracles et charismes. Car celui qui s'unit au Seigneur n'est plus avec lui qu'*un seul esprit* (*I Cor.*, VI, 17). Cependant Paul aperçoit les dangers qui peuvent naître de ces tendances. Lui, qui a écrit les versets de l'*Épître aux Romains* que je viens de citer, lui, qui, non seulement a eu sa vision de Damas, mais qui a été « ravi au troisième Ciel », lui, qui attribue à une révélation la décision qu'il a prise d'aller à Jérusalem, lorsque les manœuvres des judaïsants ont gêné son apostolat, lui, donc, l'extatique et le visionnaire, il a assez de sagesse pour donner peu d'encouragement aux glossolales. Il leur fait entendre qu'un homme de sang-froid, un profane, entrant dans un conventicule et les entendant, risquera de les prendre pour des fous, et il leur préfère les prophètes, dont les discours, quoique parfois étranges, peuvent être interprétés et devenir instructifs.

On sent donc, dès le temps de la seconde mission, poindre chez Paul un organisateur sage et prudent, soucieux de donner la durée à ces communautés que sa hardiesse et son énergie ont fondées. Mais c'est seulement dans celles des *Épîtres* qui, quoique venues de son entourage, ne sont probablement plus son œuvre personnelle, que l'on trouve le tableau d'une Église qui a véritablement sa hiérarchie et ses cadres fixes ; on ne le

trouve que dans les *Épîtres* dites *pastorales*. Une autre *Épître*, qui laisse place à des doutes sérieux, mais qu'on ne saurait cependant rejeter avec la même assurance, l'*Épître aux Éphésiens* laisse croire, même si elle n'est pas authentique, que, parallèlement à la conception du Christ préexistant, l'idée de l'Église avait évolué chez Paul, dans un sens de plus en plus mystique. Dieu a donné le Christ « pour tête, par-dessus toutes choses, à l'Église, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tout » (I, 23). Les fidèles « sont concitoyens des Saints, parents de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, avec Jésus-Christ lui-même pour pierre angulaire, sur laquelle tout l'édifice s'ajuste pour devenir un temple saint dans le Seigneur, où, vous aussi, vous êtes en même temps édifiés, pour servir de résidence à Dieu en esprit » (II, 19-22). Pour les guider, l'Église a des *Apôtres*, des *prophètes*, des *évangélistes*, des *pasteurs*, des *maîtres* (IV, 11-12). La sainteté de l'Église est exprimée par une comparaison, selon laquelle le Christ est la tête de l'Église, comme l'homme est la tête de la femme, en sorte que l'Église doit être soumise au Christ comme les femmes aux hommes, et aussi que l'on peut assimiler à l'amour conjugal l'amour du Christ pour l'Église. Ne s'est-il pas livré pour elle, afin de la rendre immaculée ? Christ et l'Église ne font qu'un, car les époux sont deux en une seule chair (V, 22-32).

CHAPITRE IV

SAINT PAUL ÉCRIVAIN

Bibliographie. — Outre les grammaires et lexiques du Nouveau Testament déjà indiqués, voir : NÆGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingen, 1905. — BULTMANN, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*, Gœttingen, 1910. — BONHŒFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.

Malgré son indifférence absolue pour l'art, Paul est sans conteste l'écrivain le plus original du Nouveau Testament ; il est à sa façon un très grand écrivain.

Il y a peu de chose à dire sur son vocabulaire et sa syntaxe. Le vocabulaire, assez étendu, est puisé aux mêmes sources que celui des Évangélistes : grec populaire contemporain, langue des Septante. La morphologie et la syntaxe ne sont ni plus ni moins incorrectes que celles des autres écrivains du Nouveau Testament (1). En ce qui concerne particulièrement la syntaxe, on peut noter que, chez Paul aussi. elle trahit l'influence des modes d'expression sémitiques. La langue maternelle de saint Paul était le grec ; mais il savait l'araméen, et sans doute un peu d'hébreu. L'exemple des Septante n'explique pas exclusivement la rudesse et le caractère abrupt de certains tours. L'éducation rabbinique de Paul à Jérusalem y a contribué pour autant et peut-être plus encore. Mais tout cela ne mérite pas de nous retenir longtemps. L'originalité de Paul est

(1) La plus grave incorrection est, nous l'avons vu, *Philippiens*, II, 1, εἴ τίς σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.

ailleurs ; elle est dans les procédés de développement et dans le style proprement dit ; ces deux choses sont, chez lui, étroitement liées. La dialectique de Paul a un double aspect : elle s'inspire, le plus souvent, des méthodes d'argumentation des rabbins ; mais elle a parfois aussi une relation avec la prédication populaire de la philosophie grecque. Bien que Paul n'eût pas reçu la haute culture grecque, et que, s'il a passé par l'école du grammatiste, il n'ait pas connu celle du rhéteur ou du philologue, il ne peut avoir manqué d'entendre, à Tarse, dès sa jeunesse, et, plus tard, à Antioche ou ailleurs, quelques cyniques ou quelques stoïciens itinérants. Il n'avait pas lu les grandes œuvres de la littérature hellénique, et les deux ou trois citations de poètes qui sont dispersées dans ses *Épîtres* sont de celles qui étaient passées dans la conversation courante, sans qu'on se préoccupât de leur origine ; elles sont plus banales encore que ce mot d'Aratus que l'auteur des *Actes* lui prête, dans le discours à l'Aréopage. Mais l'homme qui, à Éphèse, a prêché pendant plus de deux ans l'école de Tyrannos, n'a pu ignorer entièrement ce genre que les contemporains appelaient la διατριβή et dont les *Entretiens* d'Épictète (1) sont pour nous le type ; il l'a connu, sinon par la lecture, du moins par le commerce de la vie.

Il y a, par suite, deux aspects dans le style de Paul, comme dans son argumentation : l'un, par lequel il rappelle la controverse ou l'exégèse juives, et dont mon incompétence ne me permet pas de parler en détail. Par l'autre, Paul se montre capable de manier ce grec populaire dont il se sert avec la maîtrise d'un grand écrivain ; son génie supplée à la culture qui lui fait défaut, et Démosthène, si sa langue est plus pure, n'a pas de pages plus émouvantes et plus pressantes que certaines pages de ce fabricant de tentes.

(1) Un seul exemple caractéristique : la formule μὴ γένοιτο, à la fin d'un développement, est fréquente chez Paul autant que chez Épictète.

C'est que Paul, à la vigueur et à la subtilité de l'intelligence, joint la profondeur du sentiment et une imagination puissante. Une thèse, quand elle est soutenue par lui, s'anime, s'échauffe, et le débat prend un ton dramatique, tragique même parfois. Démosthène sent que le sort de sa patrie est en cause ; c'est sa propre destinée, c'est le destin de l'humanité que Paul engage dans sa controverse et qui en devient l'enjeu. Comment, dès lors, cette âme brûlante ne se jetterait-elle pas tout entière dans le conflit ? D'autre part, ce n'est pas dans un traité dogmatique, ce n'est pas en chef d'école parlant à des disciples que Paul traite ces thèmes périlleux. Il parle à ses fidèles, à ceux que, comme une mère, il a enfantés dans la douleur ; à ceux que des adversaires féroces ou des concurrents jaloux veulent lui ravir ; à ceux dont il se sent responsable devant le Christ et devant Dieu. Il se bat pour eux ; il souffre avec eux ; il se sacrifie pour eux. L'amour passionné qu'il a pour eux unit sa force à la passion de la dialectique ; mais la passion de la dialectique suffirait. L'*Épître aux Romains* est aussi pathétique que l'*Épître aux Galates* ou les deux *Épîtres aux Corinthiens*.

Elle commence par un exorde adroit, insinuant, où Paul se présente lui-même à cette communauté qu'il n'a pas fondée, gagne sa confiance et se donne peu à peu le droit de lui parler en maître. C'est ensuite le grave et sombre tableau des égarements du paganisme, une page qu'il faut mettre en parallèle avec les peintures des moralistes stoïciens du Iᵉʳ et du IIᵉ siècles, par exemple celles de Dion Chrysostome, mais qui leur est supérieure par la force ramassée, supérieure aussi par l'analyse pénétrante des causes de ces égarements (1). Et aussitôt la discussion s'anime ; elle tourne, dès le début du cha-

(1) Partiale aussi, bien entendu, quoique Paul semble reconnaître qu'il y a des païens qui, sans avoir la Loi, en observent les commandements, à la lumière de la conscience.

pitre II — comme dans la *diatribe* d'Épictète — à un corps à corps avec un interlocuteur fictif : « C'est pourquoi tu es inexcusable, toi, qui juges, qui que tu sois... etc. » ; et dans toute l'argumentation qui suit, sans cesse les interrogations ou les apostrophes viennent couper, échauffer la démonstration ou l'exégèse. Tantôt Paul s'identifie avec ses auditeurs, les met en scène et les met en cause ; tantôt au contraire — avec une délicatesse instinctive — quand il s'agit de peindre le conflit intérieur dans le cœur de l'homme, de faire sentir la tyrannie de cet attrait qui porte la chair vers le mal et triomphe des résistances de l'esprit, l'entraînant vers ce qu'il ne veut pas, c'est en son propre nom qu'il parle ; c'est en lui-même qu'il personnifie et symbolise la fatalité qui pèse sur l'humanité tout entière : « Malheureux homme que je suis ! Qui me sauvera de ce corps de mort ? » (VII, 24). Les faits une fois constatés dans cette sorte de confession pathétique, l'argumentation reprend, de plus en plus insistante, en petites phrases conditionnelles, qui, par une série de conclusions partielles, nous mènent au terme de la discussion, nous ouvrent la porte de la foi qui ne connaît plus d'objections ni de doutes. « Ceux que Dieu a prévus, il les a prédestinés pour être participants à l'image de son fils, de sorte qu'il fût le premier-né de beaucoup de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous après cela ? Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? » (VIII, 29-30).

Mais de ce cri de triomphe même sort un appel de détresse : c'est la plainte du peuple juif que Paul entend. Peut-il rester indifférent au rejet de ceux de son sang ? Le ton redevient grave, oppressé ; puis de nouveau s'échauffe. Les interrogations fougueuses recommencent. « Que dirons-nous ? Dieu est-il injuste ? Ah ! serait-ce possible ? » (IX, 14). «Dieu a-t-il repoussé son peuple ? Ah ! serait-ce possible ! » (XI, 1). Et pour frapper plus

fortement les esprits de ceux à qui il s'adresse, Paul, comme il aime à le faire, revient à une image (1) ; il développe la comparaison de l'olivier sauvage et des rameaux greffés. Ainsi, depuis le début de la lettre, jusqu'au chapitre XII, où commence l'instruction morale, jamais l'argumentation ne traîne ni ne languit.

Mais, c'est dans les *Épîtres* où Paul est soucieux du sort des communautés qu'il a fondées, où il est en lutte contre les adversaires de son œuvre, que la force et la variété de son éloquence (2) sont le plus sensibles. La haute valeur littéraire d'une *Épître* comme l'*Épître aux Romains* ne peut être pleinement goûtée que par ceux qui sont épris des idées. Le lecteur le moins cultivé, pourvu qu'il soit un peu sensible, ne peut rester indifférent aux âpres accents de l'ironie avec laquelle Paul fustige ses adversaires, aux doux accents de la tendresse avec laquelle il encourage ou reconquiert ses ouailles, au lyrisme avec lequel s'exprime l'exaltation de sa foi. La *Ire Épître aux Corinthiens* est peut-être, à cet égard, son chef-d'œuvre ; toute la variété des moyens dont il disposait s'y déploie admirablement. Qu'on mette en parallèle le morceau central du chapitre IV et le panégyrique de la charité au chapitre XII. Voici d'abord l'ironie : « Sans doute vous vous êtes déjà enrichis ; vous avez gagné sans moi le royaume ; et plût au ciel que vous eussiez gagné sans moi le royaume, pour que nous aussi nous fussions associés à votre royauté ! Oui, je le crois, Dieu nous a mis au dernier rang, nous les Apôtres ; il nous a exposés à la mort ; il a fait de nous un spectacle pour

(1) L'image ici, qu'il ne faut pas d'ailleurs serrer de trop près, est empruntée à l'agriculture. On a remarqué, non sans raison, que d'ordinaire Paul — apôtre des grandes villes — prend plutôt ses images parmi celles qui sont familières à leurs habitudes (images militaires : la panoplie ; images empruntées aux jeux : pugilat ou stade, *I Cor.*, IX, 24 ; à la musique, *Éph.*, VI, 11 ; *ib.*, XIV, 7-9, etc.).

(2) Éloquence *écrite* au moins ; car, s'il faut en croire Paul lui-même — qui sans doute exagère (*II Cor.*) — sa parole avait moins d'action.

les anges et les hommes. Nous sommes fous, fous pour le Christ, et vous êtes sages en le Christ ; nous sommes faibles, vous êtes forts; vous êtes glorieux, nous sommes infâmes. Jusqu'à cette heure, nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, souffletés, emportés à tout vent, épuisés par le travail de nos mains; insultés, nous bénissons ; persécutés, nous nous résignons ; calomniés, nous prions; nous sommes devenus le rebut du monde ; nous sommes moins que rien jusqu'à ce jour » (iv, 8-13). Voici maintenant le lyrisme qui éclate, dans le cantique à la gloire de la charité. « Si je parle le langage des hommes ou des anges et si je n'ai pas la charité, je suis comme l'airain sonore ou une cymbale retentissante. Et si j'ai le don de prophétie et connais tous les mystères et toute la gnose, si j'ai toute la foi au point de déplacer des montagnes, mais si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. La charité est patiente ; la charité est bonne ; la charité est sans envie, sans vanité, sans orgueil ; elle n'est pas inconvenante ; elle ne cherche pas son intérêt ; elle ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, ne se réjouit pas de l'injustice ; elle se conjouit avec la vérité ; elle accepte tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne peut jamais choir ; s'il s'agit de prophéties, elles seront anéanties; de langues, elles cesseront ; de gnose, elle sera anéantie. Nous n'avons de science que partielle, de prophétie que partielle, et quand la perfection viendra, ce qui est partiel sera anéanti. Quand j'étais en bas-âge, je raisonnais comme un enfant en bas-âge ; depuis que je suis devenu homme, j'ai anéanti tout ce qui est de l'enfant. Nous voyons encore à travers un miroir, une énigme ; plus tard, nous verrons face à face. Nous ne connaissons encore que partiellement ; alors je connaîtrai complètement, tout ainsi que j'ai été connu. Maintenant, il reste la foi, l'espérance, la charité ; elles sont trois, mais la plus grande est la charité » (xiii, 1-13).

Dans ces deux morceaux de ton si différent, une chose

frappe, c'est le rythme. Ils sont composés en petites phrases, parallèles ou antithétiques, pour lesquelles la rhétorique grecque avait un nom ; elle les appelait des *côla* ou des *commata*. Le retour des mêmes mots à certaines places, notamment en tête de la phrase (*anaphore*), les assonances, des sortes de jeux de mots et de rimes (*paronomases, paréchèses*), l'étendue égale ou approximative de certains membres (*isocôla, parisa*), soulignent le rythme et l'accentuent. Ce sont là autant de procédés que les écoles enseignaient. Paul n'avait pas étudié la rhétorique. Mais il n'a pu vivre en pays grec sans lire ou entendre maintes fois des morceaux parés de tous ces ornements. D'ailleurs, avant de devenir des procédés, tous ces modes d'expression n'ont été que des formes où se précisait instinctivement une pensée vigoureuse et nette ; des moules où venait se couler et se solidifier un sentiment sincère et ardent. Le génie de Paul les recrée à son usage. Il ne pouvait ignorer qu'on s'en servait autour de lui, ni dans quel esprit on s'en servait. Mais lui-même y a recouru parce qu'il les trouvait efficaces, non point en sophiste enivré de virtuosité.

Il faut d'ailleurs se garder d'étendre à tout ce qu'a écrit Paul un pareil emploi du rythme, et surtout de croire que ce rythme ait des lois trop précises et trop régulières (1). Paul ne s'enchaîne jamais ; il reste libre ; il ne s'asservit pas à des préceptes d'école ; il obéit à des impulsions intérieures. C'est le lyrisme de la pensée qui entraîne le lyrisme de la forme ; c'est le rythme du sentiment qui rythme la phrase ; c'est la véhémence avec laquelle il jaillit qui lui ouvre et lui creuse son lit.

(1) M. Couchoud, dans ses intéressantes analyses (*Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-octobre 1924, parue en 1926), n'a pas toujours évité cet excès ; mais il a très souvent aperçu avec pénétration et exprimé en termes excellents la vérité. M. A. Loisy a fait aussi des observations justes, mais on ne saurait le suivre quand il veut distribuer tel ou tel texte de Paul en *strophes* proprement dites. (Cf. *Journal de Psychologie*, 15 mai 1923, et *Actes du Congrès international d'Histoire des religions*, 1925, t. II, p. 321).

On pourrait d'ailleurs citer d'autres beaux exemples : ainsi dans le XIe et le XIIe chapitre, de la *IIe aux Corinthiens*, le parallèle que Paul institue entre lui et ses adversaires, suivi de l'énumération des épreuves de toutes sortes qu'il a subies ; ou encore telles *gradations* où l'on a l'équivalent de la figure que les rhéteurs appelaient *climax* (échelle). Il vaut mieux indiquer d'autres morceaux où Paul se détend, où ce qu'il y avait de tendresse dans son âme s'épanche auprès d'amis sûrs, dans une heure fugitive de repos ; d'autres aussi où l'on aperçoit ce que sa rudesse dissimulait au besoin de finesse diplomatique, et combien il savait se faire insinuant, quand il fallait arriver au succès par douceur plutôt que par violence. Pour avoir une idée des premiers, on peut relire à peu près toute l'*Épître aux Philippiens*, à ces chers Philippiens dont Paul n'a jamais oublié le premier accueil, et par lesquels il s'est senti si sincèrement, si profondément aimé qu'ils sont les seuls qui aient pu lui faire accepter des secours matériels ; pour juger des seconds, il suffira de se rappeler le billet à *Philémon*.

Qu'avec cela la dialectique abrupte de Paul nous rebute souvent ; que nous risquions de nous égarer à la brusque rupture de quelque phrase interrompue ; qu'il ait aussi souvent quelque peine à se mettre en train, et s'embarrasse alors dans de longs développements où les compléments circonstanciels viennent en surcharge d'autres compléments circonstanciels, où s'accumulent les génitifs qui commandent d'autres génitifs, qu'est-ce que ces défauts, si choquants qu'ils soient, quand tout à coup, à chaque instant, des réussites comme celles que nous venons de citer nous offrent de telles compensations !

CHAPITRE V

CONCLUSION

Paul a joué un rôle exceptionnel dans la propagation du christianisme primitif, parce qu'il a contribué plus qu'aucun autre à hâter la rupture entre lui et le judaïsme et à en faire ainsi une religion nouvelle. Il a posé les premières bases de la théologie chrétienne, et, parmi les idées auxquelles il s'est attaché, il en est deux ou trois qui sont demeurées pour jamais, au sein de l'Église, comme les ferments les plus actifs. Enfin, au moins autant que les auteurs des Évangiles, et avant ceux à qui nous devons les rédactions qui nous en sont parvenues, il a été le créateur de la littérature chrétienne, dont les *Épîtres* restent l'œuvre la plus originale et la plus riche de substance.

Paul a travaillé plus que personne à séparer le christianisme du judaïsme. Ce n'est pas que nous devions oublier l'effort d'Étienne — interrompu à peine tenté — ou l'apostolat de Barnabé et des ouvriers obscurs qui ont constitué pour la première fois, en plein milieu païen, l'Église d'Antioche; ni la hardiesse des inconnus, qui par delà les mers sont venus jusqu'à Rome y porter la parole de Jésus, bien avant qu'un centurion y conduisît Paul captif. Il serait fort imprudent de dire, comme on l'affirme ou l'insinue parfois, que sans lui la rupture ne se serait pas accomplie et que le christianisme serait resté une secte obscure confinée dans quelques coins de la Palestine et de la Syrie. Mais personne, dans la pre-

mière génération chrétienne, n'a vu plus clairement que Paul l'originalité de la croyance nouvelle et n'a travaillé plus activement à en assurer l'indépendance. Le conquérant de Chypre, de la Lycaonie, de la Pisidie, de la Macédoine, de l'Achaïe, d'une partie de l'Asie (1), nous apparaît à bon droit, entre tous les Apôtres, comme l'apôtre par excellence des Gentils.

Paul a créé les éléments d'une théologie chrétienne. Il n'avait pas connu personnellement le Christ ; il s'est rallié à lui après son supplice. C'est le scandale même de cette mort, pierre d'achoppement pour tant d'autres, qui lui a fourni la pierre d'angle sur laquelle il a bâti sa doctrine. Par sa mort volontaire, Jésus nous a rachetés et a effacé la faute d'Adam. Par sa résurrection,il est devenu le gage de la nôtre. L'Esprit que, par sa grâce, Dieu nous envoie après le baptême, renouvelle notre nature mortelle et corrompue et devient pour elle un principe de justification et de vie immortelle. Ce sont là les idées centrales de la théologie constituée par Paul ; mais ce qui est capital, c'est le sentiment ultime d'où elles dérivent, qui les explique et leur donne leur force. Ce sentiment, c'est celui de la faiblesse humaine, ou, selon son aspect complémentaire, de la toute-puissance divine, sentiment que peut-être aucun autre chrétien, pas même Augustin, n'a éprouvé autant que saint Paul. Il faut, pour que ce sentiment devienne ainsi le principe de toute la vie morale et pour que, transmué en idée, il devienne le germe de toute une doctrine, avoir passé par la lutte intérieure qu'ont connue saint Paul, et, à un degré moindre, quoique bien profondément encore, Augustin. Que pouvait penser le converti de Damas, quand, jetant les yeux sur ce qu'il était hier, il reconnaissait qu'il s'était si lourdement trompé ? Ne constatait-il pas, comme une expérience personnelle irréfutable, au souvenir de son aveuglement passé, l'absolu de l'impuissance humaine ? Ne vérifiait-

(1) Au sens ancien du mot.

il pas le néant où l'humanité était plongée avant la venue du Christ ? N'avait-il pas entendu au fond de lui-même la voix du péché, irrésistible sans la grâce, et l'appel de la chair ? N'était-il pas sûr que, par l'effet de la grâce, il avait été ravi à cette tyrannie de la mort et du péché, qui naguère pesait sur lui ? Dès lors, que sont ce qu'on appelle les œuvres ? Qu'est-ce que l'accomplissement intéressé et pédantesque des préceptes d'une Loi imposée ? Qu'est-ce que l'infatuation de l'orgueil humain ? Dieu ne compte que la foi ; la foi, grâce à laquelle, par l'entremise de Jésus, nous atteignons Dieu, nous recevons l'Esprit, nous sommes renouvelés et purifiés dans tout notre être. Cette obsession du néant qu'est l'homme, de la vanité des choses d'ici-bas, de la détresse où s'épuise non seulement l'humanité, mais la création tout entière, inspire toute la pensée de Paul et l'éclaire. C'est pourquoi Paul est à l'opposé de Socrate et de Platon ; c'est pourquoi il prend le contrepied de leur confiance en la valeur morale de la raison humaine ; c'est pourquoi il rejette comme inutile et trompeuse non seulement cette philosophie dont il n'a prononcé qu'une fois le nom, mais toute forme de la religion, qui, faisant appel à la raison et à l'initiative de la volonté, ne serait qu'une philosophie déguisée. Il est donc resté le maître par excellence des âmes pour lesquelles l'existence du mal n'est pas un problème, mais une angoisse ; de celles qui ont d'abord cédé au péché et ne se sont arrachées à lui que par une réaction violente ; de celles mêmes qui, plus heureuses, et sans avoir commis de grandes fautes, ont senti quelque jour vivement, quoiqu'elles y aient résisté, l'aiguillon de la tentation et en sont demeurées pleines d'effroi.

Paul a créé — sans y penser — la littérature chrétienne. Quand il a commencé son apostolat, il ne doutait guère que la fin du monde ne fût toute proche. Il le croyait encore, quand il écrivait les *Épîtres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens*. Il ne lui semblait donc pas qu'il fût nécessaire de raisonner longuement sur la foi très

simple qu'il prêchait et qui allait trouver dans un court délai, peut-être demain, peut-être aujourd'hui, sa réalisation. Il ne savait rien que *Jésus crucifié* et n'avait pas besoin de savoir autre chose. Cependant le monde s'obstinait à durer ; Paul, éloigné des églises qu'il avait déjà fondées, et tandis qu'il en fondait quelque autre, apprenait par un émissaire que le petit troupeau laissé derrière lui se distinguait par l'ardeur de la croyance, la pureté de ses mœurs, la fidélité aux enseignements reçus, ou bien, au contraire, qu'après son départ des scandales s'étaient produits, que la foi s'était attiédie ou altérée, que des rivaux étaient survenus et avaient diminué son crédit. La joie ou la douleur qu'il éprouvait lui faisait prendre la plume ; il épanchait ses sentiments ; il réprimandait les coupables ; il renouvelait ses instructions. Mais ce n'était point assez ; souvent les rapports qui lui étaient transmis l'obligeaient à se rendre compte que sa prédication avait suscité des objections auxquelles il fallait répondre. Il était ainsi conduit à réfléchir plus profondément sur les idées qu'il avait semées, à les appuyer d'arguments exégétiques ou dialectiques, à les ordonner en un système plus cohérent. Ainsi se multipliaient ses *Épîtres*, et, tout en restant souvent familières, tout en étant issues directement des circonstances, elles tendaient à devenir des sortes de traités dogmatiques. C'était donc bien réellement une littérature qui naissait ; c'était un genre nouveau qui se constituait ; car si l'antiquité profane avait connu la lettre familière, si elle avait connu aussi celle qui n'a plus de la lettre que l'apparence et qui est en réalité une œuvre philosophique ou littéraire, elle n'a pas connu ce mélange de l'une et de l'autre qui donne aux *Épîtres* de Paul leur saveur. Saveur si particulière, que, quoique Paul ait ainsi créé un genre, et qu'il ait eu toute une lignée dont nous étudierons plus tard les représentants, nul n'a réussi à l'imiter, ni même ne l'a sérieusement essayé. L'*Épître* paulinienne est restée quelque chose d'unique. Mais elle était si variée

de forme et si pleine de substance qu'elle a été plus féconde par ses influences indirectes que par la postérité qu'elle a produite. Bien que les idées de Paul, vu leur hardiesse même, aient un peu effrayé, semble-t-il, la génération qui l'a suivi, et que même une fois dépouillées de tout ce qu'elle contenaient de périlleux et entrées dans le large courant de la tradition ecclésiastique, elles aient continué d'inquiéter quelques esprits timides, bien que, d'autre part, elles n'aient pas été sans contribuer en quelque mesure au développement du gnosticisme, leur action, plus ou moins puissante selon les temps, n'a jamais cessé de s'exercer sur la plupart des grands écrivains chrétiens, quelque forme qu'ils aient donnée à leur pensée. Paul, en même temps qu'il ouvrait tant de voies à la dogmatique, avait su prendre tant de tons, tous d'un accent si personnel, que, considérées au point de vue littéraire, ses *Épîtres* ont pu fournir des modèles aussi bien aux sermonnaires qu'aux docteurs, aux missionnaires qu'aux membres du clergé, aux théoriciens et aux hommes d'action qu'aux ascètes et aux mystiques. Deux autres influences seulement ont dépassé la sienne : celle de l'*Ancien Testament*, et celle de la parole de Jésus, telle qu'elle a été recueillie par les Évangiles ; aucune autre ne l'a seulement égalée.

CHAPITRE VI

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

On appelle généralement, d'après Eusèbe (*H. E.*, II, xxiii, 35), *épîtres catholiques* les sept Lettres admises dans le le *Nouveau Testament* qui ne sont pas de Paul ou ne lui sont pas attribuées, c'est-à-dire : les deux Lettres de Pierre, la Lettre de Jacques, la Lettre de Jude, les trois Lettres de Jean. Le qualificatif : *catholiques* — je ne l'emploie que par commodité — n'a guère d'à-propos. Il paraît remonter à l'école d'Alexandrie (sans doute à Origène), et avoir désigné d'abord des *Épîtres* que l'on tenait pour des *encycliques* ; il a fini par signifier *canoniques*, dans le pseudo-décret de Gélase par exemple. Au premier sens, il s'applique mal à la *Ire Épître de Pierre*, surtout si l'on en accepte la suscription, et à la *IIe* et à la *IIIe Épîtres de Jean* ; au second, il ne distingue pas nos sept Lettres de celles de Paul.

Ces sept épîtres, comparées à celles de Paul, sont de médiocre valeur intrinsèque. Elles auraient un vif intérêt historique, si l'on était plus capable de les dater et de leur assigner des auteurs.

1° Les deux Épîtres de Pierre. — La Ire Épître

Bibliographie. — Commentaires récents : Ch Bigg, Édimbourg, 1902 ; — Windisch (dans le Manuel de Lietzmann), Tübingen, 1911 ; — R. Knopf (dans le Manuel de Meyer), Gœttingen, 1912 ; — Wohlenberg (dans celui de Zahn), Leipzig, 1915. — Jacquier, *His-*

toire des livres du Nouveau Testament, tome III, 5e édition, 1924; — PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem des Ien Petrusbriefes*, Giessen, 1911.

La *Ire Épître* est adressée par *Pierre apôtre de Jésus-Christ aux élus exilés de la dispersion du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce et de la Bithynie, selon le décret de Dieu le père, dans la Sainteté de l'Esprit, en vue de l'obéissance et de la pacification du sang de Jésus-Christ.* La lettre n'a guère de plan ; l'auteur, dominé par trois ou quatre idées, les fait se succéder sans lien logique étroit, ou en reprend telle ou telle pour l'associer à une autre. Après une phrase d'introduction (I, 1-5), qui est une sorte de *credo* résumé, il fait tout de suite allusion aux épreuves que les fidèles auxquels il s'adresse ont subies et qui semblent avoir été dures (6-9) ; mais la foi leur montre le salut, par Jésus-Christ que les prophètes ont annoncé, et qu'ils ont connu par ceux qui les ont évangélisés dans le Saint-Esprit (10-12). Il faut donc qu'ils se gardent de retomber dans l'erreur où ils étaient plongés au temps de leur ignorance, et qu'ils soient saints, à l'exemple de « l'agneau sans reproche, sans tache; du Christ, prévu avant la création du monde, manifesté à la fin des temps » ; purs, comme doivent l'être ceux qui ont été régénérés « par la parole du Dieu vivant et qui dure ». Il faut qu'ils soient édifiés sur la pierre vivante, rejetée par les hommes et choisie par Dieu, comme un édifice spirituel, et qu'ils offrent à Dieu des sacrifices spirituels. Ils n'étaient pas autrefois le peuple de Dieu ; ils le sont devenus (I, 13-II, 10). La vie n'est qu'une sorte d'exil, pendant lequel il faut chasser les désirs charnels « qui livrent combat à l'âme », et se conduire de façon à servir d'exemple aux Gentils. Il faut se soumettre aux autorités, que Dieu a établies pour punir les méchants et louer les bons. Il faut être libres, sans licence. Les esclaves doivent supporter leurs maîtres, même mauvais ; sinon où serait le mérite ? Il faut imiter Jésus, qui a tout supporté, et qui a expié nos péchés, qui est

notre pasteur et notre épiscope (1). Mêmes conseils d'obéissance aux femmes, avec le conseil aussi d'éviter la coquetterie ; mais que les hommes soient doux et tiennent compte de la faiblesse féminine. Enfin, que tous restent en bonne concorde, qu'ils aiment leurs frères ; qu'ils soient humbles (II, 11-III, 12).

Qui peut faire du mal aux bons ? D'ailleurs, heureux ceux qui souffrent pour la justice. Soyons donc toujours prêts à confesser notre foi, quoique avec douceur. Ne péchons plus : car Christ est mort pour nos péchés, Christ qui est allé prêcher jusqu'aux « esprits qui sont tenus en garde », c'est-à-dire aux Enfers ; Christ, qui est maintenant à la droite de Dieu, et à qui les anges, les autorités, les puissances ont été soumis (III, 13-22). Celui qui a souffert en sa chair comme Christ est soustrait au péché. Le temps de l'idôlatrie et des mauvaises mœurs est passé ; si Christ a évangélisé les morts, c'est pour qu'ils soient jugés selon les hommes en la chair, mais vivent selon Dieu en esprit. Songez que la fin approche. Une doxologie (IV, 11), semble indiquer que l'auteur va conclure ; mais il en revient à la persécution que ses lecteurs ont subie ; ils doivent penser que, s'ils sont insultés au nom du Christ, ils sont bienheureux parce que l'esprit de gloire, l'esprit de Dieu repose en eux. L'essentiel est de ne pas souffrir comme criminel, mais comme chrétien. Enfin l'auteur s'adresse aux *presbytres*, en qualité de *presbytre* comme eux et de témoin des souffrances du Christ. Il leur donne des conseils et en donne aux jeunes gens qui doivent respecter les anciens : « Veillez : l'adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant quelqu'un à dévorer ». Résistez-lui : sachez que les mêmes épreuves sont en ce moment imposées à tous les frères, dans le monde entier (IV, 12-V, 11).

Silvain est nommé, à la fin, comme le messager à qui la

(1) Je ne dis pas *évêque* pour ne pas introduire une idée étrangère au texte.

lettre est confiée. « L'élue (= l'Église) de Babylone et Marc mon fils, vous saluent ; saluez-vous les uns les autres, avec le baiser de paix. Paix à vous tous, qui êtes en Christ » (12-14).

Cette Épître a un ton de simplicité et de sincérité qui est touchant et qui indique probablement une assez haute ancienneté. Soit en matière de théologie, soit en matière de morale, elle ne contient rien d'original que la mention de *la Descente de Jésus-Christ aux enfers*, dont elle nous apporte le premier témoignage (1) sûr ; quiconque est un peu familier avec les *Épîtres de Paul* trouvera aisément l'occasion de nombreux rapprochements : la christologie est analogue ; les idées sur la rédemption et la régénération sont très semblables ; les conseils pratiques, notamment ceux qui concernent les esclaves ou les femmes présentent non seulement les mêmes caractères, mais des similitudes d'expression. Dans la plus grande partie de l'Épître — l'adresse mise à part — l'auteur ne découvre en aucune façon sa personnalité, qui n'apparaît que dans le chapitre v, au verset 11, où il se donne pour témoin des souffrances du Christ, — ce qui déjà suggère un apôtre. — La mention de Silvain ferait penser à Paul (*Actes* xv, 22 ; xviii, 5 ; *II Cor.*, i, 19. *I Thess.*, i, 1 ; *II Thess.*, i, 1) ; celle de Marc fait au contraire penser à Pierre, puisque Marc se sépara de Paul et qu'il fut selon Papias l'« interprète de Pierre » à Rome ; or le nom de « Babylone » est certainement fictif — car nous n'avons aucune donnée sur l'évangélisation de la Babylonie à cette époque — et dès lors, il ne peut désigner que Rome, comme tout le monde en est d'accord.

Ces indications suffisent à montrer que l'auteur est Pierre ou se donne pour Pierre ; elles sont, je l'ai dit, au chapitre v, qui suit les versets 12-19 du chapitre iv, lesquels

(1) Cependant, une doxologie ne marque pas toujours la fin d'une *Épître*.

viennent, nous l'avons remarqué, après la doxologie du verset 11, de sorte qu'on peut être tenté de voir dans ce morceau et dans ce qui suit une addition ; toutefois, comme la composition de l'*Épître* est lâche et qu'elle offre d'autres exemples de *recommencement*, on ne saurait dire que cette remarque soit décisive.

Pour fixer une date approximative, il faut tenir compte de la christologie, qui, tout en rappelant celle de Paul, est moins avancée que celle de ses derniers écrits authentiques et des écrits apocryphes qui portent son nom ; il faut tenir compte aussi du fait que l'*Épître* est écrite au moment d'une persécution violente et générale.

Que doit-on conclure ? L'authenticité a de nombreux défenseurs, parmi lesquels il en est de notables. Renan, par exemple, agacé comme il l'était par certaines exagérations de la critique allemande, l'a admise dans son *Antéchrist* (1). Les rapprochements avec les *Épîtres* pauliniennes, qui demeurent le trait le plus caractéristique, peuvent assurément s'expliquer à la fois par la communauté d'idées et de sentiment qui régnait dans la première génération chrétienne, et par la collaboration possible de Marc ou de Silvain. On a en effet un peu exagéré parfois sinon l'originalité que Paul met à défendre ses idées sur la rédemption, du moins celle de ces idées. D'autre part, nul ne peut croire que l'ancien pêcheur galiléen ait sinon inspiré, du moins rédigé en grec cette lettre. On imagine alors qu'elle a été écrite dans les derniers mois de la vie de Pierre, lors des violences de Néron. Mais l'auteur paraît viser une persécution *générale*, alors que celle de Néron a été limitée à Rome, et il est probable que les conditions où semblent placés les chrétiens de Galatie, etc., répondent mieux au temps de Domitien. Il devait assez naturellement et assez rapidement venir un jour où, si Pierre n'avait rien écrit, ses amis se scandaliseraient que l'on eût tant de lettres de Paul et

(1) P. VII-X et *alias*.

que celui qui le primait n'en eût laissé aucune. Alors la tentation a dû devenir grande de lui en prêter, et il est à peu près sûr qu'on lui en a prêté ; car nous allons voir que la *IIe Épître*, tout au moins, ne saurait guère être authentique.

N'affirmons pas que la première est apocryphe, mais avouons que c'est possible, et même probable. La simplicité en est touchante, mais n'attendrait-on pas du chef des Apôtres, même s'exprimant avec l'aide d'un interprète, des souvenirs plus directs de sa vie en Galilée et du temps où il fut le disciple du Christ ? Elle est écrite dans un grec médiocre, traînant, qui n'est pas plus mauvais cependant que ne l'est en moyenne celui du Nouveau Testament. Un critique a cru — sans donner d'exemples probants — y reconnaître des emprunts à la langue des mystères (1).

La IIe Épître de Pierre

Bibliographie. — Outre les ouvrages indiqués pour la *Ire Épître*, J.-B. Mayor, Londres, 1907. — Grosch, *Die Echtheit des zweiten Briefes Petri*, Berlin, 1911.

L'auteur de la seconde *Épître* connaissait la première et donne la sienne pour la seconde. L'adresse est un peu plus longue : « Syméon Pierre, esclave et apôtre de Jésus-Christ, à ceux qui ont la même foi que nous dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ, que grâce et paix vous remplisse en la connaissance de Dieu et de Notre Seigneur Jésus. » Ne révèle-t-elle pas l'intention d'écrire une encyclique ?

Grâce à Dieu et à Jésus, les fidèles doivent devenir participants de la nature divine. Qu'ils aient donc « la vertu par la foi, par la vertu la gnose, par la gnose la

(1) Perdelwitz, *loc. cit.*

maîtrise de soi, par la maîtrise de soi la patience, par la patience la piété, par la piété la fraternité, par la fraternité la charité. » C'est ainsi qu'on connaît Jésus-Christ ; sinon, on est aveugle et on oublie qu'on a été justifié de ses péchés. C'est ainsi qu'on obtient l'entrée dans le royaume éternel de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. L'auteur répète ces avis sans cesse, dit-il, bien qu'il sache la constance de ses fidèles ; il les répétera, tant qu'il sera « en ce tabernacle », — c'est-à-dire en son corps ; — mais il sait qu'il s'en dépouillera bientôt. Jésus-Christ le lui a dit (1). Jamais il n'a prêché des fables sophistiques, en annonçant les miracles et la venue de Jésus-Christ ; il a parlé en témoin, qui, sur la Montagne Sainte (2), a entendu la voix divine bénir le Christ. Ce dont il peut témoigner, les prophéties le confirment, ces prophéties qui viennent de l'inspiration divine et ne sont pas soumises au caprice de l'interprétation individuelle (I).

Le chapitre II est dirigé contre des hérétiques, de faux-maîtres, « qui nient celui qui les a rachetés et séduisent beaucoup de gens ». Mais Dieu n'a pas épargné les anges coupables, ni les contemporains de Noé, ni Sodome et Gomorrhe ; il a sauvé Loth, il sauve les hommes pieux et condamne les criminels, surtout ceux qui souillent leur chair. L'auteur invective violemment ces derniers, en rappelant l'histoire de Balaam, et il ajoute que les faux-prophètes qu'il vise promettent à ceux qui les écoutent la *liberté*, alors qu'ils sont eux-mêmes esclaves de la corruption. Mieux eût valu qu'ils n'eussent pas connu la vérité que de l'avoir ainsi trahie ! Ce sont « des chiens qui retournent à leur vomissement ; des truies qui se roulent dans la fange ».

C'est alors que l'auteur déclare que sa lettre est la seconde qu'il écrive ; chaque fois, il a voulu remémorer

(1) Allusion à l'*Évangile de Jean*, XXI, 18, ou tout au moins à la même tradition.

(2) Dans la scène de la Transfiguration.

à ses lecteurs les préceptes des *Saints prophètes et des Apôtres* et d'abord que, dans les derniers jours viendront des imposteurs qui diront : « Où donc est la venue du Christ ? Nos pères sont morts et tout reste pareil depuis le commencement du monde». Ils ignorent que le monde d'autrefois a été détruit par l'eau, comme celui d'aujourd'hui est réservé au feu. D'ailleurs un jour et mille ans sont la même chose aux yeux du Seigneur. Le Seigneur n'est pas lent, mais clément, à cause de vous ; il veut que tous se repentent. Son jour viendra comme un voleur. Soyons donc Saints, en attendant les nouveaux cieux et la terre nouvelle, où habite la justice. Profitez de la clémence du Seigneur, comme « votre cher frère *Paul*, selon la Sagesse qui lui avait été donnée, vous l'a écrit, parlant de ces choses dans toutes ses *Lettres*, où il y a certaines obscurités, que les ignorants et ceux qui ne sont pas assez fermes dans la foi exploitent, comme ils font du reste des *Écritures*, pour leur propre perte. » Évitez ce péril et croissez dans la grâce et la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (III).

Objet de la lettre, son origine, sa date. — L'*Épître* se donne donc un double objet : prémunir les fidèles contre les hérétiques, à qui elle reproche autant leurs mœurs que leurs doctrines, et combattre des doutes issus de l'attente trop prolongée de la *parousie*. Bien qu'elle se réfère à la précédente, elle ne parle plus de la persécution, qui était, dans celle-là, une des préoccupations principales de l'auteur. Ce peut être assurément parce que cette persécution a cessé ; cependant il est un peu surprenant que la chose ne soit pas dite. Si l'on ajoute que le style des deux *Épîtres* est fort différent (1), on

(1) Saint Jérôme (*De viris*, I) a déjà noté que l'authenticité de la *II*e *Épître de Pierre* est mise en doute par certains « propter stili cum priore differentiam ». Pour le détail de cette différence, voir J.-B. Mayor, *The Epistle of St Jude and the II*e *Epistle of Peter*, Londres, 1907.

aboutit sans tarder à cette première conclusion : toutes deux n'ont pas le même auteur (1).

Dès lors, comme celle qui, par la dignité et la simplicité du ton, aurait le plus de chance d'être authentique, c'est la première, on est amené à suspecter la seconde. L'insistance avec laquelle l'auteur se donne cette fois pour Pierre, en paraissant même viser des *Évangiles*, s'ajoute, par l'impression assez fâcheuse qu'elle produit, à ce premier motif de suspicion. Joignons-y que les attestations sont tardives. Avec plus d'assurance encore que pour la *Ire Épître*, cependant déjà fort douteuse, on peut rejeter la *IIe*.

Arrivons-nous à discerner le milieu d'où elle provient, et à conjecturer une date ? Ce qui est dit des doutes provoqués par le retard de la *parousie* tend à écarter une date trop ancienne. Après le Ier siècle, d'autre part, ou tout au moins dès le second quart du IIe, d'autres problèmes plus instants se posaient à la conscience chrétienne et enlevaient de son acuité à celui-là. Mais l'auteur, en le discutant, a peut-être surtout pour but d'amener l'allusion à Paul, et de prévenir le malentendu auquel peut donner lieu la lecture des *Épîtres aux Thessaloniciens*. Nous aurions alors affaire non pas à un apôtre, mais à un docteur, interprétant la parole des Apôtres, pour un public qui a en mains des *Écritures*, sous le nom desquelles il faut entendre non seulement l'Ancien Testament, mais des écrits apostoliques. Les *Lettres* de Paul semblent, à juger par les termes qu'il emploie, former déjà un recueil canonique. Le développement sur la *parousie* s'accorde donc avec l'hypothèse d'une date assez récente. Il est très difficile, au contraire, d'identifier les hérétiques du chapitre II. Le tableau est vague et général. Est-il même original ? Beaucoup pensent que non, étant donné la

(1) A la rigueur, on peut alléguer que Pierre a eu un secrétaire différent pour chaque lettre, et qu'ainsi s'explique la différence des styles.

relation qu'il est facile de constater entre notre *Épître* et celle de Jude (3-18). La plupart des critiques, en effet, expliquent cette relation par la dépendance de l'*Épître de Pierre*. Mais il est, à mon sens, difficile de se prononcer sur ce point. Rien ne favorise l'hypothèse d'une source commune ; l'une des deux lettres a utilisé l'autre ; on n'en peut guère douter. Quelle est celle qui emprunte ? Si l'on s'en tient à la comparaison du vocabulaire et du style, j'estime que le juge le plus subtil restera indécis. La présence des deux citations apocryphes (1) dans l'*Épître de Jude*, leur absence dans celle *de Pierre* peuvent faire croire à une suppression volontaire, du fait de l'auteur de cette dernière. Par contre, quand on vient de lire le verset 3 du chapitre III, dans l'*Épître de Pierre*, sur les imposteurs qui viendront aux derniers jours, et qu'on lit ensuite le verset 18 de celle *de Jude*, on est porté à croire que Jude utilise Pierre. Je me sens disposé, pour ma part, contre l'avis le plus commun, à juger en effet plus vraisemblable que Jude connaissait Pierre.

Du reste, l'*Épître de Jude* étant très difficile elle-même à dater, ceux qui sont d'un avis contraire n'en tirent pas grand bénéfice pour dater la *IIe de Pierre*. En tenant compte surtout de celles des remarques précédentes qui ont le plus de poids : antériorité de la *Ire Épître* de Pierre, existence probable, au moment où écrit l'auteur de la *IIe*, d'un recueil d'*Épîtres de saint Paul*, on n'est pas tenté d'attribuer à la *IIe Épître de Pierre* une date ancienne. Mais comme il n'est nullement assuré que les hérétiques visés au chapitre II soient, ainsi que certains le pensent, une variété du gnosticisme, elle peut n'être pas postérieure aux premières années du IIe siècle. On y a noté aussi quelques rapports avec l'*Apocalypse de Pierre* ; il est malaisé d'en tirer une conclusion. Le style en est moins simple que celui de la *Ire Épître* ; ce qui ne veut certes pas dire qu'il soit meilleur.

(1) Une citation de l'*Assomption de Moïse* et une d'*Hénock*

2° L'Épître de Jude

Bibliographie. — A la bibliographie indiquée pour les *Épîtres de Pierre*, ajouter : Fr. Maier, *Der Judasbrief ; seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, Fribourg-en-Brisgau, 1906. — Werdermann, *Die Irrlehren des Judas-und 2en Petrusbriefes*, Gütersloh, 1913.

Il est naturel, vu la relation de cette Épître avec celle que nous venons d'étudier, d'en placer l'étude immédiatement après. La suscription porte : « Judas, esclave de Jésus-Christ et frère de Jacques, aux élus, réservés, aimés en Dieu le père et Jésus-Christ ; que miséricorde, paix et charité soient par vous en leur plénitude. »

L'Apôtre Jude est dit, dans l'*Évangile de Luc*, vi, 16, et *Actes*, i, 13, fils, non frère de Jacques l'apôtre, qui, lui-même, est fils d'Alphée. Celui que désigne la suscription doit donc être un frère de Jacques, le frère du Seigneur, qui a tenu une si grande place dans la communauté primitive de Jérusalem, et, par conséquent, un frère du Seigneur lui-même.

Il s'adresse à des élus si largement désignés que l'Épître peut être considérée comme une encyclique : « Aimés, comme je mets tout mon zèle (1) à vous écrire au sujet de notre salut commun, j'ai été dans la nécessité de vous écrire, pour vous exhorter à lutter encore pour la croyance qui a été une fois pour toutes transmise aux Saints. » Aussitôt après commence le morceau qui a de si grandes analogies avec le chapitre ii de la *IIe Ép. de Pierre*. Il vise *certains hommes* qui sont présentés sous des couleurs analogues à celles des *faux-maîtres* de celle-ci. Le développement est seulement plus concis, mieux ordonné, d'un meilleur style dans l'ensemble. La caractéristique n'est pas plus précise. Les exemples bibliques allégués

(1) Je comprends un peu autrement que Renan, *Saint Paul*, p. 301.

sont les mêmes avec quelques variantes de détail. Il s'y ajoute l'allusion au débat de l'archange Michel avec le diable pour la possession du corps de Moïse (1), et une prédiction d'Hénoch (2). Les deux proverbes injurieux (*le chien et la truie*) font défaut ; mais, en termes plus distingués, l'invective est aussi violente (cf. notamment, 12-13). Ce qui est une prophétie dans la *IIe de Pierre*, l'apparition aux derniers temps d'imposteurs impies et immoraux, est réalisé dans Jude. La doxologie suivante termine l'*Épître* : « A celui qui peut vous conserver inébranlables et vous placer en face de sa gloire irréprochable en jubilation, au seul Dieu notre Sauveur, par Jésus-Christ notre Seigneur gloire, grandeur, force, puissance avant tout siècle et maintenant et pour tous les siècles. Amen. »

Il est bien difficile de dater une telle Épître, qui n'emploie que des formules de théologie fort banales, et n'apporte pas assez de précision dans sa définition des hérétiques pour que nous ayons chance de les identifier. Sûrement elle ne contient rien de ce qu'on pourrait attendre d'un frère de Jacques Obliam, le juste des justes aux yeux des Juifs les plus sévères. Il y a donc peu de probabilité qu'elle soit authentique. On la fait généralement plus ancienne que la *IIe Épître de Pierre*, où, dit-on, elle est utilisée. Sans croire mon opinion démontrée, je suis, on l'a vu, plus favorable à la thèse contraire (3).

(1) Tradition rapportée par l'*Assomption de Moïse* (cf. CLÉMENT, *Adumbrationes in epist. Judæ*).

(2) *Hénoch*, I, 9.

(3) Renan, mû par des motifs analogues à ceux qui lui ont fait accepter la *Ire Épître de Pierre*, se prononce également pour l'authenticité *relative* de l'*Épître de Jude* (aidé d'un secrétaire hellène) ; il croit que c'est Paul et les siens qui sont visés (*Saint Paul*, 300 et suiv.). Mais comment alors ne serait-il pas question plus expressément de la Loi ? De plus, le ton de l'*Épître* ne paraît pas celui d'un écrit primitif, si on la compare, par exemple, à l'*Épître de Jacques*.

3° L'Épître de Jacques

Bibliographie. — Commentaires de J.-B. Mayor, Londres, 3e édition, 1910. — E. Grafe, *Die Stellung und Bedeutung des Jacobusbriefs in der Entwickelung des Urchristentums*, Leipzig, 1904. — Heinrici, *Der literarische Charakter der Neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1908. — Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung*, Fribourg-en-Brisgau, 1905. — Bonhœffer, *Epiktet und das Neue-Testament.* — Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

L'*Épître de Jacques* porte comme suscription : « Jacques, esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ aux douze tribus de la dispersion, salut. » Les douze tribus de la dispersion doivent désigner, comme *la dispersion* dans la suscription de la *Ire Épître de Pierre*, les chrétiens qui vivent hors de la Palestine; l'expression est empruntée aux Juifs ; elle indique que la lettre provient de Jérusalem, ou se donne pour en provenir. Le Jacques dont elle porte le nom n'est ni le fils de Zébédée ni le fils d'Alphée, qui disparaissent de bonne heure de l'histoire, telle que les *Actes des Apôtres* la présentent, mais le frère de Jésus, celui qui, dans la primitive Église de Jérusalem, semble avoir tenu, avec Pierre et Jean, le premier rang, et dont Hégésippe, à la fin du IIe siècle, nous a tracé le portrait si curieux (1). Ce Jacques, rallié sans doute assez tard à la foi — si le récit des *Synoptiques* sur la mère et les frères de Jésus est exact — était resté tout imbu de l'esprit juif. Il fut le chef de ceux qui, contrairement à Paul, voulaient maintenir le christianisme en contact étroit avec le judaïsme ; si l'on peut se fier au témoignage des *Actes*, il n'a pas poussé l'intransigeance jusqu'à prétendre imposer la Loi aux Gentils, mais il a vécu lui-même, jusqu'à son dernier

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, XXIII.

jour, en Juif de stricte observance ; s'il faut prendre à la lettre ce que dit Hégésippe en racontant sa mort, les Juifs l'auraient à peine regardé comme un chrétien.

La Lettre est une encyclique ; elle diffère autant que possible des *Épîtres* de Paul. Aucune effusion personnelle de l'auteur ; rien qui s'adresse particulièrement aux lecteurs ; aucune mention d'une circonstance qui ait poussé l'auteur à prendre la plume. C'est une exhortation morale, bonne en somme pour tous les temps et tous les lieux, quoique certains traits révèlent le milieu spécial d'où elle est issue. Il n'y a pas de plan net ; les maximes — édictées d'ordinaire à l'impératif — se succèdent sans lien logique, entrecoupées de temps en temps par de petits tableaux ou quelques considérations plus développées. Il y a si peu d'ordre que l'on a pu se demander si l'auteur n'avait pas eu en mains quelque florilège (1). En tout cas, il connaissait certainement fort bien la littérature parénétique, et il travaille à l'aide de sa mémoire plutôt qu'en tirant de son propre fonds. Au contraire, la doctrine la plus spécifiquement chrétienne, celle de la mort du Christ et de sa signification, est passée sous silence.

La Lettre débute, aussitôt après l'adresse, par une allusion aux *épreuves* (temporelles ou spirituelles) que subissent les fidèles, et à leurs effets salutaires. La vertu de patience peut nous rendre parfaits. Ceux qui sont loin de la perfection doivent prier Dieu, avec une foi sans hésitation et sans trouble, les pauvres en ayant le sentiment que leur foi les relève, les riches, en s'humiliant ; car la richesse est passagère. L'homme qui se sent exposé à l'épreuve de la tentation ne doit pas accuser Dieu, mais ses passions. Dieu nous a enfantés par sa parole de vérité.

(1) Spitta (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, II, Gœttingen, 1896) a même soutenu — ce qui est d'ailleurs peu vraisemblable — que nous étions en présence d'un écrit juif, revêtu d'une apparence chrétienne grâce à deux mentions de Jésus-Christ seulement.

N'excitons pas sa colère ; écoutons la parole qu'il a semée et fait croître en nous, et qui peut sauver nos âmes. Seulement, il ne faut pas se borner à connaître la Loi ; il faut l'accomplir. C'est une loi de liberté, et le meilleur culte à rendre à Dieu consiste dans la charité et la vertu. (ch. I).

Le chapitre II dépeint avec des couleurs violentes la préférence donnée aux riches dans les assemblées (1) ; les excès des riches, qui tyrannisent les pauvres et les traînent devant les tribunaux. Mais, dit l'auteur, ce sont « les pauvres que Dieu a choisis pour être riches en foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qu'il aime ». La loi royale, c'est « d'aimer son prochain comme soi-même ». Craignant qu'on le comprenne mal, il précise que, si la charité résume toute la Loi, il n'en faut pas moins observer tous les commandements : continence, respect de la vie humaine, etc. Après quoi, comme s'il craignait inversement qu'on n'interprétât son second avis dans un sens pharisaïque, il définit encore la Loi comme une loi de liberté, une loi de miséricorde. Enfin, s'efforçant toujours — un peu péniblement — de tenir la balance égale entre l'esprit juif et l'esprit chrétien — il déclare la foi insuffisante sans les œuvres, les œuvres vaines sans la foi ; ou plutôt il montre qu'on ne peut séparer les unes de l'autre. Les exemples qu'il prend, pour prouver que les œuvres s'associent nécessairement à la foi, sont celui d'Abraham, à propos duquel il se réfère au texte même qui fonde chez Paul, dans l'*Épître aux Galates* et *l'Épître aux Romains*, la thèse de la justification par la foi (*Genèse*, XV, 6), et celui de Rahab, que Paul n'a pas invoqué, mais qui figure dans l'*Épître aux Hébreux* (XI, 31).

Le chapitre III commence par un verset où l'auteur souhaite la préservation de l'unité de la foi sous cette forme : « Ne devenez pas plusieurs maîtres... » ; c'est là le point de départ d'une longue tirade sur les méfaits dont

(1) L'auteur emploie le mot de *synagogue* (II, 2).

est capable la *langue*, quand on ne sait pas lui imposer un frein. Cette tirade, d'un ton acerbe et passionné, rehaussée par des comparaisons et des images, est, au point de vue littéraire, le morceau le plus caractéristique de l'*Épître*, comme le développement sur la foi, au chapitre II, en est le plus significatif au point de vue théologique. Si l'on sait contenir sa langue, on jouira de la paix, de cette paix nécessaire où croît le fruit de la justice.

Le chapitre IV reconnaît cependant que les « guerres et les batailles » au sein des fidèles viennent d'une cause plus générale : elles sont produites par les « passions qui combattent dans nos membres ». Une série de maximes, qu'on peut bien ramener à ce thème général de la lutte contre les passions, mais qui se succèdent dans un ordre assez lâche, constitue le corps de ce chapitre, le plus décousu de tous, dans cette *Épître* où partout les versets successifs sont faiblement liés entre eux.

Le chapitre V renouvelle l'invective contre les riches avec plus de passion encore que n'en exhalait le chapitre II, et recommande aux victimes la patience jusqu'à la manifestation du Seigneur, qui est prochaine : « Voici que le juge est devant la porte. » Soyons donc patients, à l'exemple des prophètes et de Job. Ne jurons pas ; prions, dans la joie comme dans la souffrance. Si nous sommes malades, faisons venir les Anciens de l'église qui prieront pour nous et nous oindront d'huile au nom du Seigneur ; ainsi serons-nous guéris, et en même temps absous de nos péchés. Confessons-nous mutuellement nos fautes ; prions les uns pour les autres. La prière du juste peut beaucoup, comme le prouve l'exemple d'Élie. Ramenons à la vérité ceux qui s'égarent : « Celui qui détourne le pécheur de la voie de l'erreur sauvera son âme et fera l'ombre sur une multitude de péchés » (ch. V).

Deux choses frappent surtout, à la première lecture de cette *Épître*. D'abord, c'est le caractère *gnomique*

qu'elle présente dans l'ensemble ; elle est une collection de sentences, et ces sentences ont la marque juive beaucoup plus que grecque ; elles rappellent ceux des livres de l'Ancien Testament où la vieille sagesse hébraïque a déposé des conseils de piété et de vertu. En second lieu, la société chrétienne, telle que la dépeint l'auteur, cette société où les pauvres sont exigeants, où les riches sont plus que suspects, odieux, cette société où la charité et la prière paraissent les principales vertus, n'est pas sans présenter certains traits de ressemblance avec la communauté primitive de Jérusalem, que nous font connaître les *Actes*. Cependant il y a une contre-partie : ces riches, dont nous venons de parler, paraissent tenir dans cette société une place bien plus considérable que dans l'Église primitive, et on s'explique mal, au temps de celle-ci, leurs violences, leur cupidité, leur façon de traîner les pauvres devant les tribunaux (1). On est également surpris des conseils qui visent les faibles, ceux qui, par l'incertitude de leur foi, s'attirent l'épithète de δίψυχοι (*qui ont deux âmes*) ; on s'attend plutôt — même si le tableau des *Actes* est idéalisé — à trouver dans l'Église du Ier siècle une exaltation fiévreuse que cette tiédeur qui fait songer, comme on l'a dit souvent, à l'Église du temps d'Hermas.

Le point de vue doctrinal de l'auteur est bien celui qu'on peut attribuer à Jacques. Quoiqu'en ait dit Mayor, on ne comprend guère la partie du chapitre II où les œuvres et la foi sont si étroitement associées que comme une réplique à l'*Épître aux Galates* ou à l'*Épître aux Romains*, à moins que ce ne soit à toutes deux. L'auteur semble connaître la doctrine de Paul et ne la comprendre qu'assez superficiellement ; il s'applique à donner des difficultés qu'elle soulève des solutions de gros bon sens. Or, malgré l'accord qui s'est établi entre Pierre, Jacques,

(1) Car on ne peut croire que ces riches soient hors de l'Église, et voir en eux, comme le veut Mayor, des Juifs Sadducéens.

Jean et Paul au concile de Jérusalem, on ne peut douter que l'enseignement de Jacques n'ait dû être très différent de celui de Paul et que son christianisme n'ait été judaïsant. Toutefois, il est essentiel de noter que l'opposition des *œuvres* et de la *foi*, telle qu'elle apparaît dans notre Épître, n'a pas la même signification que chez saint Paul. Il ne s'agit pas de maintenir les observances de la loi mosaïque ; il s'agit de montrer qu'il n'y a pas de foi qui ne se traduise en actes conformes à cette foi et qu'il n'y a pas de vertus vraies qui ne supposent la foi. La Loi dont parle l'auteur de la Lettre est la loi chrétienne, et il l'appelle, en termes que Paul n'eût pas répudiés, une *loi de liberté*.

La composition et le style de la Lettre donnent lieu aussi à des observations qui ont quelque chose, en apparence au moins, de contradictoire. Renan — et d'autres à sa suite — ont dit que l'*Épître de Jacques* était l'ouvrage le mieux écrit du Nouveau Testament, que le grec en était à peu près classique. Il est sûr (1) que, si l'on analyse les éléments du vocabulaire et de la syntaxe, on trouve qu'ils sont employés avec une assez grande correction ; mais il n'y a rien de moins grec que le ton et la couleur de ce style ; le ton est celui de la piété juive ; la couleur a une sorte d'exaspération orientale. Jamais un moraliste grec ne se fût exprimé, sur les intempérances du langage, dans les termes d'outrance quasi-sibylline que l'on rencontre au chapitre III (2). En admettant l'authenticité, il est difficile de prêter à Jacques, frère de Jésus, la connaissance du grec que suppose notre Épître, alors que Pierre paraît avoir toujours eu besoin d'un interprète. Mais le caractère assez complexe d'une pensée juive exprimée, avec un tour qui reste juif, dans un grec

(1) Voyez les chapitres IX et X de l'*Introduction* de MAYOR.

(2) L'image du *gouvernail* est dans ARISTOTE, *Méchan*. 5. Qu'on lise la phrase d'Aristote, on verra combien le tour en diffère de celui de la phrase de Jacques.

dont les éléments sont d'assez bonne qualité, pourrait s'expliquer par l'emploi d'un secrétaire hellénique, inspiré par Jacques.

Il ressort de ce qui précède que l'origine de l'*Épître de Jacques* est un des problèmes les plus délicats qu'ait à se poser la critique du N. T., et aussi l'un de ceux dont la solution, si on pouvait en donner une qui fût certaine, servirait le mieux à éclairer l'histoire de l'Église primitive. J'ai tâché de mettre en balance, impartialement, les observations qui créent une impression assez forte en faveur de l'authenticité de la Lettre (dans l'hypothèse, au moins, d'une *Épître* rédigée, sous l'inspiration de Jacques, par un secrétaire grec), et celles qui paraissent appuyer l'opinion contraire. Quand on a bien pesé les unes et les autres, on revient, je crois, à considérer comme décisives celles qui se tirent de l'examen du chapitre II.

L'auteur paraît vouloir prémunir ses lecteurs contre l'abus qu'on pourrait faire de la thèse de Paul sur la justification par la foi. Mais il ne pose pas le problème comme il se posait au temps de Paul. Il semble se placer au point de vue qui est devenu dominant dès la génération qui a suivi celle de Paul et dans les générations suivantes, après que la question des observances mosaïques avait été définitivement tranchée. En lisant l'*Épître aux Galates* ou l'*Épître aux Romains*, il a craint que le primat attribué par Paul à la foi ne risquât d'enlever toute importance à la charité active. Au lieu d'interpréter la pensée de Paul dans son sens profond et de comprendre que la foi, telle que Paul la définit, ne saurait être inerte et inféconde, il s'est attaché à présenter une idée analogue sous une forme élémentaire où elle donne toute satisfaction au sens commun. Il me semble que cette attitude suppose une époque assez postérieure à celle de Paul, et par conséquent de Jacques. Si de plus la mention de Rahab provient de la lecture de l'*Épître aux Hébreux*, l'Épître de Jacques ne saurait être antérieure à celle-ci ; peut-être même est-on autorisé à dire : antérieure

au moment où celle-ci passa généralement pour l'œuvre de Paul.

La tradition relative à l'Épître de Jacques laisse d'ailleurs une place considérable au doute. M. Mayor a fait grand état des ressemblances qu'il signale entre elle et les deux *Épîtres Clémentines*, l'*Épître de Barnabé*, le *Pasteur* d'Hermas, etc., tous écrits où il croit en retrouver la trace ; mais les parallèles qu'il invoque sont le plus souvent sans signification réelle, ou peuvent plus aisément s'expliquer par l'hypothèse inverse. Origène est le premier écrivain ecclésiastique qui témoigne sûrement — et fréquemment — de la connaissance de l'*Épître de Jacques*. Le canon de Muratori ne la mentionne pas. Au IVe siècle encore, Eusèbe (*H. E.* II, 13) la déclarait d'authenticité douteuse.

4o Les Épîtres de Saint Jean

Bibliographie. — Commentaires de B. Weiss (dans Meyer), Gœttingen, 1910 ; — de Belser, Fribourg-en-Brisgau, 1906 ; — de W. Bauer (dans Holtzmann), Tübingen, 1908 ; — de Windisch (dans Lietzmann), Tübingen, 1911 ; — de Gore, New-York, 1920 ; — de Loisy, Paris, 1921 ; — Harnack, *Ueber den ersten Johannesbrief* (*T. U.*, XV, 3), Leipzig, 1817.

Nous avons sous le nom de saint Jean trois épîtres qui ont entre elles la plus grande ressemblance, et qui toutes trois ressemblent de très près au quatrième Évangile. On ne peut douter qu'elles ne soient du même auteur, ni que cet auteur ou bien soit celui de l'Évangile ou, quand on croit à des remaniements de celui-ci, le remanieur, ou tout au moins qu'il appartienne au même milieu.

La première est de beaucoup la plus importante, et, de toutes les Épîtres *catholiques*, c'est la seule qui ait une valeur supérieure. Elle n'a ni adresse ni nom d'au-

teur au début, et il ne semble pas que ce soit par une mutilation volontaire ou accidentelle (1). Il est plus probable qu'elle vise le public le plus large, l'Église tout entière, et, si l'auteur ne se nomme pas, ce silence n'est pas fait pour surprendre, quand on se rappelle dans quel mystère celui de l'Évangile s'est plu à s'envelopper, avec quel art il a su se laisser entrevoir tout en se cachant.

L'*Épître* s'ouvre avec la solennité qui caractérise les versets initiaux de l'Évangile et dès ce moment interviennent les mêmes idées directrices, les mêmes expressions particulières : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché — je veux dire la Parole de Vie ; car la Vie s'est manifestée, et nous l'avons vue, et nous vous attestons et vous annonçons la Vie éternelle, qui était auprès du Père, et qui s'est manifestée à nous — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ et nous vous écrivons ceci, afin que votre joie soit en sa plénitude » (I, 1-4).

En quoi consiste le message que l'auteur apporte au nom de tous les témoins qui ont vu cette manifestation ? En cette doctrine, que Dieu est *lumière*. Il nous faut donc vivre dans la lumière, dans la vérité, purifiés par le sang de Jésus, qui a servi de propitiation pour nous, que dis-je ? pour le monde entier. Être dans la vérité, c'est observer les commandements du Christ. L'auteur prêche, dit-il, un commandement ancien, qui, vu d'un autre aspect, est un commandement nouveau (2) ; et déjà brille la lumière qu'il annonce. Il faut cesser d'aimer le monde, qui n'est que « désir de la chair, désir des yeux, orgueil de

(1) Contre E. SCHWARTZ, *Gœttingische gelehrte Nachrichten* (*Philosophisch-historische Klasse*, 1907).

(2) L'auteur veut dire que la réalisation des promesses du Christ commence déjà ; cf. II, 18.

la vie », et qui passe avec tout cela. La dernière heure approche ; l'Antéchrist est arrivé ; il y a déjà beaucoup d'antéchrists, qui se sont séparés de nous, après avoir semblé être des nôtres ; qui nient Jésus-Christ, nient le Père et le Fils : « Or qui nie le Fils ne saurait avoir le Père ; qui confesse le Fils a aussi le Père » (II, 23). Si la parole que vous avez entendue reste en vous, vous possédez la vie éternelle. « Je vous écris ceci, à cause de ceux qui vous égarent (1) ». Gardez l'onction du Christ (le baptême), et attendez avec confiance son retour. Ce que nous devons être alors n'est pas encore réalisé. Mais nous savons que nous serons semblables à Dieu, que nous le verrons tel qu'il est. En attendant, soyons justes comme lui. Qui est né de Dieu ne peut plus pécher. Le Christ a donné sa vie pour nous ; nous devons exposer la nôtre pour nos frères, aimer non en paroles et de la langue, mais en acte et en vérité. — Le commandement, c'est encore de croire au nom du Fils de Dieu et de s'aimer les uns les autres. Qui garde les commandements, Dieu demeure en lui. On sent sa présence par l'Esprit qu'il nous a donné. Mais il faut discerner entre les esprits, se défier de ceux du mal, des faux prophètes. Voici la pierre de touche : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en la chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ n'est pas de Dieu, mais de l'Antéchrist, qui arrive, vous le savez, et qui est déjà en ce monde ». Aimons-nous donc les uns les autres, puisque Dieu nous a aimés, et a envoyé son fils unique comme propitiation pour nos péchés. Personne n'a vu Dieu ; mais il demeure en nous, si nous nous aimons. Nous le savons, redit l'auteur, par l'esprit qu'il nous a donné ; et il répète son témoignage collectif : « Et nous avons vu, et nous témoignons que Dieu nous a envoyé son Fils, pour être le Sauveur du monde ». L'amour

(1) Tout en écrivant une *Épître* qu'on peut qualifier de *catholique* (d'encyclique), l'auteur a donc en vue une situation précise, qu'il constate dans les Églises qu'il connaît.

ne connaît pas la crainte ; il exclut toute haine. L'amour de Dieu, c'est d'observer ses commandements. Qui est né de Dieu triomphe du monde. « Et voici la victoire qui a vaincu le monde : c'est notre foi », la foi en Jésus, fils de Dieu, venu par l'eau et le sang (1), non dans l'eau seule, mais dans l'eau et le sang, et tous trois ne font qu'un » (2). Comment rejeter le témoignage de Dieu ? Ce témoignage dit que Dieu nous a donné la vie éternelle, et que cette vie est son Fils : « Je vous écris pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu ». Prions-le avec confiance ; prions-le pour ceux de nos frères qui pèchent. Du reste quiconque est né de Dieu ne pèche pas, renonce au monde, vit dans le vrai, c'est-à-dire dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ. « Celui-là est le vrai Dieu et la vie éternelle. Enfants, gardez-vous des idoles ».

Dans l'ensemble, ce sont les trois ou quatre idées essentielles de l'Évangile : Dieu lumière ; Dieu amour ; Jésus Fils de Dieu et Sauveur ; le monde ténébreux et mauvais. Elles reviennent sans cesse, sans monotonie cependant, parce que l'auteur, dans l'ardeur de sa foi, les reproduit toujours comme si elles étaient nouvelles. Cette prédication d'*éternité*, c'est celle qui emplit le quatrième Évangile, et qui, condensée d'abord dans le prologue, se répand ensuite en effusions qui ne lassent pas, malgré le retour perpétuel des mêmes pensées, parce qu'elles coulent toujours de la même source vive. L'auteur connaît autour de lui de faux prophètes qui nient la divinité du Christ, l'unité du Fils et du Père, et il entend les combattre ; mais il ne le fait qu'en exposant sa propre foi : il écrit comme un sommaire de l'Évangile, non des faits matériels qu'il contient, mais de sa doctrine.

Les deux billets qui suivent sont pour nous si énigma-

(1) L'eau du baptême, le sang de sa mort.

(2) Ce verset (v, 7) est celui qui a été interpolé en Occident, peut-être par Priscillien (*comma johanneum*).

tiques qu'il n'y a pas lieu d'insister. Ils portent la marque de la même main. Ils sont si obscurs, qu'on ne comprendrait pas qu'ils eussent été conservés, s'ils n'avaient été protégés par un grand souvenir. Ils se rattachent, comme la première lettre, à la propagande que fait l'auteur pour le quatrième Évangile. Bornons-nous à quelques mots.

Le premier (l'*Épître II*) est adressé par le « Presbytre à la *Dame élue*, et à ses enfants ». La *Dame élue*, Ἐκλεκτὴ κυρία, est probablement non pas une chrétienne, mais une Église, que le Presbytre veut conforter dans sa foi (1). Cette désignation mystérieuse est conforme aux habitudes de l'auteur du quatrième Évangile, ou, si l'on veut, du cercle dont le quatrième Évangile est sorti. Le ton de l'*Épître* est bien plutôt celui d'un mandement que celui d'une lettre personnelle. Elle met en garde ceux à qui elle s'adresse contre les imposteurs « qui ne confessent pas Jésus-Christ venant en la chair ». Elle est brève, parce que l'auteur espère les voir bientôt.

Le second (*Épître III*) s'adresse bien à un personnage réel, du nom de Gaïus. Le presbytre félicite ce Gaïus de sa foi. « Il n'a pas de plus grande joie que d'apprendre que ses enfants marchent dans la vérité ». Il le félicite particulièrement d'avoir donné l'hospitalité à des envoyés qui sont allés, dans la ville qu'il habite, prêcher cette vérité. Le presbytre a écrit à cette Église, mais un ambitieux (2), du nom de Diotréphès, lui fait opposition et rejette ses partisans. Le presbytre ira lui-même s'expliquer avec lui. Au contraire il rend hommage à un certain Démétrius ; il témoigne en sa faveur, et, dit-il, en employant la formule même que nous avons trouvée dans le quatrième Évangile : « Tu sais que notre témoignage est véridique ».

Les rapports des trois Épîtres avec le quatrième Évangile sont donc évidents. Si elles ne sont pas du même

(1) La *sœur* élue qui la salue à la fin est, en ce cas, une Église voisine, celle où réside le presbytre (Éphèse, sans doute).

(2) « Diotréphès, qui aspire au premier rang » (9).

auteur que lui, elles sont de celui qui l'a retouché et mis en circulation. Elles s'adressent à un groupe de fidèles qui connaissent bien celui qui leur écrit. et le connaissent sous le nom de *Presbytre*.

Les Épîtres apocryphes. — Les lettres apocryphes n'ont pas plus manqué que les Évangiles ou les Actes. Toutefois elles constituent, dans cette littérature suspecte, un groupement moins important, et elles sont généralement d'une époque postérieure aux écrits du *Nouveau Testament*. Il est vrai qu'en nous exprimant ainsi nous faisons abstraction de celles qui ont pénétré dans le Nouveau Testament, et sont bien en réalité des apocryphes : *Épître aux Hébreux*, *Pastorales*, *Épître* (ou *Épîtres*) *de Pierre*, *Épîtres de Jude et de Jacques*, *Épîtres de saint Jean*. Nous n'avons plus à en parler, mais, si on les ajoute aux autres, on se gardera de trop réduire l'importance de ces sortes de compositions.

Fausses Lettres de saint Paul. — De son vivant même, Paul s'est vu exposé à la contrefaçon. Le verset 2 du second chapitre de la IIe *Épître aux Thessaloniciens* — si cette *Épître* est authentique — le montre inquiet de ce danger ; si l'*Épître* est fausse, le témoignage en est tout aussi probant ; car elle est de toute façon fort ancienne. D'autre part, nous avons constaté que toutes les *Épîtres* de Paul ne nous sont pas parvenues ; quelques-unes ont été sans doute perdues de bonne heure. C'est ainsi que deux de celles qu'il avait envoyées aux Corinthiens ont disparu (1). Le verset 1 du chapitre III de l'*Épître aux Philippiens* rend assez probable — sans la prouver absolument — la perte d'une lettre au moins à cette communauté, si chère d'ailleurs au cœur de saint Paul qu'une correspondance abondante entre elle et lui serait conforme aux vraisemblances : il y a chance toutefois pour que l'*Épître* qui s'est conservée en fût la pièce la plus importante. Un cas tout à fait significatif est celui de l'*Épître*

(1) Cf. *supra*, p. 231.

aux gens de Laodicée. Paul la mentionne à la fin de l'*Épître aux Colossiens* (IV, 16), en les priant d'en demander communication. Il n'est pas très surprenant, puisque le recueil des Lettres de saint Paul, quand il fut constitué, n'en contenait aucune sous ce titre, que quelqu'un ait été tenté plus tard de suppléer à cette lacune. Nous avons en effet une fausse lettre *aux Laodicéens*, et cette lettre a figuré, du VI[e] au XV[e] siècles, dans un assez grand nombre de manuscrits bibliques en Occident. Dans le *Codex Fuldensis* de l'évêque Victor de Capoue, qui date du milieu du VI[e] siècle, elle figure entre l'*Épître aux Colossiens* et la *I[re] à Timothée*. On la trouve aussi dans une traduction arabe, dérivée du texte latin, qui lui-même dépend vraisemblablement d'un original grec disparu. La lettre est courte, tout à fait innocente, et ne paraît nullement avoir pour but de recommander aucune doctrine hérétique (1). Elle ne contient que quelques exhortations morales dont la forme s'inspire directement des *Épîtres* authentiques, principalement de l'*Épître aux Philippiens*, et parfois aussi des *Épîtres aux Colossiens* et *aux Galates*. Elle est censée écrite pendant la captivité de Paul, qui se trouve mentionnée aux versets 6-8 (2). Il est donc douteux qu'elle soit identique à l'*Epistula ad Laudicenses* que le canon de Muratori rejette en même temps qu'une autre *ad Alexandrinos*, en disant de toutes deux qu'elles ont été fabriquées sous le nom de Paul, en vue de combattre l'hérésie de Marcion (3).

(1) Tout au plus pourrait-on voir une intention dogmatique dans la mention des *œuvres qui mènent au salut*, verset 6.

(2) Cf. le texte de LIGHFOOT, dans son édition des *Épîtres aux Colossiens* et *à Philémon* ; ou la petite édition de HARNACK, dans la Collection LIETZMANN (*Apocrypha*, IV, Bonn, 1905). Cf. aussi BARDENHEWER, *Geschichte*, I, 2, p. 598-600.

(3) Lignes 64-5. Nous ignorons la relation de cette *Épître* avec l'*Épître aux Éphésiens*, telle que Marcion l'avait remaniée ; car Marcion faisait de l'*Épître aux Éphésiens* l'*Épître aux Laodicéens* mentionnée *Colossiens*, IV, 16 (Tertullien, *adv. Marcionem*, V, 11, 17). Cf. encore sur l'*Épître aux Laodicéens*, ÉPIPHANE, *Hær.*, 42, 9 ; FILASTRE,

On ne sait rien de plus sur cette *Épître aux Alexandrins*, que le *Canon* associe à une *Épître aux Laodicéens* (1). Mais ce qui devait le plus exciter l'imagination d'un pieux romancier, c'étaient deux textes de la *Ire Épître aux Corinthiens*, d'abord le verset 1 du chapitre VII, où Paul nous parle d'une lettre qu'il avait reçue des Corinthiens et où il était question des relations entre les sexes ; ensuite le verset 9 du chapitre V, où Paul fait allusion à celle qu'il leur avait écrite lui-même antérieurement et dont un passage avait été mal compris. Partant de ces données, le prêtre d'Asie qui, selon Tertullien, composa vers 170 les Actes apocryphes de Paul, par amour pour Paul, a reconstitué dans son roman une *lettre des Corinthiens à l'apôtre* et la *réponse de Paul*. La découverte des *Actes de Paul*, en copte, par Carl Schmidt, a justifié l'hypothèse avancée par La Croze et reprise par Zahn que ces *deux Épîtres*, connues auparavant comme des morceaux détachés par le témoignage de la *Bible* arménienne, provenaient de cette source. Les Arméniens n'avaient fait que suivre l'exemple de l'Église Syrienne, qui considéra ces écrits comme canoniques, au moins depuis la première moitié du IVe siècle et jusqu'au commencement du VIe. L'Église grecque au contraire les avait justement dédaignés. Le texte original des *Acta Pauli* s'étant perdu, Harnack les a édités (en essayant de le reconstituer) d'après cinq témoignages assez divergents : 1° celui des manuscrits arméniens ; 2° le commentaire d'Éphrem sur les *Épîtres de Paul*, perdu en syriaque, mais conservé en arménien ; 3° le texte latin découvert par Samuel Berger en 1891 (*Ambrosianus* E, 53) ; 4° le texte latin découvert par Bratke l'année suivante, dans

Liber de Hær., 89 ; SAINT JÉRÔME, *De viris illustribus*, 5 ; le *Liber de divinis Scripturis* faussement attribué à Augustin (qui est le premier à citer le texte qui nous a été conservé).

(1) ZAHN a voulu en reconnaître un fragment dans un texte du *Sacramentarium et Lectionarium Bobbiense* (*Geschichte des N. T. Kanons*, II, 2, 586).

un manuscrit de Laon ; 5° le texte copte des *Acta Pauli* (1). La *Lettre des Corinthiens* est écrite par Stéphanos et quatre autres presbytres. Elle avertit Paul que deux hérétiques, Simon et Cléobius, sont venus prêcher à Corinthe une fausse doctrine. Cette doctrine rejette l'Ancien Testament, admet le docétisme, etc. En réalité, c'est un amalgame des principales idées gnostiques, telles qu'a pu les connaître l'auteur des *Acta Pauli*. L'apôtre répond par un assez long exposé de la doctrine orthodoxe, en insistant surtout sur l'origine divine de Jésus, l'incarnation et la résurrection. L'auteur s'est plus soucié de combattre les gnostiques dont il était contemporain, que de reproduire des formules pauliniennes ; le Paul qu'il fait parler, au lieu de revendiquer son indépendance sur le ton âpre de l'*Épître aux Galates*, s'il se présente bien comme enseignant ce qu'il « a reçu du Seigneur », ajoute immédiatement : « et de ceux qui furent apôtres avant moi et furent de tout temps avec le Christ-Jésus ».

Nous n'avons pas à parler de la fausse correspondance entre Sénèque et saint Paul ; elle a été imaginée quand on a voulu rattacher au christianisme le philosophe dont Tertullien a dit (*De anima*, 20) : « Sénèque est souvent nôtre », mais elle est en latin, et il n'y a aucune vraisemblance qu'elle dérive du grec.

L'Épître des Apôtres. — M. Carl Schmidt a publié, en collaboration avec MM. Lacau et Wajnberg (2), des *Entretiens de Jésus avec ses disciples après sa résurrection*, conservés dans un papyrus copte de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve. Il en existe aussi — sans

(1) Collection LIETZMANN, *Apokrypha*, IV. Un troisième texte latin a été depuis publié par Dom DE BRUYNE (*Revue bénédictine*, 1908). Cf. PINCK, *Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben des Paulus an die Korinther*. — P. VELTER, *Der apokryphe dritte Korintherbrief* et HARNACK, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1905.

(2) *T. U.* (3e série, XIII ; XLIII de l'ensemble), 1919.

parler de fragments en latin (1) — une rédaction en éthiopien (2). On peut y reconnaître deux parties, dont la seconde, du chapitre XII à la fin, serait en réalité une *Épître des Apôtres*, composée vers 170-80, en Asie-Mineure et en grec. Les Apôtres en question sont au nombre de 11 (dont Nathanaël), auxquels s'ajoute Paul, consacré par le Seigneur et instruit par les premiers Apôtres. Les doctrines de Cérinthe et de Simon y sont combattues, et, selon M. Schmidt, l'auteur serait un catholique non suspect d'hérésie. Cependant ses tendances sont au moins gnosticisantes, et même assez fortement, comme le prouvent certains développements sur l'*Ogdoade ou Kyriaké* ; le récit de la descente du Christ à travers les cieux des Anges ; la manière dont il se revêt de la *Sagesse* ; son identification avec l'Ange qui apporte le message de l'Annonciation ; la délivrance des archontes ainsi que l'ignorance du rôle joué par le Serpent auprès d'Adam et Ève (à moins que cette ignorance ne soit feinte et n'équivaille à un refus de le reconnaître). Le dernier mot ne paraît pas dit au sujet de tout cela.

(1) Signalés par BICK ; cf. HAULER, *Wiener Studien*, 1908.

(2) Le *Testament en Galilée de N. S. J.-C.*, texte éthiopien édité et traduit en français, par L. Guerrier, avec le concours de S. Grébaut, 1913 (*Patrologia orientalis*, t. IX, 3).

LIVRE III

LES ACTES DES APOTRES

CHAPITRE PREMIER

LES ACTES CANONIQUES

Bibliographie. — Outre les ouvrages généraux sur le Nouveau Testament, on trouve une liste des manuscrits et une bibliographie très complète chez E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926. — Voir aussi GOGUEL, *Le Livre des Actes*, Paris, 1922. Ces deux ouvrages, l'un d'un catholique, l'autre d'un protestant, joints à celui de A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, mettront le lecteur au courant des différentes positions prises par la critique. — Il faut y ajouter les ouvrages de HARNACK, publiés dans la collection des *Texte und Untersuchungen* : *Lukas der Arzt*, 1906 ; *Die Apostelgeschichte*, 1908 ; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschiste und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, 1911 ; ainsi que l'ouvrage en cours de publication de F.-J. FOATES JACKSON et KIRKSOPP LAKE, *The beginnings of Christianity*, I, *The Acts of the Apostels*, Londres, 1920-22.

La période qui va depuis la mort de Jésus jusque vers la fin du Ier siècle est celle pendant laquelle le christianisme s'est, d'une part, propagé hors de la Judée, dans toutes les régions de l'Empire romain (1), d'autre part organisé en se donnant des institutions régulières. Il a

(1) La propagation, en tous sens, a été extrêmement rapide ; voir le livre de HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, 2e éd., 1906.

cessé d'être palestinien et est devenu une religion universelle ; il s'est détaché entièrement de la synagogue et est devenu l'Église. Cette période décisive nous est très imparfaitement connue. Nous avons principalement, pour en pénétrer le mystère, un témoignage de valeur incontestable, celui des *Épîtres de Paul* (1), et un autre témoignage de valeur très discutée, le livre des *Actes*, que la tradition attribue à Luc, le médecin, compagnon de saint Paul dans une partie de ses missions et dans sa captivité.

Les Actes des Apôtres. — Ce livre porte, dans les manuscrits, des titres divers, mais qui, tous, reviennent pour l'essentiel à celui qui est devenu traditionnel : *Actes des Apôtres*, πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Le mot grec πράξεις, *actions*, *actes*, appartient au grec courant dès l'époque classique, et a servi à désigner des ouvrages d'histoire profane (2). L'addition du génitif τῶν ἀποστόλων, *Actes des Apôtres*, ne définit que d'une façon très imparfaite le contenu de l'ouvrage, au point de vue d'une stricte exactitude matérielle ; car un seul des Douze, Pierre, y joue un rôle de premier plan ; et l'autre personnage principal, Paul, n'est apôtre qu'en un sens plus large. Cependant, entendue un peu librement, la formule n'est nullement en désaccord avec l'esprit du livre ; l'auteur se propose de montrer la propagation du christianisme, après la mort de Jésus, à Jérusalem d'abord, et ensuite chez les Gentils, par l'action de missionnaires plus ou moins affiliés au groupe primitif des Douze Apôtres. Mais comme cette histoire n'y est contée qu'à grands traits et dans ses épisodes essentiels ; comme, en

(1) Il faut y joindre les *Épîtres dites catholiques*, de bien moindre substance, mais cependant instructives ; on ne doit pas bâtir toute l'histoire du christianisme primitif sur le seul témoignage de saint Paul.

(2) Callisthène, πράξεις Ἀλεξάνδρου, etc. ; dans la légende d'Héraclès, πράξεις désigne d'ordinaire les exploits que le héros a entrepris de son propre gré, par opposition aux ἆθλα, aux *travaux* imposés par Eurysthée.

dehors de Pierre, les autres membres de ce groupe ne jouent qu'un rôle secondaire, même lorsque — c'est le cas pour Jean et pour Jacques, par exemple — le récit laisse entrevoir leur importance, comme beaucoup de régions de l'Empire et de villes considérables restent en dehors du cadre où s'enferme ce récit, nos *Actes* appelaient naturellement des compléments et devaient susciter toute une littérature de même caractère. On voulut décrire l'évangélisation des contrées ou des cités dont Luc n'avait pas parlé ; on voulut connaître la vie et la prédication des Apôtres qu'il avait laissés dans l'ombre. Le caractère que Luc a donné à son livre, dans toute la seconde partie qui tourne à une *Histoire* particulière de saint Paul, contribua à faire prévaloir l'élément biographique. De là tous ces *actes* qui ont porté le nom de Jean, de Thomas, de Barthélemy, de Pierre, etc. Seulement, après Luc, nul ne pouvait disposer de renseignements authentiques et de traditions sûres pour tout ce que Luc avait tu. Aussi toute cette littérature est-elle de médiocre valeur ; quand elle n'a pas servi de véhicule à une propagande hérétique, elle a versé dans la pure légende, parfois touchante et expressive, mais le plus souvent fade, puérile ou extravagante.

Il n'est pas sûr que le titre : *Actes* ou *Actes des Apôtres*, provienne de Luc, et cela n'est même pas probable. Luc, en effet, est aussi l'auteur du troisième Évangile, et il a mis en relation étroite ses deux écrits ; il les a conçus comme un même ouvrage en deux livres ; c'est ce que prouvent les dédicaces qui précèdent l'un et l'autre. Mais nous touchons déjà ici au problème de l'*authenticité* ou de l'intégrité des *Actes*. En un sens, on peut presque dire que c'est le plus grave de tous les problèmes de ce genre que présente l'étude du *Nouveau Testament*, et qu'il est aussi la pierre de touche où se reconnaît la valeur des diverses méthodes que l'on met en œuvre pour les résoudre. Plus qu'aucun autre, il exige qu'on l'aborde avec une entière liberté, en faisant abstraction de toute

préoccupation théologique. Plus qu'aucun autre, il réclame d'être traité comme un problème d'*histoire littéraire.* C'est dans cet esprit que nous allons l'étudier.

L'auteur du IIIe Évangile et l'auteur des Actes. — 1° *Le prologue.* — Nous avons vu que, seul entre les Évangiles, le troisième se présente à nous comme un écrit privé, individuel ; comme une œuvre littéraire, qui a un auteur et que cet auteur, tout en la destinant à un public plus large, a dédiée tout d'abord à un haut personnage, Théophile ; il la met, en quelque sorte, sous le patronage de ce haut personnage, comme Lucrèce consacre le *De rerum natura* à Memmius, et — comme Lucrèce encore — il l'a composée tout d'abord pour confirmer dans sa foi ce protecteur, qui est aussi un ami et qui déjà était un fidèle.

Je rappelle le texte de cette dédicace (1) : « Puisque beaucoup ont entrepris de composer le récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, comme nous les ont transmises ceux qui, dès l'origine, ont été témoins et ministres de la parole, il m'a paru bon, à mon tour, à moi qui ai tout suivi exactement à partir du début, de l'écrire pour toi dans l'ordre, Seigneur Théophile, pour que tu connaisses bien la certitude des paroles selon lesquelles tu as été catéchisé. »

Si nous n'avions, sous le nom de Luc, que le troisième Évangile, il nous serait loisible de n'appliquer qu'à la seule vie de Jésus les termes extrêmement généraux qui sont employés ici : « le récit des choses qui se sont accomplies parmi nous. » Mais il est clair que, pris en eux-mêmes, ces termes peuvent être beaucoup plus larges. Personne ne pourrait être surpris que Luc les eût choisis intentionnellement si vagues, dans le cas où il se serait proposé, non seulement d'écrire son Évangile, mais de raconter aussi, jusqu'au moment même où il écrivait, la propagation de la foi chrétienne postérieurement à la mort de Jésus.

(1) I, 1-4.

Or, précisément, les Actes ont aussi leur prologue, que voici : « J'ai composé mon premier livre, ô Théophile, sur tout ce que Jésus s'était mis à faire et à enseigner, jusqu'au jour où, ayant donné ses instructions aux Apôtres, qu'il avait choisis par inspiration du Saint-Esprit (1), il fut ravi ; ajoutons (2) qu'à ces Apôtres, il s'était présenté lui-même vivant, après son supplice, dans de nombreuses manifestations, pendant quarante jours où il se fit voir à eux et leur parla du royaume de Dieu ; mangeant avec eux (3), il leur prescrivit de ne pas s'éloigner de Jérusalem, et d'attendre la promesse du Père, « cette promesse que vous avez apprise de ma bouche, à savoir que Jean a baptisé avec l'eau, tandis que vous, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint, sans que beaucoup de jours se soient passés » (4).

Certes, on a beau jeu, semble-t-il d'abord, à attaquer ce prologue. La forme et le fond de ces quelques lignes sont un égal sujet de scandale pour les esprits rigides qui ne connaissent que la logique stricte et réclament de tout écrivain — d'un historien ou d'un orateur tout autant que d'un philosophe ou d'un mathématicien — qu'il y reste impeccablement fidèle. Deux arguments leur paraissent sans réplique : 1° Le prologue débute par le rappel du précédent écrit, et ce rappel est souligné par

(1) Il faut construire ainsi ; car le membre de phrases, *qu'il avait choisis*, paraît peu utile, s'il n'est complété par cette précision. Dans le troisième *Évangile*, Luc a noté la prière de Jésus avant l'institution des *Apôtres* (VI, 12). Si les mots διὰ πνεύματος ἁγίου sont placés singulièrement dans la phrase, c'est parce que l'auteur n'a pas voulu qu'on fût tenté de les construire avec ἀνελήμφθη ; il n'y a donc pas là une preuve de retouche maladroite. Un interpolateur aurait, au contraire, fait disparaître cette gaucherie.

(2) Tel est le sens du καί qui suit οἷς, et qui marque très clairement l'intention de compléter et de corriger le récit final de l'Évangile ; là encore, il n'y a pas de raison solide de soupçonner un travail de remaniement, qui eût été bien mal fait.

(3) Sens préférable, parce qu'il est plus précis, au sens vague : *restant avec eux*.

(4) I, 1-6.

l'emploi d'une particule μέν qui, régulièrement, appelle un δέ consécutif ; un développement parfaitement construit exigerait, après la phrase où Luc vient de résumer son premier livre, une phrase correspondante où il indiquerait le sujet du second. On est en droit d'attendre cette correction de la part d'un écrivain qui a composé, pour prologue à son *Évangile*, une période conforme aux bonnes habitudes du style grec ; — 2° au lieu du programme bref, mais précis, que l'on attend, notre auteur s'engage, et très péniblement, dans un récit de l'Ascension qui est en désaccord avec la fin de l'Évangile. Celui-ci ne connaît pas les quarante jours de vie surnaturelle que Jésus ressuscité a passés avec ses disciples, mangeant avec eux et les instruisant avant de remonter aux cieux. Une telle contradiction est inadmissible. L'interpolateur, qui se trahissait déjà par la maladresse avec laquelle il avait altéré le style de l'original, se révèle plus manifestement encore par l'intrusion d'une légende que Luc n'a jamais connue. — Je crois cependant que ces déductions impératives sont fort éloignées de la vérité.

D'abord, il n'est pas sans exemple, dans la littérature classique même, qu'un μέν soit employé, qui reste en l'air. Cela arrive, quand le premier membre de phrase prend un développement excessif, si bien que l'opposition demanderait un trop grand effort d'attention (1). Il se produit alors une *anacoluthe* ; l'*anacoluthe* n'a jamais répugné aux Grecs. Symétrie *habituelle*, mais non *tyrannique*, telle est, pour eux, la règle du bon style, comme l'harmonie des proportions, et non leur stricte égalité, est le principe de leur architecture. Mais, dit-on, il n'y a pas

(1) L'auteur le plus sensible à une négligence chez autrui peut commettre lui-même la pareille. En veut-on un exemple ? M. Goguel (*Introduction*, t. III, p. 155) est un de ceux qui considèrent comme un argument décisif l'absence d'un δέ après le μέν du prologue ; tome IV, p. 210, je lis chez lui, à propos de l'épisode du chemin de Damas : « Notons seulement ici deux conséquences théologiques principales de la conversion. La première est que..., etc. » On cherchera vainement dans les pages qui suivent : « La seconde... »

seulement une irrégularité grammaticale ; il y a une véritable lacune ; car Luc ne pouvait pas se dispenser d'indiquer le sujet de son second livre, comme il a indiqué celui du premier. Cette nécessité n'est pas si évidente qu'on le dit, pour qui se rappelle combien sont généraux les termes de la formule employée dans le prologue de l'Évangile : ou bien ces termes ne sont si compréhensifs que pour pouvoir s'appliquer à la fois au Ier et au IIe livres, et, en ce cas, Luc n'avait aucun besoin de les préciser ; ou bien, ne s'appliquant qu'à l'*Évangile*, ils nous autorisent à penser que Luc n'éprouvait pas au même degré que ses commentateurs le besoin de définir exactement les thèmes qu'il allait traiter. Luc, nous le verrons amplement par la suite, est beaucoup plus un fin psychologue, un adroit narrateur, qu'un historien méticuleux et un logicien strict.

Reste la contradiction entre la fin de l'*Évangile* et le début des *Actes* sur la date de l'Ascension. Elle est réelle ; car, dans l'*Évangile*, c'est le jour même de la Résurrection, le jour où les femmes sont allées au Sépulcre, le jour où les deux pèlerins d'Emmaüs ont rencontré en route le mystérieux compagnon qui s'est ensuite révélé à eux en brisant le pain, c'est ce même jour que le Ressuscité apparaît aux onze, à Jérusalem, prend part à leur repas, leur donne ses dernières instructions, puis les conduit à Béthanie, et, après les avoir bénis, « se sépare d'eux » (1). Dans les *Actes*, au contraire, Jésus passe quarante jours avec ses disciples ; ou plutôt pendant quarante jours il se montre à eux, au moment du repas, et les réconforte. Mais, à ne considérer, dans les cinq premiers versets du chapitre Ier, que le tour du style et l'expression, tels que nous venons de les analyser, nous avons vu que rien n'oblige à les expliquer par l'intervention d'un interpolateur (2), et, s'il y a quelque gêne

(1) Même si l'on s'en tient à ce texte, et si l'on rejette comme une addition les mots : *et il montait au ciel*, on ne peut douter que la scène ne soit une scène d'adieux.

(2) Je ne parlerai jamais d'un *rédacteur* des *Actes* : quand il s'agit

ou quelque lourdeur dans la manière dont la mention des quarante jours se substitue à ce programme des *Actes* qu'on attendrait après le rappel de l'*Évangile*, ne peut-elle pas provenir plus naturellement encore de l'obligation où Luc croit être de compléter ou de corriger la première conclusion de son premier ouvrage ? Dans l'hypothèse où Luc est l'auteur des *Actes*, il n'est pas permis de lui refuser à lui-même le droit de se corriger ainsi ; il n'est pas interdit de penser non plus qu'entre le moment où il terminait son premier livre et celui où il a commencé le second — l'intervalle ne fût-il pas très considérable — se soit popularisée, de manière à s'imposer à lui, une version de la Résurrection et de l'Ascension plus précise que celle qu'il avait d'abord acceptée. Ce qui, dans cette hypothèse, est intéressant à contrôler, c'est si cette version est en un certain accord à la fois avec l'ancienne et avec les conséquences qui se déduisent de la nouvelle dans la suite du récit. S'il en était ainsi, ne serait-il pas de beaucoup préférable, au lieu d'en rendre responsable un remanieur, de l'attribuer à l'auteur de l'Évangile ? Or, il semble bien qu'il en soit ainsi.

La version nouvelle se rattache à l'ancienne par la prescription que Jésus donne à ses Apôtres de ne pas quitter Jérusalem avant un certain moment. Mais les conditions auxquelles ce moment sera reconnu sont indiquées plus exactement ; à l'expression assez vague : jusqu'à ce que « vous ayez revêtu une puissance d'en haut », se substitue la promesse formelle de l'envoi prochain du Saint Esprit, c'est-à-dire l'annonce de la Pentecôte. Le prologue des *Actes* nous fait attendre cette scène, de même qu'il se relie, pour la compléter, à la fin de l'Évan-

d'un ouvrage historique ou littéraire, j'ignore ce que peut être un *rédacteur*. Le personnage que l'on fait intervenir après Luc pour expliquer la composition des *Actes* apparaît, au gré du critique, comme un *arrangeur*, un *compilateur*, souvent même un hardi *faussaire*. L'emploi du terme de *rédacteur* n'est propre qu'à obscurcir le caractère du rôle qu'on lui prête.

gile. L'interpolation du prologue ne se comprend que si elle a été opérée en vue d'un remaniement profond des *Actes*, qu'aurait, en particulier, amené l'addition du récit de la Pentecôte. Laissons donc le prologue, qui, contrairement à l'opinion de Norden (1), ne suffit pas à prouver ce remaniement, mais dont l'altération, au contraire, ne peut être considérée comme vraisemblable que si le remaniement a été prouvé par ailleurs, et venons au corps de l'ouvrage.

Analyse des Actes. — Après le prologue et le récit de l'Ascension, que nous venons d'étudier, l'auteur, qui termine ce dernier en donnant une liste des onze et en disant qu'ils se réunissaient pour prier avec Marie, mère de Jésus, ses frères, et d'autres femmes, raconte le remplacement de Judas dans le Collège des Douze par Matthias, élu à la suite d'un tirage au sort où il a eu pour concurrent Joseph Barsabbas, surnommé le juste (I) ; puis le miracle de la Pentecôte et la descente de l'Esprit, à la suite de laquelle les Apôtres prêchent à la foule, composée de gens de toute nation, en s'adressant à chaque groupe en sa langue. Devant l'étonnement de tous et les railleries de quelques-uns, Pierre prend la parole et prononce un long discours où il explique le miracle par un texte de Joël, et déclare sa foi en Jésus « le Nazaréen, homme signalé de la part de Dieu envers vous par des miracles, des prodiges, des signes que Dieu a accomplis par lui au milieu de vous, comme vous le savez. Par le dessein arrêté et prévu de Dieu, il vous a été livré et vous l'avez mis à mort, sur la croix, par la main des impies. Dieu l'a tiré des affres de la mort et l'a ressuscité ; car il n'était pas possible qu'il fût vaincu par elle. » Une foule de trois mille personnes environ se convertit et s'associe à la fraction du pain et aux prières. Une grande émotion se répand dans Jérusalem. L'auteur décrit la vie inno-

(1) Dans son livre *Agnostos Theos*, auquel en appellent toujours les défenseurs de l'interpolation.

cente de la première église, et comment les fidèles mettaient tout en commun (II).

Ces premiers fidèles continuent à prier dans le Temple. Pierre et Jean, qui apparaissent comme leurs chefs, y guérissent, près de la *Belle Porte*, un paralytique. La foule s'amasse autour d'eux dans le portique de Salomon. Pierre prononce un second discours apologétique, où il prêche Jésus, ressuscité selon les prophéties (III). Les prêtres, le stratège du Temple et les Sadducéens se saisissent de lui et de Jean et les mènent en prison. Cinq mille nouveaux fidèles sont gagnés. Le lendemain, les Apôtres comparaissent devant Anne, Caïphe, Jean, Alexandre et les autres chefs, presbytres, scribes, membres de la race sacerdotale. Pierre, inspiré par l'esprit, s'explique dans une brève allocution. Le sanhédrin est embarrassé et se borne à lui intimer, ainsi qu'à Jean, la défense d'enseigner au nom de Jésus. Les deux Apôtres déclarent qu'ils ne peuvent désobéir à Dieu pour obéir aux hommes. Ils sont cependant relâchés, retournent auprès des fidèles, qui rendent grâces au Seigneur, et un miracle analogue à celui qui a marqué le jour de la Pentecôte accompagne ce retour. L'auteur refait ensuite le tableau de l'église primitive, en insistant sur la mise en commun des biens (IV) (1) ; ce tableau introduit l'histoire de Barnabé qui vend les siens et en apporte loyalement le prix aux Apôtres, et celle d'Ananie et de Saphire, qui, ayant voulu dissimuler une partie du produit des leurs, sont anathématisés par Pierre, et frappés de mort subite.

Les miracles opérés par les Apôtres se multiplient ; la foule en vient à croire que l'ombre même de Pierre guérit les malades. Le grand-prêtre et les Sadducéens les font arrêter de nouveau. Un ange les délivre, et ils retournent

(1) Ce sont là des exemples de ce que le critique moderne appelle des *doublets* ; ils sont nombreux dans ces premières pages ; il n'est pas démontré qu'ils proviennent de l'utilisation de diverses sources.

prêcher au Temple. On les arrête une troisième fois, non sans quelques ménagements ; car les autorités craignent le peuple ; et ils comparaissent encore devant le sanhédrin. Ils sont renvoyés indemnes à la suite de la harangue de Gamaliel, qui déclare que, si la nouvelle prédication vient des hommes, elle échouera sans qu'on ait à la réprimer; tandis que, si elle vient de Dieu, la répression ne servira à rien (v).

Le chapitre vi nous apprend qu'un différend s'éleva entre les *Hellénistes* et les *Hébreux*, les premiers se plaignant que les veuves de leur groupe fussent moins bien traitées que celles de l'autre. Ce différend a pour conséquence l'institution d'une fonction confiée à sept Hellénistes, dont le plus important est Étienne. Étienne, inspiré par l'esprit, accomplit des miracles, et il entre en conflit avec d'autres Hellénistes de la synagogue dite des Libertins, Cyrénéens, Alexandrins et gens de Cilicie et Asie. Certains d'entre eux soudoient de faux témoins qui l'accusent d'avoir blasphémé (vi). Étienne, conduit devant le sanhédrin, y prononce un discours, plein de vues hardies, par lequel il met le christianisme en opposition très nette avec le judaïsme, et s'écarte fort de l'attitude, pleine de ménagements envers celui-ci, que l'auteur a prêtée jusqu'à présent aux Apôtres. Il est lapidé, dans une sorte d'émeute, plutôt qu'à la suite d'une condamnation régulière. Le jeune Saül est mentionné comme ayant assisté à son exécution, pour garder les habits des témoins (vii).

Le supplice d'Étienne a pour conséquence une persécution, qui disperse l'Église, sauf les Apôtres. Saül est un des persécuteurs les plus ardents.

Les fidèles dispersés propagent la parole. Philippe prêche à Samarie et y fait des miracles. Il y rencontre Simon le Magicien, que la foule appelle « la Grande Puissance de Dieu », et qui, lorsque Pierre et Jean sont arrivés à leur tour, leur offre de l'argent pour acheter d'eux le pouvoir de donner l'Esprit Saint par l'imposition des

mains. Les deux Apôtres refusent ce marché et retournent à Jérusalem. Philippe, averti par une vision, va se promener sur la route de Jérusalem à Gaza, où il trouve l'eunuque de Candace (1), reine d'Ethiopie, et le baptise (VIII).

Saül, muni d'une commission du grand-prêtre, se rend à Damas pour y arrêter les chrétiens. En route, non loin de la ville, il se voit subitement enveloppé d'une grande lumière. Il tombe par terre, et entend une voix lui dire : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » — « Qui es-tu ? Seigneur », répond-il. — « Je suis Jésus, que tu persécutes », reprend la voix. « Lève-toi; entre dans la ville, et il te sera dit ce que tu dois faire. » Les compagnons de Paul ont entendu la voix, sans voir personne. Saül se relève, mais reste aveuglé pendant trois jours.

De son côté, un chrétien de Damas, Ananie, est prévenu par une vision de la venue de Saül ; il va le trouver, lui impose les mains et lui rend la vue. Après être resté quelques jours dans la ville, où il prêche dans les synagogues au grand étonnement de tous et où les Juifs finissent par comploter contre lui, des amis lui font franchir le mur, au moyen d'une corde et d'un panier. Revenu à Jérusalem, Saül essaie en vain de s'approcher des disciples, se fait présenter à eux par Barnabé, et leur raconte son aventure ; il reste quelque temps, et même prêche avec eux. Puis, menacé de nouveau, il se retire à Césarée, et, de là, à Tarse. L'Église, cependant, en Judée et en Samarie, jouit de la paix.

Pierre guérit un paralytique à Lydda, et, à Joppé, ressuscite une veuve, Dorcas, de son nom araméen, Tabitha. Il demeure assez longtemps à Joppé, chez Simon le corroyeur (IX). Appelé par le centurion Corneille, de la cohorte *Italique*, qui tenait garnison à Césarée (2), il a

(1) En réalité, *Candace* était le titre que portaient les souveraines d'Éthiopie.

(2) Voir sur ce point Edouard MEYER, *Ursprung and Anfænge des Christentums*, tome II, chapitre IV.

une vision qu'il interprète comme une autorisation d'évangéliser les Gentils (1). Il se rend chez le centurion, lui expose la foi, et Corneille, avec ceux qui l'entourent, reçoit l'Esprit pendant le discours de Pierre, qui voit dans ce miracle une invitation à les baptiser (x).

Quand Pierre revient à Jérusalem, les chrétiens de la circoncision lui reprochent d'être entré en contact avec des Gentils. Pierre leur raconte, en termes textuels, sa vision et la scène de Césarée ; il réussit ainsi à les calmer.

Revenant à ceux qui se sont dispersés après la mort d'Étienne, l'auteur les montre en Phénicie, à Chypre, à Antioche, et, dans tous ces endroits, ne prêchant qu'aux Juifs. Mais quelques chrétiens de Chypre et de Cyrène ont plus de hardiesse dans cette dernière ville ; ils prêchent aux Grecs et en convertissent un grand nombre. L'Église de Jérusalem leur envoie alors Barnabé, qui organise et accroît encore la nouvelle communauté et va chercher à Tarse, comme auxiliaire, Saül. C'est à Antioche (2) que, pour la première fois, le nom de chrétiens est donné aux disciples. Vers ce temps, une troupe de prophètes se rend de Jérusalem à Antioche, et l'un d'eux, Agabus, ayant prédit une famine, qui se produisit effectivement sous Claude, l'Église d'Antioche envoie une aumône à celle de Jérusalem, par l'entremise de Saül et de Barnabé (xi). Ce voyage, on le sait, n'est pas mentionné par Paul lui-même dans son *Épître aux Galates.*

Vers ce temps, Hérode (3) persécute l'Église, et met à mort Jacques, frère de Jean. Il fait arrêter Pierre, qui est délivré par un ange, tout enchaîné qu'il est entre deux soldats, et qui reparaît subitement chez Marie, la mère de Jean-Marc, au grand étonnement de la servante Rhodé. Peu après, Hérode meurt, frappé par la vengeance

(1) Pierre devient ainsi le précurseur de Paul dans l'évangélisation des Gentils.

(2) On ne voit pas bien s'ils se le donnent eux-mêmes, ou s'ils le reçoivent du public.

(3) Il s'agit d'Hérode Agrippa. La persécution est de l'an 44.

divine ; le récit de sa mort présente des analogies avec la scène racontée par Josèphe, mais aussi des différences. Revenant assez singulièrement à Paul et à Barnabé, qui semblaient donc s'être trouvés à Jérusalem au temps de la persécution d'Hérode, l'auteur les montre retournant à Antioche, avec Jean-Marc (xii).

Ces douze premiers chapitres contiennent donc l'histoire de l'église primitive de Jérusalem et de sa première expansion ; les deux événements les plus notables, au point de vue de la propagation du christianisme, sont la vision de Pierre et le baptême de Corneille à Césarée, d'une part ; de l'autre, la fondation de la chrétienté d'Antioche par un groupe de Cypriotes et de Cyrénéens inconnus, puis son organisation par Barnabé et Paul.

Désormais, ce sont les missions de Paul qui formeront à peu près uniquement le fond du récit ; d'abord la première mission, en compagnie de Barnabé et de Jean-Marc, à Chypre, en Pamphylie, où Jean-Marc les abandonne, en Pisidie et en Lycaonie (1) (xiii-xiv) ; puis le retour à Antioche et les difficultés créées par la venue des frères de Judée qui veulent imposer aux fidèles l'observation de la Loi ; la conférence de Jérusalem et le décret apostolique (xv) ; la seconde mission de Paul, qui le mène jusqu'en Macédoine et en Achaïe (xv, xvi, xvii, xviii) ; la troisième mission (traversée de la Galatie et de la Phrygie), prédication à Éphèse, émeute, voyage en Macédoine et en Grèce (fin xviii, xix, xx) ; dernier voyage de Paul à Jérusalem, son arrestation (xx, xxi, xxii) ; son transfert à Césarée, où le procurateur Félix le garde jusqu'à la fin de son gouvernement ; puis, sous le successeur de Félix, Festus, après une vaine tentative de ce dernier pour obtenir qu'il se laisse ramener et juger

(1) J'ai déjà utilisé suffisamment cette partie des *Actes* en écrivant la biographie de Paul ; je me borne donc à un résumé très sommaire. J'y reviendrai d'ailleurs avec plus de détail en examinant plus bas les tendances auxquelles obéit ordinairement Luc, quand son témoignage diffère de celui de Paul.

à Jérusalem, après sa comparution devant Agrippa et Bérénice, l'appel de Paul à César, son envoi à Rome, où il reste deux ans en l'état de *custodia libera* (XXIII-XXVIII). Le récit se termine brusquement, avec l'indication que, pendant tout ce temps, Paul a pu prêcher à sa guise la foi en Jésus sans aucun empêchement.

Unité et intégrité des Actes ; *le récit personnel et le récit impersonnel.* — S'il y a dans le *Nouveau Testament* un écrit qui offre tous les caractères d'une composition littéraire, et où l'unité se révèle, d'un bout à l'autre, par un même esprit, par la similitude des procédés, par celle du style et de l'expression, ce sont assurément les *Actes.* Non seulement le lecteur le moins expérimenté se soustraira difficilement à cette impression générale, mais cette impression est confirmée de tout point par les recherches les plus précises ; l'excellent travail de Harnack (1) en a apporté, à chacune de ses pages, les preuves aussi abondantes que décisives. Ceux-mêmes qui ont le plus hardiment contesté l'intégrité des *Actes* sont si bien obligés de le reconnaître que le *rédacteur* de M. Loisy, par exemple, ne diffère en rien d'un véritable *auteur*, et que, si cet auteur est censé avoir utilisé un récit primitif de Luc, il n'a gardé finalement de ce récit — pour employer l'expression même de M. Loisy — que des *bribes* (2) : quelques indications d'étapes, quelques chiffres ou quelques noms géographiques.

Les *Actes* offrent cependant une particularité qu'il faut expliquer, et qui, au premier abord, peut paraître assez singulière. Le récit s'y présente tantôt sous forme impersonnelle, comme il est de règle dans une *Histoire*, tantôt, comme dans des *Mémoires*, sous une forme personnelle, à la première personne du pluriel. Cette seconde forme n'apparaît que dans la seconde partie, c'est-à-dire dans celle

(1) Cf. *supra.*

(2) Il n'est dès lors pas difficile d'attribuer au remanieur l'unité de ton ; l'ouvrage est, en effet, d'une seule main.

où sont rapportées les missions de saint Paul. Car le *nous*, que quelques manuscrits donnent déjà au chapitre XII, verset 28, lors de la première apparition du prophète Agabus, n'est que dans la recension dite (improprement) occidentale, et n'a pas de valeur pour ceux qui sont portés à refuser à cette recension un caractère primitif (1). Au contraire, au chapitre XVI, verset 10, après que l'auteur s'est servi, comme il l'a fait régulièrement jusque-là, de la forme impersonnelle, pour rapporter, au verset 1, la vision que Paul eut à Troas, brusquement, sans aucune préparation, il continue ainsi : « Après qu'il eut eu cette vision, nous cherchâmes aussitôt à partir pour la Macédoine, concluant que Dieu nous avait invités à évangéliser les gens de ce pays. » Ce *nous* dure jusqu'au moment où, à la suite de l'exorcisme opéré par Paul sur la femme esclave qui était possédée par un *python*, Paul et Silas sont arrêtés. La forme impersonnelle reprend alors, jusqu'au verset 5 du chapitre XX ; Paul va partir pour la Syrie, accompagné de Sopatros, d'Aristarque et de quelques autres. « Ceux-là », nous dit de nouveau l'auteur avec la même brusquerie, « nous atendaient à Troas » ; le *nous* est conservé jusqu'à l'arrivée à Milet (*ib.*, 16) ; le discours de Paul l'interrompt ; il reprend, avec le départ de Milet au verset 21, et persiste jusqu'à l'arrivée à Jérusalem (XXI, 17). Tout ce qui concerne les aventures de Paul dans cette ville est ensuite rapporté sous la forme impersonnelle, ainsi que l'envoi de Paul à Césarée et son séjour. Au chapitre XXVII, pour le départ vers l'Italie, le *nous* reparaît et est employé jusqu'à l'arrivée à Rome (XXVIII, 16).

Deux explications contradictoires s'affrontent, quoique en général on s'accorde à reconnaître que les morceaux écrits à la première personne et qui se donnent ainsi pour provenir d'un compagnon de saint Paul, doivent bien être attribués à quelqu'un de son entourage, leur

(1) La question sera examinée plus bas.

précision dénotant manifestement un témoin oculaire (1). Les uns croient que ce témoin — Luc — a composé l'ouvrage tout entier, et que, par un procédé aussi fin que discret, il a voulu distinguer les moments où il a accompagné Paul et où il a assisté aux événements qu'il raconte de ceux où il n'était pas avec lui et s'en réfère à ce que des amis lui ont appris. D'autres veulent trouver là un indice révélateur d'un remaniement. Celui qui a donné aux *Actes* la forme sous laquelle nous les possédons, aurait utilisé des fragments d'un journal de voyage — qu'on consent généralement à attribuer à Luc — et leur aurait laissé la forme personnelle qu'ils avaient dans ce journal. On peut dire que ce remanieur — de quelque façon qu'on imagine la forme primitive du journal de Luc et l'usage plus ou moins étendu qu'il en aurait fait — est le plus effronté des faussaires ; car il ne pouvait se dissimuler que le commun des lecteurs, sinon les critiques modernes qu'il aurait été excusable de ne pas prévoir, prendrait dès lors le livre tout entier pour l'œuvre d'un contemporain des Apôtres. La conception de M. Loisy, qui voit dans les *Actes* que nous lisons un faux sciemment commis par l'Église romaine, est, en ce sens, la seule qui ait quelque vraisemblance, une fois admis le point de départ.

Mais ce point de départ est faux. Les parties où le *nous* est employé surprennent assurément, en leur début, par l'apparition inattendue de ce pronom ; elles sont, si l'on considère le sens et la suite du récit, parfaitement en accord avec le contexte ; elles s'y insèrent sans aucune difficulté (2), sans aucune disparate ; elles ne le contre-

(1) Presque tout le monde est d'ailleurs d'accord aussi pour penser qu'il ne faut pas borner strictement aux versets où le *nous* figure expressément la part du témoin qui s'en sert ; il est évident qu'il ne faut pas en séparer le contexte quand ce contexte n'exigeait pas l'emploi du *nous*. Par exemple, il n'y a aucune raison de croire que Luc n'était plus à Philippes, après l'arrestation de Paul et de Silas.

(2) Pour tout cela, voir les analyses de HARNACK.

disent sur aucun détail, fût-il minime ; elles présentent les mêmes procédés de développement, le même vocabulaire, la même syntaxe. L'on sait aujourd'hui — par le résultat des recherches d'un de ceux mêmes qui, d'ailleurs, ne croient pas que l'œuvre de Luc nous soit parvenue intégralement (1) — que le mélange du récit impersonnel et du récit personnel n'a rien d'exceptionnel en soi ; il y en a des exemples dans un genre particulier de la littérature historique, grecque et latine : celui des *Hypomnemata* ou *Commentaires* (journaux de campagne, mémoires, rapports officiels) ; on peut même le considérer comme la marque caractéristique de cette sorte d'écrits (2). L'emploi de ce procédé n'a donc rien d'extraordinaire chez celui des écrivains du Nouveau Testament qui fait le plus nettement preuve d'une culture assez sérieuse ; il prend une valeur particulière, de la part d'un chrétien qui a l'humilité de ne pas se mettre personnellement en avant, autrement que dans la mesure où il est nécessaire pour garantir la véracité de son témoignage. Si cette espèce d'évidence a peu de prise sur les esprits de certains, trop esclaves d'une logique sèche et raide, ceux qui ont apporté dans la critique historique un sentiment affiné des nuances, une sagesse aiguisée par l'expérience — Renan en première ligne — en ont senti la valeur décisive. Mettez en parallèle l'invraisemblable maladresse d'un gâcheur ou d'un faussaire qui aurait pu si aisément ou bien effacer tous les *nous* ou bien les multiplier à son gré (3) ; et, si vous imaginez que ce faussaire ait remanié l'ouvrage primitif au point qu'il en demeure

(1) NORDEN, dans le livre cité *supra*.

(2) Le même mélange existe dans certains écrits de l'Ancien Testament : *Esdras* et *Néhémie* (*Chroniques*) ; mais ces écrits sont des compilations qui n'ont, à aucun degré, le caractère *littéraire* de l'œuvre de Luc et ne sauraient, par conséquent, fournir un élément de comparaison utile.

(3) M. Loisy, il est vrai, cherche à montrer que son *rédacteur* en a ajouté quelques-uns.

à peine quelques « bribes » dans son propre travail, essayez de croire que ce faux prodigieux a passé sans soulever aucune protestation, sans laisser aucune trace ! Nous savons que Marcion avait remanié à son gré l'Évangile de Luc. Nous savons que quand les *Actes apocryphes* de saint Paul ont vu le jour, leur caractère a été reconnu, et que l'auteur — bien qu'ayant agi à bonne intention — a été réprimandé. Les intentions les plus orthodoxes, l'esprit le plus *romain* n'auraient su empêcher que l'audacieux falsificateur des *Actes* n'eût vu se dresser contre lui, en quelque coin de l'empire, la protestation indignée d'un lecteur, d'un possesseur du Luc primitif.

Si donc l'on jugeait uniquement la question de l'authenticité et de l'intégrité des *Actes* du point de vue de la composition et du style, on peut dire qu'elle serait, depuis longtemps, tranchée sans appel ; et l'on n'aurait pas beaucoup plus d'hésitation à attribuer au même auteur, à Luc, la double paternité des *Actes* et de l'*Évangile.* L'un comme les autres montrent le même esprit ainsi que le même art délicat et nuancé.

Pour l'esprit, c'est la même douceur, la même tendresse, le même amour des humbles et des déshérités ; pour l'art, c'est la même finesse, la même aisance, la même habileté à toucher, à pénétrer les âmes par les moyens les plus simples ; deux épisodes que je choisis exprès très différents, comme celui des pèlerins d'Emmaüs, dans l'*Évangile*, et celui du passage de saint Paul à Athènes, dans les *Actes*, montrent au connaisseur la main du même ouvrier.

On n'aurait donc probablement jamais attaqué avec tant d'âpreté la thèse traditionnelle, si d'autres considérations, celles-là relatives au fond, n'intervenaient. Les *Actes*, dit la tradition, sont l'œuvre de Luc, le médecin (1), compagnon de saint Paul. Mais les *Actes*, dit

(1) Je n'ai pas touché plus haut à une question secondaire, résolue en sens contraire par Hobart et Cadbury (Cf. la bibliographie du

le critique moderne, sont pleins de légendes et de miracles incroyables ; comment les attribuer à un homme de la première génération chrétienne, à un témoin oculaire ? Les *Actes*, ajoutent-elles, portent fort peu de traces de l'influence doctrinale de saint Paul, et même font apparaître souvent saint Paul en lui prêtant une attitude ou un langage qui contredisent tout ce que nous révèle de lui la lecture de ses *Épîtres*, où il s'est mis tout entier : comment seraient-ils d'un compagnon de saint Paul ? Cette seconde sorte d'argumentation est assurément plus digne d'attention que la première ; mais elle n'est pas plus solide.

La valeur historique des Actes. — En examinant ce nouveau problème, je m'attacherai peu à la recherche des sources dont Luc peut avoir disposé ; cette recherche s'impose, quand, comme dans le cas des *Évangiles synoptiques*, on est en présence de textes parallèles qui dérivent manifestement d'un même original ; elle ne donne que les résultats les plus fallacieux dans tout autre cas, dès qu'on veut sortir des généralités. En restant dans le domaine des constatations matérielles, tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est nécessaire de distinguer entre la première partie des *Actes*, celle qui retrace la première histoire de la communauté de Jérusalem, et la seconde, celle qui raconte les missions de saint Paul. Dans la première, Luc doit dépendre généralement du témoignage d'autrui, et il apparaît clairement par ce que nous savons de ses relations et de ses voyages, qu'il n'a manqué ni d'occasions ni d'amis pour s'informer (1). Mais a-t-il seulement reçu des informations orales, auxquelles il a donné le premier la forme littéraire, ou bien a-t-il disposé déjà, pour les *Actes*, comme il en disposait cer-

IIIe Évangile) : y a-t-il dans les *Actes* des traces suffisantes du langage technique médical, pour que cette constatation appuie l'attribution du livre à un médecin ? Hobart semble avoir exagéré l'importance de ses observations.

(1) Cf. notamment HARNACK.

tainement pour l'*Évangile*, de documents écrits ? Il est très difficile de se prononcer sur ce point. Cependant, si large que l'on fasse — et je crois qu'on doit la faire très large — la part de la tradition orale, il serait imprudent de nier que Luc ait pu consulter certains récits écrits. Quelques indices le suggèrent.

Dans la seconde partie de son récit, Luc est souvent un témoin oculaire ; quand il n'a pas assisté aux événements, il est clair qu'il n'a pas eu de peine à les apprendre, soit de la bouche de Paul lui-même, soit de celle de personnes de son entourage. Il ne semble pas, au contraire, qu'il ait eu à sa disposition les *Épîtres* de Paul (1) ; en tout cas, il ne s'en est pas servi et n'en mentionne pas l'envoi au cours de son récit. Mais ce silence ne saurait beaucoup surprendre, même s'il les connaissait ; car les historiens antiques n'insèrent pas volontiers des documents dans leur texte, et dans cet apostolat conquérant de Paul, qui, chaque année, ajoutait de nouvelles églises à la chrétienté, la composition de ces Lettres, qui restent pour la postérité le seul témoignage de son activité et nous semblent la résumer tout entière, ne pouvait pas avoir aux yeux de ses compagnons la même importance.

Ce qui a plus de gravité, c'est de savoir s'il n'y a pas entre le témoignage des *Épîtres* et celui des *Actes* un désaccord tel qu'il nous empêche de croire que ces derniers puissent avoir pour auteur un de ces compagnons. Il est certain que les différences sont parfois considérables, et nous avons indiqué les principales en étudiant la vie de Paul. Nous avons essayé aussi de les expliquer et de montrer, particulièrement à propos de l'*Épître aux Ga-*

(1) Sur cette question si discutée, cf. en dernier lieu WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und sein Geschichtswert*, Münster, 1921. Le texte qui pourrait le plus induire à penser que Luc, s'il ne se sert pas des Épîtres, ne les ignorait pas, c'est le verset I, 21, des *Actes* où est employée, pour qualifier l'ardeur persécutrice de Paul, l'expression assez particulière : πορθήσας, qui est celle dont Paul se sert lui-même, *Galates*, I, 13.

lates, qu'on pouvait les attribuer à des raisons psychologiques. En somme, le cadre de la vie de Paul, tel que le donnent les *Actes* et les *Épîtres*, reste sensiblement le même. Les *Épîtres* peuvent s'intercaler assez aisément à certaines étapes du récit des *Actes*.

Il est incontestable que les *Actes* montrent la légende du christianisme primitif parvenue déjà à un état assez avancé ; ils contiennent un assez grand nombre d'épisodes merveilleux qu'il est difficile de prendre au pied de la lettre. L'histoire de la communauté de Jérusalem, notamment, en est remplie. Mais il en est d'analogues, et qui sont plus significatifs encore, dans les morceaux mêmes où l'auteur parle en compagnon de saint Paul. Le *nous* n'est pas employé dans la partie du chapitre XVI où est rapporté le tremblement de terre de Philippes ; mais Luc était avec Paul lors de l'épisode de la pythonisse, qui a précédé l'arrestation de Paul et de Silas (1), et il n'y a pas de doute que l'ensemble du récit ne forme un tout inséparable. Luc était avec Paul quand arriva la chute d'Eutychos, à Troas, chute qui a quelque ressemblance avec celle d'Elpénor, dans l'*Odyssée* (X, 552), et qui est suivie d'une résurrection opérée par l'Apôtre. Il était encore avec Paul quand celui-ci a fait naufrage à Malte, et il a cru que Paul n'avait échappé que par un miracle à la morsure d'une vipère.

C'est que Luc n'était nullement dans l'état d'esprit d'un critique moderne. Il était, au contraire, un croyant, qui sans cesse attendait, espérait, constatait le miracle. Il n'avait aucune peine à l'accepter, soit qu'il pensât le rencontrer dans son expérience personnelle, soit qu'il l'apprît de quelque ami qu'il tenait pour digne de foi. Celui qui, dans son *Évangile*, a raconté avec tant de simplicité persuasive la pêche miraculeuse ou l'aventure des

(1) On a rapproché ce tremblement de terre de celui qui a lieu dans les *Bacchantes* d'EURIPIDE ; mais c'est un de ces rapprochements qui ne servent pas à grand chose.

pèlerins d'Emmaüs, a rapporté avec la même foi sereine et le même goût pour les détails concrets le tremblement de terre de Philippes, avec les émotions du geôlier, ou l'accueil fait à Pierre, après son évasion, chez la mère de Jean-Marc, par la servante Rhodé. Dans les *Actes* comme dans l'*Évangile*, c'est le même don que l'on admire chez le narrateur : le don de la vie ; c'est le même accent qui touche et persuade, l'accent de l'âme.

Ce mélange si bien dosé de naïveté et d'art tient évidemment pour une bonne part aux qualités naturelles de Luc ; mais il provient aussi d'une certaine culture. Luc est un chrétien, un chrétien parfait, dont la foi rayonne d'une clarté paisible et réchauffe d'une chaleur douce. C'est aussi un lettré, qui certainement avait lu des livres profanes, qui n'ignorait pas les méthodes familières à l'historiographie grecque et latine et s'en est inspiré dans une large mesure.

Les Discours. — Cette influence de l'historiographie profane (1) se marque principalement, comme Harnack l'a très bien senti, par l'emploi des discours. A chaque étape essentielle de son récit, Luc a placé un grand discours, qui résume le sens d'une scène et contribue à révéler le caractère d'un des personnages, à peu près selon le procédé d'un Thucydide ou d'un Salluste. L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte est expliqué par un discours de Pierre (2) ; le conflit entre les Hellénistes et les Juifs de stricte observance est mis en lumière par le grand discours d'Étienne. A la conférence de Jérusalem, deux discours de Pierre et de Jacques préparent la décision que

(1) Je parle de l'histoire profane, proprement dite. Je laisse de côté Josèphe. Il ne me semble pas que Krenkel (*Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894) ait prouvé que Luc l'utilise ; Luc a pu savoir autrement ce qu'il a de commun avec lui, et les différences s'expliquent mal, si l'on admet qu'il se sert de lui. Du reste la question, fort importante à d'autres égards, ne l'est pas au point de vue où je me place ici.

(2) Je ne donne que des exemples ; je ne fais pas une énumération complète.

va prendre l'assemblée. Les discours successifs de Paul ont été tout particulièrement réglés selon la progression la plus méthodique et la plus ingénieuse. Celui de Lystres est un exemple d'une prédication adressée à une population rustique et ignorante ; celui de l'Aréopage en est un d'une apologétique déjà destinée aux lettrés et aux philosophes. A Jérusalem, c'est aux Juifs au contraire que Paul s'adresse, pour émousser, s'il le peut, le conflit entre le judaïsme officiel et la jeune Église. Le discours tenu à Agrippa devant le gouverneur Festus est adroitement conçu pour convenir à un auditoire composite.

On est à peu près d'accord aujourd'hui que ces discours ont été librement composés par Luc ; cependant, on se demande encore parfois s'il ne faut pas distinguer entre eux, et si certains ne proviennent pas d'une tradition, d'un document écrit que Luc aurait partiellement au moins utilisé. Par exemple, dit-on (1), le discours d'Étienne qui va beaucoup plus loin que Luc ne semble aller lui-même, d'ordinaire, dans le détachement de la Loi, ne saurait guère être pris comme une œuvre personnelle de Luc. C'est ne pas très bien comprendre en quel sens il est juste de dire que Luc a librement composé ses harangues. Il n'a pas fait uniquement de ses personnages les truchements de sa propre pensée. Il a tenu compte des traditions qui ont pu lui parvenir ; de ce qu'il savait du caractère de ceux qu'il faisait parler et de leurs idées ; du caractère aussi et des idées de ceux à qui ils s'adressaient, selon qu'il les connaissait ou les imaginait ; et, tout cela bien considéré, il a fait tenir à chacun le langage qui lui a paru le plus approprié aux circonstances, non sans l'incliner d'ailleurs, plutôt par une sorte de tendance naturelle que par un dessein prémédité, vers les formules qu'il préfère lui-même. Luc semble avoir été un de ces doux qui ont des opinions fermes, et qui, plutôt que de susciter des conflits, s'effor-

(1) Goguel, p. 361 (*et alias*).

cent patiemment de gagner les autres à leur propre sentiment ou de se donner l'illusion qu'ils le partagent.

Pour définir avec un peu plus de précision cette manière de Luc, qui, je le répète, n'est que celle des historiens profanes, on ne saurait prendre de meilleur exemple que le discours à l'Aréopage. Ce discours fameux a été l'objet, en ces dernières années, de nombreuses analyses, et quelques-unes ont remarquablement contribué à mettre en lumière les éléments dont il se compose (1) ; mais leurs auteurs, en fin de compte, ne rendent pas toujours pleine justice à celui qui les a associés et leur a donné une âme. Luc n'était pas avec Paul à Athènes ; le discours de Paul à l'Aréopage — s'il en a vraiment tenu un dans les conditions même où le récit des *Actes* le lui prête (2) — n'a certainement pas été sténographié, et Luc a pu, tout au plus, en avoir quelques échos par les compagnons de Paul : indication du thème traité, rappel de quelque mot particulièrement heureux. Dans l'ensemble, la forme est incontestablement de lui, comme le révèle au premier coup d'œil une comparaison avec n'importe laquelle des *Épîtres* de Paul. Paul nous a dit lui-même qu'il s'était fait *tout à tous*, et, par conséquent, il n'y a pas de doute que, quand il s'adressait aux païens, sa prédication n'ait eu un caractère sensiblement différent de celui que présentent les *Épîtres*, en sorte que les idées que Luc lui fait développer, même si nous n'en retrouvons pas l'équivalent dans celles-ci, ne sont pas, de ce seul fait, nécessairement incompatibles avec ses méthodes d'apologétique. Mais Paul n'a pu s'empêcher de garder, aussi bien quand il parlait aux païens que

(1) En particulier Norden, qui a très bien montré les analogies avec l'apologétique païenne ou philosophique, quoiqu'il ne soit nullement prouvé que Luc ait lu le περὶ θυσιῶν d'Apollonios et lui ait emprunté sa formule du *Dieu inconnu*. Cf. HARNACK, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte* ? *T. U.*, 3e série, tome IX, fascicule 1).

(2) J'étudierai tout à l'heure ce récit même.

quand il écrivait à ses fidèles, ce tour original qui ne manque à aucun de ces écrits, ce je ne sais quoi de rude et d'abrupt, ce jaillissement inépuisable d'idées toujours fortes, qui semblent se succéder sans ordre et qu'une pensée puissante gouverne, dès qu'on y regarde de près. Or, le discours à l'Aréopage est remarquable par des qualités tout opposées : ordre, régularité classique, adresse ingénieuse et souple ; il n'y a donc aucun doute qu'il ne soit l'œuvre de Luc.

L'intention de Luc est évidente : il n'a jusqu'alors montré les Apôtres qu'en contact avec des juifs ou des *craignant Dieu* ; une seule fois, il les a mis en présence de vrais païens, à Lystres, mais de provinciaux ignorants et naïfs. Ici il dresse Paul en face de la civilisation antique, dans la ville même où celle-ci a produit ses plus belles œuvres et ses plus nobles idées. Il s'agit à la fois de marquer aussi fortement que possible le contraste entre le christianisme et cette civilisation, et de chercher un moyen d'établir une communication entre eux. C'est avec une grande habileté que l'orateur prend pour exorde son allusion fameuse au *Dieu inconnu*. Peu importe — comme il semble bien que la chose soit démontrée — qu'aucune inscription, à Athènes ou ailleurs, n'ait porté *littéralement* cette formule, mais seulement la formule, plus en harmonie avec le polythéisme : *aux Dieux inconnus* (1). La seule chose qui soit essentielle ici, c'est que Luc a su se servir, au profit de sa thèse, d'un sentiment très fort chez les païens : la crainte de laisser sans culte, par ignorance involontaire, une de ces innombrables forces divines dont le monde est rempli (2). En faisant appel à ce sentiment, Luc, d'ailleurs, se comporte en orateur habile beaucoup plus qu'en penseur profond. L'allusion au *Dieu inconnu* ne peut fournir qu'une entrée en matière, un prétexte à lier conversation, le malen-

(1) Cf. Norden, dans *Agnostos Theos*.
(2) Cf. la légende d'Épiménide à Athènes.

tendu devant apparaître, dès que l'explication sera un peu précisée. La citation du vers d'Aratus, vers proverbe, qui était dans toutes les bouches, que Luc pouvait aisément connaître sans avoir lu le poème dont il forme le début, entre un peu plus dans le vif des choses. Mais il ne faudrait pas non plus pousser bien loin la discussion pour que l'opposition entre le panthéisme stoïcien et le monothéisme judéo-chrétien se manifestât. Luc n'a pas voulu qu'il en fût ainsi; il a indiqué aux apologistes futurs la voie où ils pouvaient s'engager, sans les y mener bien avant, et sans faire intervenir un terme conciliateur d'une importance égale à celle du *Verbe* johannique. Il a fait éclater le conflit, comme il était le plus naturel, aussitôt que Paul fait appel directement à la foi chrétienne, à Jésus et à la Résurrection.

C'est dans le même esprit qu'il faut lire le discours d'Étienne, ou celui que Paul adresse au peuple, après son arrestation, sur les marches de la tour Antonia. De ce dernier, plus encore que du discours à l'Aréopage, on peut être sûr que Luc l'a reconstitué librement; car non seulement Luc ne l'a pas entendu lui-même, mais nul sans doute n'a pu le lui rapporter (1).

Il se peut que Luc ait non seulement composé librement les discours, mais encore les rares actes officiels qu'il a insérés parfois dans son texte ; ainsi pourraient s'expliquer certaines difficultés que crée la comparaison du décret apostolique avec les données de l'*Épître aux Galates*. La lettre du tribun Lysias est certainement une composition libre de Luc.

Les récits. — Luc a conduit son récit avec la même liberté qu'il a composé ses discours. On lui fait le plus grand tort quand on se l'imagine compulsant un document A, un document B, et recousant des bouts de phrases pris tantôt à l'un, tantôt à l'autre, si bien que dans un

(1) On peut même se demander s'il a été possible à Paul de le tenir, dans le tumulte de l'émeute.

même verset la critique moderne se flatte de reconnaître encore les deux lambeaux rajoutés (1). On lui fait moins de tort, mais on est dupe d'une illusion quand, au contraire, avec Loisy, on limite son œuvre à peu près exclusivement à ce récit des événements auxquels il avait personnellement assisté ou sur lesquels il avait pu avoir des informations tout à fait authentiques. Pour M. Loisy, le livre de Luc était une œuvre historique dans le meilleur sens du mot : exacte, minutieuse, digne de foi en tous points, et c'est précisément parce que Luc avait été si fidèle à la réalité que cette œuvre dangereuse n'a pu subsister. Mais nous n'avons pas le droit de supposer que Luc se fût borné à écrire un journal de voyage, et encore moins celui de croire que, ne s'y étant pas borné, il eût mis dans tout son récit la précision qu'un journal de voyage comporte ; un journal de voyage peut d'ailleurs très bien contenir à la fois des données chronologiques et topographiques fort exactes, et des narrations plus ou moins entachées de merveilleux.

Pour se rendre compte de la manière dont Luc a reconstitué les scènes auxquelles il n'a pas assisté, il n'y a pas de meilleur exemple encore que celui du séjour de Paul à Athènes. Étudions le récit qui encadre le discours. La mention de l'Aréopage et le rôle de premier plan qui lui est donné, celle des philosophes, le choix des Stoïciens pour représenter la philosophie, l'adresse avec laquelle l'amour des nouveautés non seulement est signalé comme le trait caractéristique des Athéniens, mais est défini en termes qui, tout en étant inspirés de Démosthène, n'ont pas le tour gauche et lourd d'un emprunt formel, le soin avec lequel il est marqué, par une expression cette fois dérivée de Platon, que cet amour des nouveautés se concilie avec une grande répugnance pour les innovations *religieuses*, tout ce travail habile et fin est un régal pour les

(1) Cette manière de travailler n'est d'ailleurs pas beaucoup plus vraisemblable de la part du prétendu *rédacteur*.

connaisseurs. S'il nous est à peu près impossible aujourd'hui de déterminer ce qu'une telle page peut contenir de conforme à la réalité, Luc a atteint incontestablement et pleinement réalisé cette sorte de vérité supérieure, idéale, cette vérité synthétique et symbolique que les grands historiens de l'antiquité ont toujours poursuivie plutôt que l'exactitude minutieuse.

On est en droit de penser que Luc a appliqué la même méthode assez couramment dans la première partie des *Actes*, en écrivant l'histoire de la communauté de Jérusalem, dont il n'avait pas été témoin oculaire. Il s'est certainement informé aussi consciencieusement qu'il l'a pu ; je ne nie point qu'outre la tradition orale, il ait pu avoir en main certains documents écrits. En possession de ces données, il a ensuite laissé courir sa plume, se faisant sans doute beaucoup moins de scrupule qu'on ne se l'imagine de reconstituer, ainsi qu'il le jugeait le plus vraisemblable, le détail de scènes dont la tradition orale ou écrite ne lui avait fourni que les grandes lignes, par exemple quand il raconte la petite émeute qui a suivi la guérison de l'impotent par Pierre, au chapitre III, et la délibération dans le sanhédrin au chapitre IV, peut-être aussi l'épisode du bon centurion Corneille, au chapitre X. Les parties mêmes où Luc rapporte ses voyages à la suite de saint Paul peuvent n'être pas d'une exactitude parfaite, en toutes les menues circonstances, parce qu'elles ont été sans doute, pour la plupart, rédigées assez longtemps après l'événement (1). Luc, en cours de route, avait d'autres soucis que de rédiger, étape par étape, son histoire. Tout ce qu'il a pu faire, c'est prendre des

(1) L'un des morceaux les plus embarrassants est l'épisode de Philippes, où, après l'histoire si vivante de la pythonisse, se trouve la délivrance extraordinaire de saint Paul. Il se peut que tout se réduise au fait réel du tremblement de terre ; le trouble consécutif permet de croire que, sur le moment même, les premiers éléments de la légende se sont formés ; ils auront ensuite « cristallisé » dans l'esprit de Luc, jusqu'au jour où il a écrit les *Actes*.

notes sommaires, auxquelles il fallait ensuite rendre la vie ; il y a de bons moyens pour rendre la vie à des notes ; mais ce n'est pas la *méthode historique* qui les enseigne, et le livre de Luc respire presque partout la vie.

Cela ne signifie pas qu'il faille pousser le scepticisme trop loin, surtout pour les morceaux en *nous*. C'est de l'hypercritique, par exemple, que de faire toutes sortes de découpures dans le récit du voyage maritime qui mène Paul et ses compagnons de Césarée à Rome. On a peine à comprendre qu'un homme de la valeur de Wellhausen ait prétendu voir dans la description du naufrage à Malte une sorte de lieu commun, adapté à un événement particulier. On n'est pas moins surpris de certains scrupules qu'éprouve M. Loisy. Pourquoi contester que Paul ait pu donner un avis au centurion ou au pilote, soit en Crète, soit aux abords de Malte ? N'est-il pas naturel qu'une personnalité aussi forte que celle de Paul sache s'imposer partout ? Le récit de Luc ne laisse pas de doute que cet ascendant ne se soit exercé sur les gouverneurs romains eux-mêmes (1) ; que dire de leurs gendarmes ?

Le témoignage de Luc et celui de saint Paul ; les tendances de Luc. — Une histoire du christianisme primitif, composée en partie d'après des souvenirs, en partie d'après des traditions orales et peut-être d'après quelques brefs documents écrits, une histoire libre et vivante, conçue comme les anciens concevaient l'histoire, et dont l'auteur eût été bien étonné s'il avait pu entendre un critique moderne le traiter de falsificateur pour avoir reconstitué selon les lois de la vraisemblance le détail d'une scène, une histoire d'ailleurs composée par un chrétien aussi convaincu qu'on peut l'être de la vérité de sa foi, et qui ne savait voir « dans les événements accomplis parmi nous » qu'une réalisation continue de la volonté

(1) J'avoue ne pas voir pourquoi Félix et Festus n'auraient pas traité Paul comme ils le traitent d'après les *Actes*, ni pourquoi Agrippa n'aurait pas eu la fantaisie de le connaître.

divine, réalisation obtenue aussi bien par des miracles — la chose du monde la plus simple pour un tel croyant — que par l'action des lois naturelles, voilà comment on peut définir les *Actes*. Il reste à examiner si ce croyant, à qui le surnaturel agréait tout autant qu'à la plupart de ses contemporains (1), n'avait pas, en outre, une certaine conception de sa foi, et si les nuances de cette foi, telles que son livre nous les laisse apercevoir, ne sont pas en contradiction avec l'idée que nous pouvons nous faire d'un chrétien de la première génération et d'un compagnon de saint Paul.

Beaucoup estiment que si l'auteur des *Actes* avait vraiment fait partie de l'entourage de saint Paul, non seulement il confirmerait plus exactement les données biographiques des *Épîtres*, mais il se montrerait plus fidèle à la véritable doctrine de saint Paul.

Nous avons vu déjà qu'en gros les *Actes* donnent le même cadre à la vie de Paul que les *Épîtres*, et nous pouvons ajouter que, s'ils étaient dus, sous leur forme actuelle, à un *rédacteur* aussi tardif et aussi tendancieux qu'on le suppose, il serait bien extraordinaire précisément que ce rédacteur n'eût pas pris soin de mettre son récit plus directement en contact avec les *Épîtres*. Nous préciserons maintenant certaines de nos explications sur le premier point, en même temps que nous traiterons le second.

Paul apparaît pour la première fois, dans les *Actes*, à l'occasion du martyre d'Étienne. Une certaine critique veut, à tout prix, que cette première apparition soit une invention pure, et prétend reconnaître la main d'un faussaire dans les reprises qu'elle croit remarquer, en ces quelques lignes, si simples cependant, du chapitre VII :

(1) Le rhéteur païen Aristide, au IIe siècle, a écrit le plus sincèrement et le plus sérieusement du monde le récit des miracles dont il a été le bénéficiaire, et qui sont aussi surprenants que ceux que saint Luc a rapportés.

« Et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. Et les témoins avaient déposé (1) leurs habits auprès d'un jeune homme appelé Saül. Et ils lapidaient Étienne (2), qui priait et disait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit. » Et s'étant mis à genoux (3), il criait d'une voix forte : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché. » Et ayant dit ainsi, il se coucha. Saül, cependant, applaudissait avec les autres à son exécution (4). »

On peut contester, si l'on en a des raisons d'autre part, l'historicité de tout ce récit (5) ; on a besoin de beaucoup de bonne volonté, pour trouver dans cette prose si aisée et si coulante des sutures et des rajustements.

Les *Actes* mentionnent ensuite au chapitre IX la conversion de saint Paul, qui sera rappelée, par la bouche de Paul lui-même, dans les chapitres XXII et XXVI, avec des variantes sans grande importance. Quoi qu'on pense de la valeur du récit, ces variantes viennent simplement à l'appui de notre opinion sur les libertés que Luc se permet en écrivant l'histoire, et doivent surprendre d'autant moins qu'elles se présentent à nous dans des discours, c'est-à-dire dans la partie où elles sont assurément le plus naturelles. Quant à la part que Paul aurait prise à la persécution de l'Église avant d'être envoyé à Damas, on l'a niée bien arbitrairement, en prétendant, sans aucun motif, la transporter à Tarse, sous prétexte que Paul dit lui-même avoir été inconnu des églises de

(1) L'aoriste a ici valeur de plus que parfait.

(2) Reprise des plus naturelles après la mention des témoins, aussi bien si elle signifie que les témoins se joignent aux lapidateurs, que si le sujet du second ἐλιθοβόλουν reste le même que celui du premier.

(3) On peut trouver le fait vraisemblable ou non ; mais, en admettant qu'il ne le soit pas pour nous, Luc a pu le trouver tel aussi bien qu'un rédacteur.

(4) VII, 58 ; VIII, 1.

(5) Tout ce qu'il pourrait suggérer peut-être à un esprit défiant, c'est que le narrateur (ou sa source) a pu atténuer le rôle de saint Paul, tel que la tradition l'avait d'abord transmis, en le rendant purement passif.

Judée, avant son retour d'Arabie, ce qui n'a pas besoin d'être pris si strictement pour rester vrai. Il ne paraît pas impossible non plus que Paul ait pu avoir une commission du grand-prêtre auprès des synagogues de Damas, même si Luc en a trop accentué la portée. Les désaccords sur ce qui suit la mission de Damas ont beaucoup plus de gravité.

Dans l'*Épître aux Galates* (ɪɪ, 13 suiv.), Paul, après avoir rappelé son rôle de persécuteur (1) et sa conversion, dit qu'il ne s'en retourna pas, aussitôt après, à Jérusalem, « voir ceux qui avaient été apôtres avant lui », mais qu'il partit pour l'Arabie, d'où il revint à Damas. Ensuite, « après trois ans », il *remonta* à Jérusalem pour interroger *Céphas*, et resta auprès de lui quinze jours ; il ne vit aucun autre apôtre, sauf Jacques, frère du Seigneur ; allégation qu'il confirme par cette protestation : « Ce que je vous écris, voici devant Dieu que je ne mens pas. » Puis il alla en Syrie et Cilicie ; il était alors inconnu de visage aux Églises de Judée. Il ne retourna à Jérusalem que quatorze ans après, avec Barnabé et Tite, sur un ordre reçu en une vision.

Les *Actes* (ɪx, 20 suiv.), après avoir raconté l'histoire de Saül à Damas et son évasion à peu près comme Paul lui-même, taisent le séjour en Arabie, ce qui est assurément surprenant, mais s'explique peut-être en dernière analyse parce que l'Arabie est en dehors de l'horizon géographique de Luc et ne l'intéresse pas. Paul, donc, retourne à Jérusalem ; il essaie d'entrer en relation avec les disciples ; il est repoussé par eux, jusqu'à ce que Barnabé le conduise aux Apôtres ; ensuite il reste avec eux, s'associant à leur prédication et entrant en controverse avec les Hellénistes, qui complotent contre lui. Les disciples le font alors partir pour Césarée et, de là, pour

(1) Il emploie le mot ἐπόρθουν qui se retrouve dans les *Actes*. Nous reprenons ici, à un point de vue un peu différent, une question que nous avons déjà examinée à propos de saint Paul.

Tarse. La répugnance des disciples à accueillir Paul, l'intervention bienveillante de Barnabé sont des traits que Paul a pu taire, pour abréger ; la mention des *apôtres*, tandis que Paul ne parle que de Céphas et Jacques, est une inexactitude, ou une impropriété de terme qui n'a pas grande signification, Luc n'étant nullement tenu ici de plaider pour Paul, comme Paul plaide pour lui-même devant les Galates. Le caractère ardent de Paul permet d'admettre, quoiqu'il n'ait pas cru avoir besoin de le dire aux Galates, qu'il avait discuté, sinon avec les judaïsants, qui ne s'y seraient sans doute pas prêtés, du moins avec les Hellénistes. Si d'ailleurs certaines des particularités des *Actes* étaient, comme il est possible, tendancieuses et avaient pour but de resserrer le lien entre Paul et les Douze (1), on pourrait tout aussi bien et même de préférence les attribuer à Luc, au lieu d'en charger un remanieur.

Paul dit n'être pas retourné à Jérusalem pendant un intervalle de quatorze ans, qui sépara son premier voyage de celui qu'il fit pour régler la question des obligations des Gentils par rapport à la Loi. Selon les *Actes*, vers le temps de l'exécution de Jacques, frère de Jésus, Paul accompagne Barnabé pour apporter aux frères de Judée le secours que la communauté d'Antioche leur envoya après qu'Agabus eut prédit la grande famine qui eut lieu sous Claude. Il y a là, comme au sujet de l'Arabie, une seconde contradiction, et plus grave. On peut opiner à la rigueur que Paul n'aurait pas été bien coupable en passant sous silence un voyage, sans doute rapide, qui n'aurait eu aucune signification pour sa formation doctrinale et l'explication de son attitude à l'égard des Douze. Étant donné cependant les termes qu'il emploie,

(1) Et de mettre Paul dans un rang voisin de Pierre, qui garde toutefois la primauté. On a noté souvent une tendance de Luc à établir un parallélisme entre les deux Apôtres ; l'observation a quelque fondement, mais on en a beaucoup exagéré la signification.

il est difficile de lui prêter une telle omission, fût-elle excusable. Il est donc plus probable que Luc a commis une erreur ; car, pour croire que lui ou un remanieur ait volontairement dédoublé le voyage qui amena plus tard Paul à Jérusalem pour l'affaire des observances, on ne voit vraiment pas aisément quel intérêt l'un ou l'autre y pourrait avoir.

Un autre point délicat (1), mais peut-être plus aisément explicable, ce sont les différences qui séparent les *Actes* pour la conférence de Jérusalem du récit que nous lisons dans l'*Épître aux Galates*. Quoique le texte des *Actes* ait été soumis ici, comme ailleurs, à une torture que rien ne légitime (2), il ressort assurément une impression différente de chacun de ces deux exposés. Oui, mais si l'on peut expliquer quelque part la différence de deux témoignages par les préoccupations et les tendances personnelles de chacun des deux témoins, c'est assurément dans le cas présent. Tous deux — quoique à des degrés divers — étaient dans un état d'esprit qui leur permettait difficilement de juger des faits uniquement d'un point de vue objectif. Pour Paul, c'est l'évidence même. Dans l'*Épître aux Galates*, il se défend contre des adversaires qui, venus après lui dans un pays évangélisé par lui, ont travaillé à saper son œuvre ; il défend ce qui lui est le plus cher au monde, la foi de ces chers Galates qu'il a appelés au Christ et dont il reste garant devant Dieu et devant le Christ, pour le jugement dernier. Comment pourrait-il apprécier sans passion des événe-

(1) Je laisse de côté les objections faites par Schwartz et par Loisy à la mission de Chypre, Pisidie, Lycaonie ; elles sont faciles à réfuter. Cf. Goguel, p. 239, note 1.

(2) Par exemple la *reprise* ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν au verset 28 de xv, après le ἔδοξεν du verset 25 (dans le décret apostolique), n'a, en réalité, rien de suspect, pour qui lit sans parti pris et attentivement le texte du décret. Il n'est pas exact non plus qu'il y ait trace dans ce qui précède d'une double tradition, l'une selon laquelle la controverse serait née à Antioche, l'autre selon laquelle elle se serait produite à Jérusalem (contre Goguel, p. 241-2).

ments auxquels il a pris une si grande part, un conflit où il a assumé une si grave responsabilité et qui a si douloureusement bouleversé son âme ? Certes, nul ne peut le soupçonner d'avoir altéré sciemment la vérité, si légèrement que ce soit. Mais il a dit la vérité telle qu'il la voyait, dominé par le souci de sa grande œuvre, non sans exagérer peut-être l'intransigeance de sa défense, non sans atténuer, par contre, la vigueur de l'attaque qu'il avait subie. Luc, assurément, n'a pas le même intérêt personnel dans l'affaire ni la même responsabilité. Mais il n'est pas davantage, il ne peut pas être le narrateur froid et impartial dont rien ne trouble le regard. D'un bout à l'autre de son livre, Luc se montre désireux de donner au développement du christianisme le plus de régularité, de discipline possible. Non pas qu'il taise ou diminue à l'excès les initiatives individuelles, celle d'Étienne (1), celle des fidèles, qui, après l'exécution de celui-ci, ont essaimé un peu partout. C'est par lui que nous savons comment, en dehors de Paul, une opposition radicale contre la Loi s'est déjà manifestée à Jérusalem, dans le groupe des Hellénistes. C'est par lui que nous connaissons l'évangélisation d'Antioche, qui fut le fait le plus essentiel de cette première période d'expansion. Mais il semble malaisé de nier qu'il ait intentionnellement insisté sur ce premier voyage de Paul à Jérusalem, où Paul entre en relation avec les apôtres ; tandis que Paul lui-même, pour garder le plus qu'il peut son indépendance, en réduit l'importance autant qu'il est possible. Et il n'est guère douteux que ce ne soit Luc qui nous apporte en cela un témoignage fidèle ; car il

(1) On a suspecté le récit relatif à l'institution du diaconat ; on a prétendu qu'il avait été hardiment falsifié, parce qu'Étienne nous apparaît ensuite jouant un rôle, non de diacre, mais d'apôtre. Mais une fois que les Hellénistes eurent des chefs, la fonction de ces chefs eût-elle été bornée initialement, comme le croit Luc, au service des tables, rien n'est plus aisé que d'imaginer comment un homme de la valeur d'Étienne a pu l'étendre et même la transformer.

est impossible que Paul, pour tant que sa foi fût dominée par la signification qu'il attribuait à la mort rédemptrice du Christ, n'ait pas été désireux de se faire renseigner sur la vie de Jésus et de son enseignement par ceux qui avaient été ses compagnons de tous les jours ; et il est impossible que les apôtres n'aient pas considéré comme leur devoir de catéchiser cette nouvelle recrue, inquiétante à certains égards, mais qui donnait encore plus d'espérance, et qu'ils n'aient pas mis la condescendance nécessaire à s'en assurer le concours. Cependant le ton de l'*Épître aux Galates* nous révèle seul combien Paul resta farouche, et, si nous n'avions que le témoignage des *Actes,* nous imaginerions difficilement que Paul eût jamais pu prendre, vis-à-vis des Douze, vis-à-vis de Pierre, le ton qu'il prend dans cette *Épître.* Il est sage d'apprécier de même les divergences qui séparent les deux exposés de la conférence de Jérusalem. Pour tant, en effet, que ces divergences soient sérieuses, il n'y en a pas moins accord essentiel sur le fond des choses, puisque, de part et d'autre, nous trouvons en présence Paul et Barnabé, représentants de l'esprit large de la communauté d'Antioche, et les chrétiens de Jérusalem, avec Pierre et Jacques à leur tête, encore hésitants, malgré l'exemple d'Étienne, à laisser porter la moindre atteinte à la Loi ; puisque, de part et d'autre, nous voyons le conflit aboutir à une entente, acquise à la même condition essentielle ; et que, de part et d'autre aussi, c'est aux nouveaux chrétiens, aux Gentils de Syrie et de Cilicie que sont faites les concessions des Jérusalémites.

Laissant de côté de prétendues disparates qui reposent sur des malentendus ou dont la gravité a été singulièrement exagérée, nous pouvons dire que le récit des *Actes* peut apparaître comme tendancieux par les traits suivants : rien ne subsiste, pour ainsi dire, de la discussion qui, nécessairement, a eu lieu entre Paul et Barnabé d'une part, et Pierre et Jacques de l'autre ; Pierre et Jacques semblent trop prompts à adopter le point de vue de

Paul, et surtout il est peu vraisemblable qu'ils l'aient en quelque sorte d'avance fait leur et si sympathiquement exposé. Enfin — bien que la question soit très délicate — on peut se demander si le décret apostolique (1) date bien, dans la forme précise où les *Actes* le donnent, de l'époque où ils le placent, puisqu'il y a de la difficulté à comprendre le conflit entre Pierre et Paul à Antioche (2), si ce décret avait été porté, et puisque, lors du dernier voyage de Paul à Jérusalem (ch. XXI, 25), le décret est communiqué à Paul, sans qu'il soit rappelé expressément qu'il provient d'une entente antérieure entre les deux parties.

Dans le récit de la première et de la seconde mission de saint Paul, la critique a voulu expliquer la tactique que Luc prête régulièrement à Paul, comme une sorte de système qui dénaturerait les faits. Paul, on le sait, se présente toujours d'abord à la synagogue, essaie d'y faire des recrues, en fait parfois quelques-unes, et même parmi elles, à Corinthe, le chef de la communauté, mais finalement échoue, et, secouant sur les Juifs la poussière de son manteau, va s'adresser aux Gentils, parce que les Juifs l'ont repoussé. En d'autres termes, Luc voudrait signifier que Paul comme les Douze, comme Jésus avant eux, a apporté d'abord le salut au peuple élu, et que c'est seulement parce que celui-ci a été une fois de plus rebelle à l'appel de Dieu, que Dieu lui a substitué les païens. Il n'y a guère de doute qu'en effet Luc ne se préoccupe de justifier, ou, si l'on veut, de faire comprendre

(1) En ce qui concerne la forme et la signification de ce décret, il est surprenant qu'un historien tel que Harnack ait, au moins un jour, préféré le texte de D et admis pour les interdits une signification morale. Toute la controverse n'a aucun sens si les interdits ne sont pas *rituels* ; πορνεία même ne peut se réduire à la défense de la débauche.

(2) Conflit que Luc, sans doute dans le même esprit de conciliation, a passé sous silence, et que Paul a raconté, au contraire, sans ménagements. Il n'y a aucune raison de croire, avec Loisy, que le journal de Luc mentionnait l'incident, et que le *rédacteur* l'a supprimé.

la grande révolution religieuse qui, en maintenant le monothéisme juif avec la révélation faite à Moïse ou aux prophètes, n'en a pas moins abouti à exproprier les Juifs de tout cela, et à en faire cadeau aux Hellènes. Mais, ici comme partout, si Luc peut-être généralise et simplifie quelque peu, on ne saurait dire qu'il falsifie ni même seulement qu'il altère (1) ; car, dans la réalité, comment ont pu se passer les choses ? N'est-il pas naturel que Paul ait d'abord, partout où il passait, cherché à prendre contact avec les Juifs ? N'était-ce pas pour lui le seul moyen d'atteindre les païens eux-mêmes ? N'est-il pas clair qu'il n'avait aucune chance de succès auprès d'eux sans passer par l'intermédiaire des *craignant Dieu*, et où pouvait-il rencontrer ceux-ci, sauf à la synagogue ou dans ses alentours ?

Peut-être la tendance conciliatrice de Luc contribue-t-elle à expliquer aussi la brièveté avec laquelle il a mentionné l'évangélisation de la Galatie ; sans doute aide-t-elle à comprendre qu'il nous fournisse peu de lumière, pour éclaircir celles des difficultés de Paul avec les Corinthiens que les *Épîtres* ne nous font apercevoir que dans un demi-jour. Le récit qu'a fait Luc de la mission de Paul à Éphèse n'est certainement pas complet de tous points non plus. Il est beaucoup moins démontré qu'il ait subi de fortes altérations et qu'en particulier l'émeute ait été, en réalité, exclusivement dirigée contre les Juifs. Ce qu'on peut affirmer, en tout cas, c'est que la narration de cette émeute — historique ou non — est bien de la main de l'auteur des *Actes* ; elle est aussi adroite, aussi intéressante, aussi vivante, que celle de l'affaire de Paul à l'Aréopage, que celle de la méprise des habitants de Lystres, que celle de l'arrestation de Paul à Jérusalem, que bien d'autres morceaux excellents du même ordre. Par l'intervention des orfèvres, qui nous découvre un des

(1) Ni que cette présentation systématique des choses provient du *rédacteur*, non de Luc.

mobiles intéressés de l'opposition faite au christianisme naissant, elle a encore cette vérité symbolique que Luc aime à donner à ses récits.

Presque toutes les parties sur lesquelles portent les principales réserves sont celles pour lesquelles Luc n'a eu que des informations indirectes. Lorsqu'il dépose en témoin oculaire, tout le monde est d'accord pour reconnaître la précision habituelle des renseignements qu'il nous apporte. Mais il ne faut pas pousser à l'extrême le contraste entre ces deux éléments ; là même où Luc parle comme le compagnon de saint Paul, il peut y avoir et il y a des inexactitudes, les unes dues à l'altération du souvenir, les autres à cette espèce de liberté indifférente avec laquelle il traite le détail des faits, d'autres encore à une préoccupation dogmatique au moins à demi inconsciente.

Ainsi l'œuvre de Luc n'est pas une histoire dont nous ne puissions pas reconnaître la tendance. Luc y montre à la fois le lien étroit entre le christianisme et le judaïsme, et leur opposition irréductible ; le salut, apporté par le Messie, conformément aux promesses de Dieu le Père et aux prédictions des Prophètes, passe aux Gentils, parce que les Juifs le repoussent, et le christianisme hérite du judaïsme qu'il continue. La propagation de la foi s'est opérée en divers sens, par diverses initiatives, mais dans une sorte d'harmonie toujours bien réglée ; Paul a travaillé d'accord avec les Apôtres, et le premier des Douze, Pierre, en obéissant à l'avertissement divin qui l'a conduit vers Corneille, a précédé Paul lui-même dans la voie de l'évangélisation des païens. Enfin — comme dans la plupart des écrits du Nouveau-Testament, dans tous, peut-on dire, sauf l'*Apocalypse* — l'autorité romaine est ménagée ; les principales épreuves du christianisme sont attribuées aux Juifs ; les gouverneurs impériaux peuvent être indifférents et sceptiques comme Gallion, ils ne sont jamais hostiles ; ils sont plutôt à demi bienveillants comme Félix et comme Festus, ce dernier sceptique

d'ailleurs, à peu près comme Gallion ; il arrive même qu'ils se convertissent, comme Sergius Paulus.

Saint Luc et la doctrine de saint Paul. — Tel est l'esprit du livre des *Actes*. Mais, dit-on, cet esprit n'est pas précisément celui de saint Paul. Va pour les ménagements à l'égard de l'autorité romaine ; mais en ce qui concerne le judaïsme, Paul lui est autrement hostile que Luc. En toutes choses Paul apporte un ton âpre et violent qui est aussi éloigné que possible de la sage et douce modération de Luc. Enfin, Paul a des doctrines particulières, les plus originales qui soient, et à peine en retrouve-t-on quelques faibles traces dans les *Actes*. Comment les *Actes* seraient-ils l'œuvre du cher médecin, ami de saint Paul ?

La différence de caractère entre Luc et Paul est un fait dont la constatation ne prête à aucun doute, et qui doit servir, dans la plus large mesure, à expliquer pourquoi les *Actes* n'ont pas le même accent que les *Épîtres*. L'attitude de Luc vis-à-vis du judaïsme est complexe, comme d'ailleurs celle de Paul. Luc rejette, lui aussi, du judaïsme tout ce qui n'est pas le monothéisme, le décalogue et les prophéties. Mais il veut que le christianisme apparaisse comme l'aboutissement et l'achèvement du judaïsme. Cette conception est celle qui a permis au christianisme d'avoir une vie indépendante, originale, tout en puisant dans le passé la sève qui a nourri cette vie ; elle a fait et fait encore aujourd'hui sa force ; car il n'y a pas, il ne peut pas plus y avoir de commencement nouveau dans l'histoire que dans la nature, et la révolution la plus radicale en apparence ne peut réussir qu'avec la complicité du passé. Rien n'est mieux en harmonie avec saint Paul, si l'on s'en tient à l'esprit et si on ne se laisse pas aveugler par la forme. Quant aux doctrines les plus originales de Paul — rédemption, justification, etc. — il est certain que Luc paraît en tenir assez peu de compte. Mais quel fut le disciple de Paul qui ne sentit pas la nécessité d'adapter ces doctrines à

la tendance moyenne du christianisme normal ? Nous pouvons affirmer — si mal connue que nous soit leur activité — qu'il n'y en a pas eu un, du moins jusqu'à ce faux disciple, Marcion, puisque Paul est resté un des plus grands noms de l'Église, puisqu'il a réussi à s'agréger en quelque sorte, comme il le souhaitait, au groupe des Douze, puisque Pierre seul est resté au-dessus de lui. Les disciples de Paul ont imité la modération dont lui-même, à certaines heures décisives, a su donner l'exemple, et tout sacrifié au besoin de l'unité. Il ne faut pas s'en étonner, encore moins leur en faire reproche.

Conclusion. La date des Actes. — Ainsi, après que nous étions partis de cette constatation que les *Actes* donnent, autant ou plus que n'importe quel écrit, l'impression d'une œuvre littéraire composée avec art, nous avons examiné si cette raison déjà si forte de les attribuer à un auteur unique n'était pas contrebattue par d'autres, tirées de l'examen du fond. Il nous a semblé que les défauts réels de l'histoire de Luc trouvent une explication suffisante dans la conception même que Luc s'est faite de son œuvre, et qui n'est pas très différente de celle que se faisaient de la leur les historiens profanes, si elle ne répond, au contraire, qu'assez imparfaitement à notre idéal moderne de méthode stricte et d'exactitude minutieuse ; ils la trouvent aussi dans certaines tendances auxquelles Luc obéit doucement, sous l'influence de son tempérament et de son esprit conciliants. Ces tendances sont beaucoup plus aisément intelligibles chez un homme de la première (ou si l'on veut, par rapport aux Apôtres, de la seconde) génération chrétienne que chez un écrivain postérieur. D'autres caractères, sur lesquels nous n'avons pas eu jusqu'à présent l'occasion d'insister, favorisent tout autant la même hypothèse. Par exemple, la *christologie* des *Actes* présente incontestablement un caractère assez primitif. Nulle part ailleurs, dans le Nouveau Testament, il n'est parlé de Jésus avec aussi peu

de précautions, en termes qui permettent de le prendre pour un prophète, exalté par Dieu après sa mort et élevé à la dignité de Messie, plutôt que pour l'être céleste, de nature divine, que connaissent déjà les dernières *Épîtres* de saint Paul. Cette christologie apparaît surtout dans la première partie, en particulier dans la bouche de Pierre (II, 22 ; III, 13-26 ; IV, 27-30 ; X, 38). Il se peut, par conséquent, qu'elle provienne des sources que Luc a utilisées pour cette première partie, s'il a utilisé des sources écrites. Mais il reste, en ce cas, qu'il ne l'a pas effacée, ni même légèrement corrigée. Cela peut se comprendre de la part de Luc ou de tout autre chrétien de sa génération. Cela serait de moins en moins vraisemblable à mesure que, faisant intervenir, après Luc, un remanieur, on le place à une époque de plus en plus basse.

L'opinion traditionnelle, selon laquelle Luc est l'auteur des *Actes*, donne donc, en somme, satisfaction à la critique. Nous avons vu suffisamment qu'il n'en résulte pas du tout que le témoignage de Luc, sur le développement de l'Église primitive, soit complet et partout exact. Il ne faut pas se croire obligé de contester l'authenticité des *Actes*, parce que nous ne pouvons écrire une histoire claire et raisonnable de l'Église ancienne sans en corriger ou en compléter les données. Il ne faut pas croire que, parce qu'on admet un compagnon de Paul pour auteur des *Actes*, on est obligé d'écrire cette histoire sur sa seule parole et en prenant toujours à la lettre cette parole.

Il nous reste à examiner vers quelle date Luc a pu composer les *Actes*. Cet examen nous oblige d'abord à envisager un fait que nous avons jusqu'à présent négligé, et qui a toujours, plus peut-être que tout autre, intrigué les lecteurs de ce livre : c'est sa conclusion abrupte et déconcertante. Voici cette conclusion : « Il (Paul) resta deux ans entiers dans un logement loué par lui, et il y recevait tous ceux qui venaient le voir, prêchant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus avec toute franchise, sans empêchement. »

La formule (en particulier l'emploi de l'aoriste διέμεινεν), la donnée précise que les deux ans ont été accomplis (διετίαν ὅλην), ne permettent guère de croire, comme on l'a parfois soutenu, que ces lignes ont été écrites au moment même où la seconde année s'achevait, et que, si l'auteur n'a rien ajouté, c'est qu'il n'avait rien à ajouter jusqu'à nouvel ordre. On a l'impression d'un arrêt voulu. La phrase est abrupte, mais nette et bien faite ; elle se termine, avec une intention visible, sur cet adverbe décisif : ἀκωλύτως, *sans empêchement*. Littérairement, sinon historiquement, c'est bien une fin.

Dès lors, pourquoi Luc n'a-t-il pas voulu pousser plus loin son récit ? Avait-il l'intention d'écrire un troisième livre, qui compléterait la vie de saint Paul et l'histoire de l'Église primitive ? Il serait aussi téméraire de le nier que de l'affirmer. Si le prologue de l'*Évangile* permet une nouvelle continuation, si celui des *Actes* ne l'interdit pas, ni l'un ni l'autre ne la nécessitent. Est-ce que Luc écrivait à Rome ? *Théophile*, qui est probablement un pseudonyme, désigne-t-il un haut dignitaire païen, peut-être un membre de la famille impériale (Flavius Clemens ?), qui connaissait le sort ultérieur de Paul, sans qu'il fût besoin de le lui apprendre ? Est-ce que, comme il a voulu que Paul fût toujours une victime des Juifs, et que l'autorité romaine, au contraire, se montrât clémente envers lui dans la mesure du possible, Luc a reculé devant le démenti que lui avaient donné les événements ? A-t-il préféré, par prudence, ne pas rapporter le premier exemple d'une répression organisée non plus par le sanhédrin, mais par l'autorité impériale ? Espérait-il que cette sévérité resterait unique, et qu'elle apparaîtrait comme un effet du hasard qui avait placé sur le trône un fou scélérat ? Ne peut-on même pas aller jusqu'à dire qu'il ne pouvait pas raconter la mort de Paul et de Pierre sans contredire tout son livre, qui tend à revendiquer pour le christianisme, au titre même où le judaïsme la possédait, la qualité de *religion licite* (*religio licita*) ? Il

suffit d'indiquer ces hypothèses (1) et les nuances diverses d'un état d'esprit possible, qui, à tout prendre, fut celui de Paul.

Nous sommes d'ailleurs incapables d'affirmer sûrement que les *Actes* ont été composés à Rome, bien que, Luc y ayant accompagné Paul, ce soit chose assez vraisemblable. L'ignorance où nous sommes sur le destin ultérieur de Paul, l'incertitude qui règne sur la valeur du témoignage des *Épîtres pastorales*, obligent à rester dans le doute. Quant à la date, tout ce qu'on est autorisé à supposer, c'est qu'il a dû y avoir un intervalle d'une certaine durée entre la composition du premier livre à Théophile et celle du second. Non seulement il faut laisser à Luc le temps d'écrire ce second livre, mais encore il faut qu'un délai assez long soit intervenu, pour que la tradition sur l'Ascension qui corrige la fin de l'*Évangile* soit devenue prédominante. C'est donc au cours de la période flavienne, pendant les dix ou quinze premières années de cette période, qu'il paraît prudent de fixer la composition des *Actes*.

La double recension. — La critique textuelle du livre des *Actes* donne lieu à des observations qui ne permettent pas que nous en réservions entièrement l'examen jusqu'au moment où nous résumerons l'histoire du texte du Nouveau Testament. Déjà l'*Évangile* prête, nous l'avons vu, à des remarques du même genre, mais moins importantes.

Les variantes que présente la tradition sont, dans l'*Évangile* déjà et beaucoup plus encore dans les *Actes*, plus nombreuses et plus intéressantes que pour aucun autre écrit du Nouveau-Testament. On les trouve particulièrement dans le manuscrit, aujourd'hui conservé en Angleterre, qui, au XVIe siècle, appartint à Théodore de Bèze. Bèze en aperçut le caractère singulier, et son ma-

(1) Toutes conjectures, notons-le, qui sont en accord avec l'identification entre l'auteur et Luc plutôt qu'avec leur distinction.

nuscrit est aujourd'hui désigné sous le nom de *Codex Bezæ* ou par la lettre D. Les variantes ne consistent pas simplement en des nuances d'expression ; elles comprennent des additions, et la précision que celles-ci ont parfois (en particulier la précision topographique) semble leur conférer un certain crédit. Comment les expliquer ?

Elles ont paru tellement importantes à Blass, qu'il n'a pas cru qu'on pût se satisfaire des explications habituelles en pareil cas. Elles lui ont suggéré l'hypothèse d'une double recension de l'*Évangile* et des *Actes* dues à l'auteur lui-même. Luc aurait, selon Blass, composé l'*Évangile* à Antioche, et en aurait donné une seconde édition à Rome ; inversement, il aurait composé les *Actes* à Rome, pour les reviser et les rééditer à Antioche.

Cette théorie, qui séduit au premier abord, à cause du nombre des variantes, de leur importance relative, des compléments ou éclaircissements qu'elles apportent au texte reçu, prête cependant, quand on l'examine de plus près, à de sérieuses objections. Les leçons les plus dignes d'intérêt semblent tendancieuses ; elles peuvent avoir pour objet de remédier à certains inconvénients du texte primitif, de parer à certains malentendus, d'éliminer certaines difficultés. L'exemple le plus frappant est celui des deux versions du décret apostolique. Le texte de D et des témoins qui lui sont apparentés transforme ce décret, où il ne devait être question que d'observances rituelles, en un code de morale ; il supprime *les viandes étouffées* et ajoute la maxime : *Ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'on vous fît.* La conférence de Jérusalem n'a plus de sens, si l'on interprète ainsi le décret.

Un exemple aussi décisif pourrait suffire, si l'on était certain que toutes les variantes eussent la même origine. Mais on ne peut l'affirmer sans témérité. Nous renvoyons le lecteur à l'examen très complet et très pénétrant qu'en

a fait M. Loisy. Il verra qu'il faut les étudier une par une, mais qu'en fin de compte la théorie de Blass se révèle, à l'expérience, beaucoup moins solide qu'on ne l'imagine d'abord.

CHAPITRE II

LES ACTES APOCRYPHES

Bibliographie. — Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, tome II, 1703. — Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, 1851. — Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891-1903 ; et Bonnet, *Supplementa codicis apocryphi, ibid.*, 1883-95. — Hennecke, *Die Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904 (récemment réédité). — R.-A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunschwig, 1883-90. — Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, tome II. — Harnack, *Geschichte*, etc., I et II. — Von Dobschütz, *Der Roman in der altchristlichen Literatur* (*Deutsche Rundschau*, 1902). — Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, 1906.

Nous avons déjà dit que, dans la littérature apocryphe, il n'y a pas eu de variété plus féconde que les *Actes des Apôtres*. On en voit assez facilement les raisons. Les *Actes* de Luc sont le seul livre canonique qui raconte les premiers épisodes de la prédication chrétienne ; or ils sont fort incomplets ; car ils ne mettent guère en relief que Pierre et Paul, abandonnent très vite le premier, et, quoiqu'ils mènent le second jusqu'à Rome, se taisent sur la conclusion de son procès et sur son martyre. Une abondante matière s'offrait donc à ses successeurs. Il est vrai que ceux-ci n'ont plus disposé d'à peu près aucune tradition complémentaire. Mais l'imagination y a suppléé. Les Actes apocryphes se sont multipliés, tantôt gardant principalement le ton édifiant, tantôt foisonnant en inventions singulières, surtout ceux dont les auteurs prétendirent raconter l'évangélisation de ces

pays d'Orient, sur lesquels, depuis les conquêtes d'Alexandre, les historiens grecs avaient débité tant de fables. Par l'exotisme, par le merveilleux, par le rôle qu'y jouent aussi les femmes, par certains procédés de composition et d'exposition parfois, les *Actes apocryphes* ne sont pas sans avoir une relation avec le roman profane, dont la floraison, dans le monde grec, est contemporaine de l'expansion du christianisme. Si leur valeur religieuse est médiocre et leur valeur historique à peu près nulle, l'intérêt qu'ils présentent pour l'historien de la littérature est ainsi assez vif. La vogue qu'ils ont obtenue s'explique surtout par la satisfaction qu'ils apportaient à la curiosité des lecteurs ; ils ont pris, en quelque mesure, la place de cette littérature d'imagination dont l'esprit du christianisme primitif excluait le développement normal (1). Ils ont cependant servi aussi à la propagande hérétique, surtout au IIIe et au IVe siècles, et de là est venue la défaveur où ils sont tombés ; ceux d'entre eux qui étaient justement suspects ont entraîné dans leur sort des œuvres plus anciennes, assez innocentes, mais que l'autorité ecclésiastique avait peu d'intérêt à défendre, parce qu'elles avaient peu de substance utile et n'évitaient pas toujours une certaine puérilité.

Nous ne parlerons pour le moment que des *Actes* les plus anciens. Ceux-là même ne remontent pas plus haut que le milieu ou la fin du IIe siècle, et, si nous suivions un ordre strictement chronologique, nous ne devrions en parler que dans le volume suivant. Mais ils ont trop de relations avec les *Actes canoniques* pour que nous ne procédions pas ici comme nous l'avons fait à propos des *Évangiles* et des autres genres littéraires représentés dans le *Nouveau Testament*.

(1) Il n'est donc pas étonnant que les romanciers modernes qui ont voulu peindre les premiers temps du christianisme aient souvent pris leur point de départ dans certaines données des *Actes apocryphes* (par exemple Sienkiewicz).

I. — Les Actes de Paul

Bibliographie. — Outre les ouvrages généraux signalés en tête du chapitre, cf. C. Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig, 1904 ; 2e éd. 1905. — L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913. — Ramsay, *The Church in the Roman empire*, 2e éd., Londres, 1893. — Harnack, *Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli* (*T. U.*, XIX, 3).

On possédait depuis longtemps des *Actes de Paul et de Thécla*, en grec et en latin (1), et une *correspondance de Paul avec les Corinthiens*, qui s'est introduite dans la traduction syriaque du Nouveau Testament ; un *martyre de Paul* a été publié par Lipsius, en grec et en latin, et s'est conservé également traduit en beaucoup d'autres langues. La découverte, faite par C. Schmidt en 1904, d'une traduction copte, malheureusement très mutilée, des *Actes de Paul*, a montré que ces divers morceaux, ainsi que Zahn (2) l'avait supposé pour la correspondance avec les Corinthiens, étaient, en réalité, des fragments détachés des *Actes*, sur l'origine desquels nous sommes un peu mieux renseignés que sur celle des autres apocryphes de la même catégorie.

Tertullien, en effet, dans son traité sur *le Baptême* (I, 7), venant à discuter le droit des femmes à enseigner et à baptiser, dit que ceux qui le leur reconnaissent s'appuient sur des écrits faussement attribués à saint Paul et invoquent l'exemple de Thécla ; or ils ignorent, continue-t-il, qu'en Asie, le prêtre qui a composé ledit ouvrage a été déposé pour avoir reconnu en être l'auteur ; il avait allégué pour sa défense « qu'il l'avait composé par amour pour Paul ». D'autre part, la stichomé-

(1) Publiés pour la première fois par Grabe, dans son *Spicilegium*, Oxford, 1698, d'après un ms. du XIIe siècle.

(2) *Geschichte des Kanons des N. T.*, II, 2, 878.

trie de Nicéphore attribue aux *Actes* de Paul 3.600 stiques, et celle du manuscrit de Clermont, 3.560. Après la publication de Carl Schmidt (1), nous en possédons environ le quart. Un livre ainsi mentionné par Tertullien, cité par Origène, et sans doute aussi par Hippolyte (2), peut dater de la fin du IIe siècle (180 environ). Si son caractère apocryphe avait été vite reconnu, il n'avait pas été incriminé, au point de vue de la doctrine, autrement que sur des points en somme secondaires.

La partie la plus originale des *Actes* de Paul est celle qui raconte l'histoire de Thécla, et qui, détachée de l'ensemble, a joui d'une popularité particulière. La scène en est, au début au moins, dans cette région de la Lycaonie, où Paul, au témoignage des *Actes canoniques*, avait trouvé ses premiers et ses plus chers fidèles. Forcé de fuir Antioche, Paul se rend à Iconium, où il est accueilli par Onésiphore, et où sa prédication remplit d'enthousiasme la belle Thécla, fille d'une voisine de celui-ci. Thécla est fiancée à Thamyris, qui soulève ses concitoyens contre ce prédicateur de chasteté (3). Paul est flagellé et chassé. Thécla, condamnée à périr sur le bûcher, est sauvée par un miracle, s'enfuit, et rejoint Paul. A Antioche (4), un des premiers de la ville, Alexandre, s'éprend d'elle ; elle le repousse ; elle est condamnée de nouveau, et cette fois à être livrée aux bêtes dans les jeux que donne Alexandre. C'est l'occasion pour l'auteur de décrire quelques-unes de ces scènes d'amphithéâtre dont le roman ou l'art moderne n'ont pas cessé de tirer parti. Les miracles se renouvellent ; une lionne lèche les

(1) On possède aussi un fragment sur papyrus : *Oxyrhynchus Papyri*, I, 9

(2) Origène, *Comm. sur Jean*, 20, 12 ; *De principiis*, I, 2, 3 ; Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, III, 29, 4.

(3) Il y est aidé par deux compagnons infidèles de Paul, Démas et Hermogène, qui jouent dans le roman le rôle de traîtres.

(4) Antioche semble être, au début du récit, Antioche de Pisidie ; mais la seconde condamnation de Thécla est certainement censée avoir lieu dans la grande Antioche syrienne.

pieds de Thécla (1). La martyre, que Paul n'a pas voulu baptiser encore, se jette dans une grande piscine pour ne pas mourir sans le baptême. Finalement elle est sauvée, grâce à la protection de la reine Tryphène, et se rend à Iconium, puis à Séleucie, où elle prêche la foi ; enfin à Myra, où Paul, qu'elle a de nouveau rejoint, guérit l'hydropique Hermocrate. Le texte copte retrouvé par Schmidt s'interrompt à cet endroit.

Non seulement cet épisode semble avoir été le plus intéressant du livre, si l'on considère celui-ci comme un roman pieux, mais il présente quelques caractères qui ont fait penser à certains que sous ces inventions romanesques pouvaient se cacher quelques réalités historiques. La connaissance de la région lycaonienne et pisidienne que l'auteur paraît posséder ne saurait surprendre de la part d'un prêtre d'Asie, et n'apporte, par conséquent, aucun appui solide à cette opinion. Faut-il voir une tradition authentique dans le portrait de saint Paul au début de l'épisode : « Onésiphore vit venir Paul, un homme de petite stature, à la tête chauve, aux jambes torses, aux sourcils épais, au nez un peu proéminent, plein d'affabilité ; il semblait d'abord n'être qu'un homme, puis il prenait le visage d'un ange. » ? Ce n'est pas bien sûr non plus ; car c'est un des procédés familiers au roman grec que de donner un signalement exact de ses héros. Le culte de Thécla et la popularité de sa légende peuvent incliner davantage à penser que Paul a vraiment converti une jeune fille de ce nom ; c'est une possibilité, qui reste cependant très incertaine.

L'épisode de Thécla montre aussi mieux qu'aucune autre partie des *Actes* les tendances de l'auteur. C'est un catholique, qui ne se fait guère remarquer que par son goût pour la virginité. Paul, à son arrivée à Iconium,

(1) La lionne chasse aussi un ours qui menace la martyre. Par contre, on ne trouve pas dans le récit le baptême du lion, dont parle saint Jérôme (*De viris ill.* 7), qui probablement a fait une confusion.

prêche « la résurrection et la continence », qui sont mises ainsi sur le même plan. Le morceau sur Paul exposé aux bêtes à Éphèse, cité par Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.*, II, 25), n'est guère qu'une réplique du martyre de Thécla. Nous avons déjà parlé de la prétendue *III*e *Épître aux Corinthiens*. Le *Martyre*, publié par Lipsius, d'après un manuscrit de Patmos et un manuscrit de l'Athos, a un tour franchement légendaire. Paul a retrouvé à Rome Luc, venu de Gaule, et Tite venu de Dalmatie ; il y fait de nombreuses conversions, parmi lesquelles celle d'un écuyer de Néron, Patrocle (1), qui en amène elle-même d'autres à la cour de l'empereur. Paul est arrêté, et la plupart de ses fidèles sont exécutés, malgré les protestations des Romains. Il comparaît devant Néron ; il est décapité, et de la blessure du lait jaillit sur les vêtements des soldats. A la neuvième heure, il apparaît à l'empereur, en présence de plusieurs philosophes et du centurion. Néron fait alors mettre en liberté Patrocle et les courtisans emprisonnés avec lui. Le préfet Longus et le centurion Cestus, venus au rendez-vous que Paul leur a donné à son tombeau, y voient l'Apôtre priant entre deux hommes, et se font baptiser par Tite et Luc (2).

(1) Patrocle l'écoute du haut d'une fenêtre ; il tombe, il meurt, et il est ressuscité par Paul. L'imagination de l'auteur est assez pauvre ; la scène ressemble, au début, à celle de la conversion de Thécla, et s'inspire ensuite du chapitre XX des *Actes canoniques* (épisode d'Eutychos).

(2) Outre la bibliographie indiquée en tête du chapitre, voir, sur la possibilité que le texte copte soit une compilation derrière laquelle on pourrait rechercher une forme plus ancienne du récit, les articles de P. Corssen, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1903, 1905 ; et Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, p. 337. — Sur la langue des *Actes de Paul*, P. Rostalski, *Die Sprache der griechichen Paulusakten mit Berücksichtigung ihrer lateinischen Uebersetzungen*, Myslowitz, 1913.

II. — Actes de Pierre

Bibliographie. — Outre les *Acta Apostolorum apocrypha* de Lipsius, et l'ouvrage de Hennecke, déjà indiqués, voir : L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922 ; — Flamion, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1908, 1909, 1910, 1911 ; — James, *Apocrypha anecdota*, II, Cambridge, 1897 (dans la Collection des *Texts and Studies*, V, 1) ; — C. Schmidt, *Die alten Petrusakten* (*T. U.*, XXIV, 1).

Les *Actes de Pierre* sont, avec ceux de Paul, les plus importants parmi les *Actes apocryphes*, et nous les étudierons ici, bien qu'il soit plus difficile d'en déterminer la date. Nous ne les possédons pas plus dans leur intégrité que les premiers. Il n'est pas sûr qu'un fragment copte, d'ailleurs fort curieux, qu'a publié Carl Schmidt, doive être considéré comme en ayant fait partie ; ce fragment est relatif à une fille de Pierre, frappée de paralysie, que Pierre guérit momentanément, pour prouver la puissance de Dieu, mais qu'il fait rentrer ensuite dans son état, parce que « quand elle naquit, Pierre a eu une vision, où le Seigneur lui a dit : « Pierre, il est né aujourd'hui pour toi un grand péril ; cette fille risque de porter dommage à bien des âmes, si son corps reste sain. »

Deux autres morceaux proviennent, au contraire, sans conteste des πράξεις Πέτρου ; ce sont les *Actes dits de Verceil* (*Actus Vercellences*), conservés en latin dans un manuscrit du VIIe siècle, et le *Martyre de Pierre*, conservé en grec par les mêmes manuscrits (*Codex Patmius*, et *Codex Athous*) auxquels nous devons le *Martyre de Paul*. Les *Actes de Verceil* racontent d'abord comment Paul part de Rome pour l'Espagne ; comment Simon le Magicien y arrive et y fait de nombreuses dupes, dont le sénateur Marcellus; comment Pierre vient l'y rejoindre, et interrompt le cours de ses succès. Le *Martyre* raconte le dernier triomphe de l'Apôtre sur son rival ; le jour où

Simon tente d'éblouir les Romains en volant au-dessus de la *Via Sacra*, la prière de Pierre arrête son élan; le Magicien tombe et se brise la jambe en trois endroits. Pierre reprend alors ses prédications; il convertit à la continence les concubines du préfet Agrippa et la femme d'Albinus. Les colères qu'il provoque ainsi sont l'origine de son arrestation et de son martyre.

Le merveilleux le plus puéril abonde dans les *Actes de Verceil* : c'est l'histoire du chien à qui Pierre donne la voix, pour qu'il aille parler à Simon, et qui revient mourir aux pieds de l'Apôtre. C'est celle du démon qui, en sortant du corps d'un jeune homme exorcisé par Pierre, renverse; dans la maison du sénateur Marcellus, une statue de César ; c'est celle de l'enfant de sept mois qui apostrophe Simon ; c'est surtout le conte ridicule du hareng saur, que Pierre fait revivre et nager dans un bassin. Les prédications de Pierre sont souvent aussi bien verbeuses. Plus intéressantes sont ses prières, qui ont parfois un assez bel élan, mais qui parfois aussi frisent le gnosticisme, sans prendre cependant nettement un tour hérétique. Le seul trait vraiment touchant est dans le *Martyre* : c'est la célèbre rencontre du Christ et de Pierre, que les fidèles ont décidé, d'ailleurs avec peine, à fuir le péril, la question de l'Apôtre : *Quo vadis* ? et la reponse du Christ : *Iterum crucifigi*. Il est difficile de dire si l'auteur a le premier rapporté cette belle histoire, ou n'a fait que recueillir une tradition antérieure à lui.

L'origine des *Actes de Pierre* est mystérieuse comme leur date. On s'est demandé si l'hospice des Bithyniens, dont il est question au chapitre VII, ne doit pas nous orienter vers l'Asie ; si l'Albinus et le Marcellus dont il est question ne doivent pas être identifiés — malgré l'anachronisme — avec D. Clodius Septimius Albinus, gouverneur de Bithynie en 175, et Granius Marcellus, qui avait exercé les mêmes fonctions en 155. De toutes façons, les *Actes de Pierre* ne sauraient être plus anciens que ceux de Paul ; il est vraisemblable, au contraire, qu'ils

sont plus récents, et ils ne remontent peut-être pas plus haut que les premières années du IIIe siècle.

Les autres *Actes apocryphes*, au moins sous la forme où nous les avons, sont encore plus récents ; nous en renvoyons l'examen au volume qui sera consacré à la littérature des IIe et IIIe siècles.

LIVRE IV

LA LITTÉRATURE APOCALYPTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DU GENRE

Bibliographie. — La littérature sur l'Apocalypse est tellement considérable qu'on ne peut ici qu'indiquer le moyen de s'en faire une idée et citer quelques-uns des travaux les plus récents, les plus significatifs des principales tendances. On trouvera une bibliographie très complète dans le livre du Père Allo, professeur à l'Université de Fribourg. Mentionnons particulièrement, au point de vue catholique, les commentaires de : Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication* (1689) ; — Calmes, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique* (1907) ; — Allo, *Saint Jean et l'Apocalypse* (1921) ; — au point de vue purement critique : Reuss, *L'Apocalypse* (1878) ; — Renan, *L'Antéchrist* (1871) ; — Holtzmann, revu par Bauer, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, iv, ii : *Briefe und Offenbarung des Johannes* (1908) ; — A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (1923) ; — Charles, *The revelation of Saint John* (1920) ; — et, parmi les tenants de la thèse selon laquelle l'Apocalypse serait une compilation ou un remaniement d'écrits antérieurs : Vœlter, *Die Entstehung der Apokalypse* (1882) ; *Das Problem der Apokalypse* (1893) ; *Die Offenbarung Johannis* (1904) ; — Vischer, *Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung* (1886). — Spitta, *Die Offenbarung des Johannes* (1889) ; — A. Sabatier, *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse* (1886). — Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1896 (plusieurs rééditions). — Parmi ceux qui ont travaillé à éclaircir l'origine des symboles et des images apocalyptiques : Gunkel, *Schœpfung und Chaos* (1895) ; *Zum religiœsen Verstændniss des N. T.* (1903) ; —

Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905); — Boll, *Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (1914).

Le mot Apocalypse (ἀποκάλυψις) signifie en grec *révélation*, et la *révélation* qu'il désigne, dans le genre littéraire qui a tiré de lui son nom, s'opère par le moyen d'une *vision*. La parole y joue bien un rôle ; les Anges, le Christ, Dieu lui-même font entendre leur voix, et donnent au voyant des instructions ou des explications. Mais la caractéristique du genre est que celui-ci voit se dérouler devant lui, sous une forme symbolique, les événements à venir. La *vision* apparaît, dans l'*Ancien Testament*, chez les prophètes les plus récents, notamment chez Ézéchiel et chez Zacharie, qui lui ont donné déjà certains caractères qu'on retrouvera dans la littérature *apocalyptique* proprement dite ; cette littérature, toutefois, ne s'est développée que dans les derniers temps de la nationalité juive. C'est aux heures les plus dures vécues par Israël, à l'époque des Macchabées, qu'elle commence à apparaître ; elle se développe de la fin du IIe siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au commencement du IIe siècle après cette ère ; les chrétiens l'empruntent aux Juifs et l'imitent, et c'est un chrétien qui produira, parmi toutes les œuvres qui s'y rattachent, la plus complète et la plus significative, celle qui est restée le modèle du genre.

Le genre est essentiellement d'inspiration juive. Dans la tourmente que suscitent les persécutions d'Antiochos Épiphane, les Juifs fidèles n'ont plus d'autre espoir que dans la vengeance divine ; mais ils gardent tenacement cet espoir. Ils appellent de toute leur âme, de toute leur foi, le jugement de Dieu, la revanche que ce jugement leur donnera sur leurs ennemis. *Apocalypse*, c'est donc en fait, non seulement *vision prophétique*, mais surtout *vision eschatologique*, *vision des derniers jours*. Persécutés aussi, de bonne heure, les chrétiens éprouveront le même sentiment ; ils ont, au début, fait tout leur possible pour

vivre en bons termes avec l'autorité romaine ; certains traits des Évangiles, des Épîtres de Paul, des Épîtres catholiques, et tout le livre des Actes en témoignent. Mais ils n'ont pu échapper à la folie de Néron ; la persécution de l'an 64 a troublé cruellement les communautés naissantes, enflammé les imaginations, rendu plus pressante la croyance à l'approche du dernier jour ; l'esprit échauffé des prophètes chrétiens a *vu*, d'avance, jusqu'en ses détails, la réalisation de la catastrophe pressentie, impatiemment attendue, et ce que ces prophètes ont vu en esprit, ils l'ont raconté, ils l'ont mis par écrit.

Ils l'ont mis par écrit, et bien qu'il soit tout à fait conforme aux vraisemblances, conforme à ce que nous savons, notamment par saint Paul, de l'état d'esprit des églises primitives, de penser d'abord qu'ils ont été de véritables *visionnaires*, quand, sortis de la crise pendant laquelle ils avaient *vu*, ils ont voulu noter leurs visions, quand ils ont pris la plume à la main, ils sont devenus des *écrivains* ; ils se sont pliés aux lois d'un *genre*, d'un genre très particulier, très déconcertant, dans l'antiquité déjà, pour les esprits de formation hellénique et latine, plus déconcertant encore pour les modernes, mais qui n'en était pas moins un *genre littéraire*, avec sa tradition et ses procédés. Ils ont suivi cette tradition ; ils ont usé de ces procédés.

Les procédés de la littérature apocalyptique sont, autant qu'il est possible, à l'opposé de ceux qu'ont employés les deux littératures classiques. Ils ont un effet extrêmement puissant sur notre imagination, qu'ils secouent, qu'ils ébranlent avec d'autant plus de force qu'ils la surprennent. Ils l'intéressent, malgré elle, en lui faisant violence. Les voyants se complaisent en des personnifications, des symboles, des simplifications qui nous intriguent, nous retiennent par ce qu'ils ont ou paraissent avoir d'abord de nouveauté ; ils nous rebutent par le désordre qui règne dans l'ensemble de leur composition, par le dédain de la vraisemblance, par les lignes heur-

tées et les couleurs brutales des tableaux qu'ils nous présentent en un kaléidoscope agité. Aussi le genre n'a-t-il pas eu la vie très longue, du moins dans la littérature chrétienne. Seule, l'*Apocalypse* de Jean le représente dans le Nouveau-Testament ; et, là même, elle fait figure de bloc erratique. C'est surtout dans les périodes de crise, pareilles à celle qui l'a vu naître, qu'on revient à elle. En temps normal, malgré ses beautés, son action s'interrompt ; celle des Évangiles ou des Épîtres ne cesse jamais.

Il faut pourtant distinguer entre les différentes œuvres qu'a produites la Littérature apocalyptique. Toutes ne sont point exactement pareilles, ni toutes celles qui ont précédé l'*Apocalypse* de Jean, ni celles qui sont à peu près contemporaines. Pour que nous puissions plus tard apprécier l'originalité de la vision de Jean, il faut indiquer quelques-unes de ces différences.

Le plus ancien monument de la littérature apocalyptique est le *livre de Daniel* (1). Il inaugure en même temps la littérature *pseudépigraphe* ; or les Apocalypses sont, en règle générale, des pseudépigraphes : leurs auteurs réels et récents les ont attribuées à des personnages du plus lointain passé. Tout le monde est d'accord que le *livre de Daniel* est de l'époque d'Antiochos Épiphane (165 environ), et il est censé de Daniel, contemporain de Nabuchodonosor. On peut y distinguer deux parties, dont la première (I-VI) est narrative ; c'est une narration à tendance édifiante : éducation de Daniel et de ses trois compagnons à la cour de Babylone, et leur fidélité à la loi juive (I) ; songe de Nabuchodonosor, que seul Daniel est capable à la fois de deviner et d'interpréter (II) ; érection par le souverain de sa statue, avec ordre de l'adorer ; refus des trois compagnons de Daniel, suivi du miracle de la fournaise (III) ; édit de Nabucho-

(1) Voir sur toute cette littérature le livre déjà indiqué de SCHÜRER et KAUTSCH, *Apokryphen des Alten Testaments*. Voir aussi le *Messianisme* du Père LAGRANGE et l'*Introduction* d'ALLO.

donosor racontant son châtiment (IV) ; festin de Balthasar (V) ; Daniel jeté dans la fosse aux lions par Darius ; édit de Darius reconnaissant sa folie, après le salut miraculeux de Daniel (VI). Sous la figure des trois princes, Nabuchodonosor, Balthasar, Darius, c'est déjà Antiochos Épiphane qui est visé et comme symbolisé. La seconde partie (VII-XII) est celle qui, composée de visions prophétiques, inaugure le genre apocalyptique. L'histoire du monde jusqu'à Antiochos y est condensée, très sommairement pour les temps anciens ; quatre bêtes représentent quatre empires successifs, et ce symbolisme servira désormais de modèle préféré à la plupart des Voyants.

Parmi les livres analogues que Jean a pu connaître, il faut citer encore le livre des *Jubilés* et les *Testaments des douze Patriarches* ; le livre d'*Hénoch* ; les *Psaumes de Salomon* ; l'*Assomption de Moïse*. Le livre des *Jubilés*, conservé en éthiopien, les *Testaments*, dont nous avons un texte grec et qui ont été plus tard adaptés et interpolés par les chrétiens, n'ont que certains points de contact avec le genre apocalyptique ; ils sont de date incertaine, mais probablement antérieurs à notre ère. Le livre d'*Hénoch* est, après celui de *Daniel*, le plus important par l'influence qu'il a exercée ; sans être non plus, uniquement, une Apocalypse, il a beaucoup plus de rapports avec le genre, et a fourni à ses représentants des procédés et des matériaux nombreux, particulièrement dans la partie que l'on appelle les *Paraboles*. Lui aussi a reçu plus tard des additions chrétiennes. L'*Assomption de Moïse*, dont nous possédons un fragment en latin, a la forme d'une prédiction faite par Moïse à Josué, au moment où il sent approcher la mort. Elle semble dater de la première moitié du Ier siècle de notre ère. Les *Psaumes de Salomon*, qui sont antérieurs et datent de l'époque de Pompée, ne sont pas une apocalypse, mais ont parfois le ton apocalyptique. A ces divers écrits on peut joindre la plus grande partie du *IIIe livre* des *Oracles sibyllins*, qui est de la fin du IIe siècle avant notre ère. Il y a des relations

très étroites entre la poésie sibylline et la littérature des *Apocalypses*.

On peut considérer comme à peu près contemporain de l'*Apocalypse de Jean* le *IV*e *livre d'Esdras*, la plus intéressante de beaucoup des Apocalypses juives postérieures au commencement de notre ère, et qui a subi aussi des retouches chrétiennes. D'autres écrits qu'on pourrait mentionner sont de date plus incertaine ou apportent moins d'éléments utiles à l'intelligence de l'*Apocalypse* de Jean.

CHAPITRE II

ANALYSE DE L'APOCALYPSE DE JEAN

Si l'on veut être en état de comprendre les problèmes que pose l'interprétation de ce livre, il importe, plus que pour tout autre écrit du Nouveau-Testament, d'en donner d'abord une analyse précise.

Au début, ce titre : *Révélation de Jean*, suivi d'une suscription qu'il convient de citer en entier : « Révélation de Jésus-Christ, que Dieu lui (1) a donnée, pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent arriver instamment, et qu'il a signifiée en l'envoyant par son ange à son serviteur Jean, qui a rendu témoignage de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus-Christ, tout ce qu'il a vu (2). Heureux celui qui lit (3) et ceux qui entendent les paroles de la prophétie et qui observent ce qui s'y trouve écrit. Car le temps est proche. »

Le livre qui suit se présente d'abord sous forme épistolaire : sept lettres adressées aux *sept églises de l'Asie* (4), précédées d'une introduction générale. S'adressant à

(1) A Jean.

(2) C'est-à-dire qui a rendu témoignage (en racontant) tout ce qu'il a vu.

(3) A haute voix, à l'Église.

(4) L'Asie proprement dite (la province romaine de ce nom) comptait sans doute d'autres églises ; pourquoi celles-ci de préférence ? Ce sont, en tout cas, évidemment celles sur lesquelles l'auteur se croit le droit d'exercer une autorité personnelle. Elles se rangent d'abord, du Sud au Nord en allant à Pergame, sur la côte ou non loin de la côte, puis, du Nord-ouest au Sud-est, avec Thyatires, Sardes, Philadelphie, Laodicée, le long de la route la plus fréquentée de l'intérieur.

toutes les sept, au nom du Seigneur, au nom des sept Esprits qui sont devant son trône, et au nom de Jésus-Christ, Jean, leur « frère et co-participant dans l'épreuve et la royauté et la patience en Jésus », leur apprend qu'il est allé à Patmos « à cause de la parole et du témoignage de Jésus » (1). Il a eu une inspiration de l'esprit « le jour du Seigneur » (2) ; une voix « parlant derrière lui comme une trompette » lui a prescrit d'écrire (ce qui lui sera dit) et de l'adresser aux sept églises d'Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatires, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Quand Jean, ainsi interpellé par la voix, se retourne, il aperçoit, entre sept chandeliers d'or, un personnage semblable « à un fils d'homme, revêtu d'une longue robe, portant à la hauteur des mamelles une ceinture d'or », la tête et les cheveux blancs, les yeux ardents comme du feu, les pieds pareils à un métal (3) dans la fournaise, la voix forte comme le bruit d'une masse d'eaux ; il tient sept astres dans la main droite, et une épée à deux tranchants sort de sa bouche ; tout son être resplendit comme le soleil en sa puissance. Ce personnage, qui a comme l'aspect d'un grand-prêtre juif idéalisé, est le Christ ; « le premier et le dernier, le créateur qui est mort et qui maintenant revit pour les siècles des siècles, qui tient les clefs de la mort et de l'Hadès ». Il ordonne à Jean d'écrire « ce qu'il a vu, ce qui est, et ce qui doit arriver après cela ». Pour ne pas trop dérouter le lecteur au début, après s'être défini lui-même, le Fils de l'homme explique ce que sont les sept astres qu'il a dans la main et ce que sont les sept chandeliers : les sept astres sont les anges (4) des sept églises, et les chandeliers ces églises elles-mêmes.

(1) Allusion malheureusement obscure ; est-ce un exil, comme le veut la tradition ? est-ce une mission ?

(2) Le dimanche ; l'expression est unique dans le Nouveau-Testament.

(3) On ignore quel est le métal que Jean appelle *chalcolibanos*.

(4) Ce qu'il faut entendre à la lettre, et non pas en interprétant : les évêques.

Il dicte ensuite sept lettres. Chacune d'elles loue et critique : les Éphésiens (1) sont loués de ne pas se laisser tromper par les faux apôtres et de haïr les œuvres des Nicolaïtes (2), blâmés du relâchement de leur charité ; les Smyrniotes loués de rejeter le blasphème de ceux qui se disent Juifs (3) sans l'être et ne sont que synagogue de Satan, exhortés à tenir ferme dans une persécution de dix jours qui les menace ; ceux de Pergame, « où est le trône de Satan » et où un fidèle, Antipas, a subi le martyre, blâmés de suivre la doctrine de Balaam ou celle des Nicolaïtes, de manger des viandes de sacrifice et de commettre des fautes contre la pureté ; ceux de Thyatires tolèrent une fausse prophétesse, une Jézabel, qui sera durement châtiée, mais il en est parmi eux qui ignorent « les profondeurs de Satan » ; l'église de Sardes qui est morte, quoiqu'on la dise vivante, est invitée au repentir et à la vigilance ; elle contient cependant quelques élus ; l'église de Philadelphie est la plus félicitée ; le Christ courbera devant elle la synagogue de Satan, ceux qui se disent Juifs sans l'être ; l'église de Laodicée sera vomie, parce qu'elle est tiède. Chaque lettre est adressée à l'ange de l'Église (4) ; le Christ s'y présente dans la formule d'introduction avec un de ses attributs, chaque fois différent ; il adresse à ceux de ses fidèles qui seront *vainqueurs* (5) une promesse chaque fois nouvelle : à ceux d'Éphèse, l'arbre de vie ; à ceux de Smyrne, la libération de la seconde mort ; à ceux de

(1) Je laisse de côté, pour chaque lettre, les généralités et ne relève que les traits particuliers.

(2) *Juifs* paraît ici à peu près synonyme de *chrétiens*. Il est difficile de dire ce que sont les *Nicolaïtes*, les sectateurs de *Balaam* (nom pris en tout cas symboliquement), ceux de la prophétesse Jézabel. Il semble qu'il soit question plutôt encore de fautes de conduite ou de la condamnation de certaines pratiques que d'erreurs doctrinales.

(3) C'est ce qui a fait croire parfois que l'ange était l'évêque.

(4) *Vainqueurs*, c'est-à-dire qui auront gardé éclatante leur foi et mérité la vie éternelle.

(5) Il y aurait beaucoup à dire sur chacun de ces dons.

Pergame, la manne cachée, un caillou blanc, et un nom nouveau inscrit sur le caillou ; à ceux de Thyatires, l'étoile du matin ; à ceux de Sardes, un vêtement blanc et le maintien de leur nom sur le livre de la vie ; à ceux de Philadelphie, de devenir une des colonnes du temple de Dieu qui portera gravé le nom de Dieu et celui de David, celui de la nouvelle Jérusalem, et son propre nom nouveau, à lui, le Christ ; à ceux de Laodicée, de s'asseoir sur son trône avec lui, comme il s'est assis, après sa victoire, sur le trône de son père (II-III)).

La vision prend un nouveau tour ; une porte s'ouvre dans le ciel ; la voix qui avait parlé d'abord se fait entendre de nouveau, et invite le voyant à monter pour qu'on lui montre « ce qui doit arriver après cela » (1). Un trône est au ciel ; *quelqu'un* (2) y est assis, qui est pareil au jaspe et à la sardoine ; un arc-en-ciel d'émeraude nimbe son trône. Autour du trône sont vingt-quatre vieillards, assis, vêtus de blanc. Du trône sortent tonnerres et foudres. Sept lampes sont allumées devant le trône, qui sont les sept esprits de Dieu. Devant le trône est aussi une mer de cristal. « Au milieu et autour du trône quatre animaux couverts d'yeux ; l'un ressemble à un lion, l'autre à un veau, l'autre à un homme, le quatrième à un aigle ; munis chacun de six ailes, ils célèbrent nuit et jour le *Seigneur, le Dieu tout puissant, celui qui était, est et qui va venir.* Leur liturgie est accompagnée de celle des vingt-quatre vieillards, qui, à mesure que retentit l'hommage des quatre animaux, se prosternent devant le trône et adorent l'Éternel (IV).

A la droite du personnage assis sur le trône est un livre, le livre aux sept sceaux (3). Un ange *fort* proclame :

(1) Le verset 19 du chapitre I disait : *ce qui est et ce qui doit arriver après cela.* Ce qui est dit de la vie des sept Églises représente ce qui est.

(2) Dieu ne doit pas être nommé ; le grec n'a même pas l'équivalent de *quelqu'un*, qu'il faut bien introduire dans la traduction française ; il n'y a que le participe.

(3) On a beaucoup discuté sur ce livre, dont il est dit qu'il est

« Qui sera digne de l'ouvrir et de briser les sceaux ? » Nul ne le peut ni au ciel, ni sur ni sous la terre. Le Voyant se désespère, mais un des vieillards le rassure et lui annonce que le *lion de Juda* a vaincu et ouvrira le livre. Un agneau, qui semble avoir été égorgé, un agneau à sept cornes et à sept yeux — qui sont les sept esprits que Dieu envoie sur toute la terre — apparaît, reçoit le livre de la main de Dieu, tandis que les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternent (1) et chantent un cantique nouveau, auquel se joignent d'innombrables myriades d'anges, ainsi que toutes les créatures (v).

Nous allons assister à l'ouverture des sceaux. Selon un procédé que l'auteur reprendra ailleurs, les sept ouvertures se décomposent en deux séries, l'une de quatre et l'autre de trois, et dans la seconde série, la dernière ouverture est artificiellement retardée. L'ouverture de chaque sceau n'amène pas une lecture d'une partie du livre — ce serait trop simple — mais la représentation animée, dans une scène symbolique, d'une partie de son contenu. A celle des quatre premiers correspond l'apparition de quatre cavaliers : le *Vainqueur* (2) sur son cheval blanc ; la *Guerre* sur son cheval rouge ; la *Famine*

écrit sur le *recto et le verso*. La description n'est pas fort claire, et surtout il est difficile de donner des sept sceaux une explication raisonnable ; ce n'est pas le seul cas, certes, où en dehors de leur valeur symbolique, les images du Voyant manquent de netteté.

(1) Ils tiennent en main des coupes d'or où sont les prières des saints, ce qui prouve que, même s'ils dérivent en dernière analyse d'une origine astronomique (ce qui n'est pas impossible, cf. DIODORE, II, 31), ils sont, pour Jean, comme un collège de prêtres célestes.

(2) On y a vu soit l'empire romain, soit même le Christ. Cette dernière interprétation, pour le premier terme d'une série de fléaux, est inadmissible. Il faut d'ailleurs garder au personnage sa généralité. C'est le *Conquérant* ; il ne fait pas double emploi avec la *Guerre*, dont l'initiative est attribuée aux peuples eux-mêmes ; d'ailleurs, sauf pour le troisième cavalier, il n'y a pas une délimitation strictement rigoureuse d'attributs. Il y a certains points de rapports entre les quatre premiers sceaux et Zacharie (I, 8, 10 ; VI, 1-8).

sur son cheval noir (1) ; la *Mort* sur son cheval jaune. C'est une scène d'un genre différent qu'amène la rupture du cinquième sceau : sous l'autel (2) apparaissent les âmes de ceux qui ont été égorgés pour la parole de Dieu. Ils réclament vengeance ; ils reçoivent une robe blanche et l'avis de prendre patience jusqu'au jour où leur nombre sera complété. L'ouverture du sixième sceau produit des phénomènes qui semblent présager les derniers jours : tremblement de terre, obscurcissement du soleil, lune devenue sanglante, chute des étoiles, pareilles à des figues, ciel qui se replie comme un livre, ébranlement de toutes les montagnes ; fuite des rois, des puissants et des humbles, dans les cavernes ; annonce formelle qu'est arrivé le grand jour de la colère de Dieu et de la colère de l'agneau (VI).

Mais ce sera la méthode constante de l'auteur, que d'arrêter provisoirement, au moment où l'on croit qu'elle va se réaliser, la catastrophe suprême, et d'en prolonger, d'en renouveler les prodromes. Nous en avons ici le premier exemple. Nous attendons l'ouverture du septième sceau. Auparavant nous avons une série d'épisodes : apparition des quatre anges qui se tiennent aux quatre points cardinaux pour y régler les vents ; apparition à l'orient d'un autre ange, porteur du sceau du Dieu vivant, et ordre donné par lui aux quatre premiers de contenir lesdits vents, jusqu'au moment où les *serviteurs de Dieu* auront reçu sa marque sur leur front.

(1) Le vin et l'huile sont exceptés ; la meilleure explication de cette exception, à première vue surprenante, a été certainement donnée par Boll p. 85. Les fléaux sont en relation avec des données d'*almanach* ; le signe de la *Balance* (et le 3e cavalier tient une balance) produit de mauvaises récoltes de céréales, sans être pernicieux pour la vigne ou l'olivier. Une des calamités qu'amène le signe du *Lion* se trouve assez singulièrement ajoutée à celles que produit le 4e cavalier (les ravages des bêtes fauves).

(2) L'autel apparaît brusquement, sans avoir été mentionné antérieurement. Ailleurs encore le Voyant procèdera ainsi. Il n'y a rien que de naturel à trouver un autel dans un ciel conçu comme celui de l'*Apocalypse*.

Le Voyant *entend* alors le nombre de ceux qui sont marqués : 144 milliers, pris également, par 12 milliers, dans chacune des tribus d'Israël. Après quoi, il *voit* une foule innombrable de toute *race* et de toute *langue*, devant le trône et devant l'agneau, avec des vêtements blancs et des palmes dans les mains. Après une nouvelle répétition de la liturgie céleste, un des vieillards explique à Jean que ce sont « ceux qui viennent de la grande tribulation et qui ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau » (VII) (1).

Allons-nous avoir l'ouverture du septième sceau ? Oui, mais elle sera loin d'amener encore la catastrophe. Un silence d'une demi-heure au ciel souligne cependant la gravité du moment. Un nouvel épisode du grand drame eschatologique se prépare. Sept anges apparaissent, auxquels, devant le trône de Dieu, sont remises sept trompettes. La série des sept sonneries de trompettes va succéder à celle des sept ouvertures de sceaux (2). Auparavant, en guise d'introduction, un autre ange, armé d'une pelle à charbons, fait brûler les prières des saints sur l'autel d'or, en face du trône ; puis, tandis que leur fumée monte devant Dieu, il remplit sa pelle de charbons ardents, qu'il jette sur la terre, où tonnerres et éclairs se mêlent aux tremblements du sol. Les sept anges se préparent alors à sonner.

Comme la série des sept ouvertures de sceaux, celle des sept sonneries se décomposera en deux. Les quatre

(1) On a naturellement beaucoup discuté sur le rapport de cette foule aux 144.000 ; il ne semble pas que le nom d'*Israël* — pas plus que celui de *Juif*, dans les sept lettres — doive être ici pris au propre ; cet Israël de Dieu est l'église chrétienne, et il est probable que la grande foule qui est mentionnée ensuite est identique aux 144.000. Jean sait bien leur nombre, mais *en fait* ne peut — ni lui ni personne — le vérifier en un clin d'œil. Il semble vraisemblable aussi que les 144.000, quoiqu'ils viennent de la grande tribulation — ne sont pas tous nécessairement des martyrs, et que leurs robes lavées dans le sang de l'agneau représentent non le *martyre*, mais le *baptême*.

(2) Il est à peine utile de faire remarquer l'importance qu'ont certains *nombres* consacrés pour le Voyant, avant tout le nombre *sept*.

premières sont liées étroitement ensemble : première sonnerie, grêle et feu, mêlés de sang ; un incendie du *tiers* de la terre, du *tiers* des arbres, de toute l'herbe ; seconde sonnerie : chute d'une montagne embrasée dans la mer, *tiers* de la mer changé en sang, mort du *tiers* des animaux marins, et perte du *tiers* des vaisseaux ; troisième sonnerie : chute d'un astre pareil à une torche, astre qui a pour nom *Absinthe*, et le *tiers* des eaux fluviales ou des eaux de sources rendu amer ; d'où la mort d'un grand nombre d'hommes ; quatrième sonnerie : obscurcissement du *tiers* du soleil, du *tiers* de la lune, du *tiers* des astres, de sorte que « le *tiers* de la nuit disparaît ainsi que le *tiers* du jour » (1) (VIII).

Plus nettement même que dans le cas des sept sceaux, la division de la série en deux est ici marquée par un épisode intermédiaire : vol d'un aigle au zénith ; l'aigle clâme : *trois fois malheur* aux habitants de la terre, quand vont résonner les trois dernières sonneries.

La cinquième a pour effet la chute d'un astre ; à cet astre personnifié, comme à une sorte d'ange, est remise la clef du puits de l'abîme ; il ouvre ce puits, d'où s'exhale une fumée qui obscurcit l'air et le soleil, et de cette fumée s'échappe un vol de sauterelles, redoutables comme des scorpions, qui blessent cruellement les hommes, sans les tuer. Ce sont des animaux fantastiques, pareils à des chevaux de guerre, avec visages d'hommes, couronnes d'or sur la tête, cheveux de femme, dents de lion, poitrines comme des cuirasses de fer, bruit d'ailes pareil à celui d'une armée de chars, dards de scorpions en guise de queue. Ils ont un chef, qu'on appelle en hébreu Abaddon, en grec Apollyon (2). Tel est le premier *malheur*.

(1) Certains de ces fléaux ont de la ressemblance avec les plaies d'Égypte ; le dernier trait (suppression du *tiers* du jour et du *tiers de la nuit*) est difficilement intelligible.

(2) La description est en partie inspirée d'un morceau du prophète Joël (I). La durée de la plaie — 5 mois, ce qui n'est pas un nombre apocalyptique — s'explique par une nouvelle relation avec l'astro-

Sixième sonnerie : l'une des quatre cornes de l'autel prend la parole et invite le sixième des Anges-Trompettes à délier les quatre anges enchaînés sur les bords de l'Euphrate. Ils sont déliés, et une armée de cavaliers, non moins fantastiques que les sauterelles précédentes et qui ne sont pas sans analogie avec elles (1), s'élance, au nombre de deux myriades de myriades (cent millions de chevaux !). Les cavaliers ont des cuirasses de feu, d'hyacinthe et de soufre ; les chevaux, des têtes de lion, qui vomissent feu, soufre et fumée, et des queues de serpent. Le tiers des hommes est tué ; mais les autres ne se repentent pas et ne renoncent ni à l'idolâtrie, ni à l'impudicité ni aux voleries (IX).

Nous pouvons prévoir, par l'exemple du septième sceau, que la septième sonnerie sera retardée. Un ange *fort*, enveloppé d'une nuée, le visage resplendissant comme le soleil, les pieds semblables à des colonnes de feu, apparaît, tenant un livre, et pose son pied droit sur la mer, son pied gauche sur la terre. Il pousse une sorte de rugissement, auquel répond la voix des sept Tonnerres. Cette voix doit être intelligible ; car le Voyant se dispose à écrire. Mais une voix céleste le lui défend. L'ange lève la main et jure par l'Éternel « qu'il n'y aura plus de délai, mais que, dans les jours où se fera entendre le septième ange, quand il sera sur le point de sonner de la trompette, sera accompli le mystère de Dieu, ainsi qu'il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes » (2). La voix céleste ordonne au Voyant de prendre le petit livre que tient l'ange, et de l'avaler ; il lui sera doux à la bouche, amer au ventre. Le Voyant obéit et éprouve

nomie : les 5 mois sont les 5 derniers de l'année, en comptant à partir du mois du Scorpion. Cf. BOLL, p. 71.

(1) On y a vu parfois même un simple dédoublement du fléau précédent. C'est quelque chose de plus. Les cavaliers de la sixième sonnerie semblent conçus à l'image des Centaures babyloniens (Sagittaire).

(2) La phrase peut être citée comme un des exemples les plus caractéristiques de tour sémitique (ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καί ἐτελέσθη...).

l'effet prédit (1). Il lui est dit alors qu'il doit « de nouveau prophétiser sur les peuples, les nations, les langues et nombre de rois », ce qui indique assez bien que la nouvelle prophétie aura surtout, comme il arrive dans la seconde moitié de l'*Apocalypse*, un caractère politique. Le premier peuple envisagé est Israël. Le Voyant reçoit un roseau pareil à une verge, avec le commandement de se lever et de mesurer le temple de Dieu, y compris ceux qui s'y trouvent pour adorer Dieu, mais de laisser en dehors de l'opération la cour extérieure ; car « elle a été donnée aux Gentils, et ils fouleront le sol de la Ville Sainte quarante-deux mois » (2). Mes deux témoins, dit la voix divine, prophétiseront, revêtus d'un sac, pendant 1.260 jours (c'est-à-dire les 42 mois), sans que nul puisse leur faire obstacle ; car ils vomiront de leur bouche un feu capable d'anéantir leurs ennemis ; ils auront pouvoir de fermer le ciel et d'arrêter la pluie ; de changer l'eau en sang et de frapper la terre de toutes les plaies qu'ils voudront (3). Mais, le temps de leur témoignage une fois accompli, ils seront tués par la *bête sortie de l'abîme*. Leur cadavre restera sur le sol de la grande cité, qui s'appelle spirituellement Sodome ou Égypte et où le Seigneur fut crucifié ; il y restera pendant trois jours et demi, à la grande joie des infidèles. Mais après ce délai, Dieu leur enverra l'esprit de vie, qui les ressuscitera, à la grande terreur de ceux-ci ; on les verra monter au ciel dans une nuée, tandis que la terre tremblera, que le dixième de la ville sera détruit, que sept millions d'hommes périront et que les autres, effrayés cette fois, rendront hommage à Dieu. C'est le second *malheur*.

(1) Comparer Ezéchiel, III, 2-3.

(2) C'est-à-dire 3 ans 1/2, moitié de 7 ; nombre consacré aussi, et qui a valeur péjorative, tandis que 7 a valeur favorable.

(3) La fermeture du ciel ne peut désigner qu'Hélie ; les plaies ne peuvent désigner que Moïse. Les deux témoins sont donc Hélie et Moïse. On a pensé à Hénoch, qui aurait pu être choisi ; mais rien dans le texte ne l'indique.

Après cet intermède — dont l'explication est difficile et joue un grand rôle dans l'interprétation générale de l'*Apocalypse* — résonne enfin la septième sonnerie, et des voix célestes proclament l'avènement du règne de Dieu et du Christ, pour l'éternité. La liturgie céleste recommence. Le temple céleste s'ouvre et laisse apparaître l'arche d'alliance, à la lueur des éclairs, au bruit des tonnerres, des tremblements de terre et de la grêle. On a de nouveau, et plus fortement que la première fois, l'illusion de la fin (x-xi).

Mais la fin est encore loin, et il est à remarquer d'abord que, si la septième trompette a retenti et a été suivie d'effet au ciel, nous n'avons pas encore vu se produire, sur terre, le *troisième* des *malheurs* prédits par l'aigle. Ce n'est même pas immédiatement qu'il se produira. La composition à compartiments qu'aime l'auteur de l'*Apocalypse* va se compliquer de nouveau. Le chapitre xii offrira brusquement une vision inattendue, grandiose et par bien des détails obscure.

Une femme apparaît *dans le Soleil*, la lune sous ses pieds, sur la tête une couronne de douze astres ; elle est grosse, elle est en travail. Un dragon rouge, immense, à sept têtes, parées de sept diadèmes, balaie avec sa queue le tiers des étoiles du ciel et les précipite sur la terre. Il se dresse en face de la femme, pour dévorer l'enfant qui va naître. Cet enfant est « un fils, un mâle, qui doit faire paître toutes les nations avec une verge de fer » (1), et

(1) Aucun doute donc qu'il ne s'agisse du Messie. Quant à la femme et au dragon, après l'excellente étude de Boll, on peut discuter sur des détails, mais, il ne paraît guère douteux que ces images ne viennent de cette astrologie, alors si populaire, où se combinent des éléments orientaux et helléniques. Il est plus malaisé de dire si Jean soupçonne encore, en quelque mesure, cette origine. Le recours à l'astrologie (ou à l'astronomie, si l'on veut) ne suffit pas d'ailleurs à tout expliquer. Le personnage de la femme apparaît de toute façon comme extrêmement complexe ; elle ne peut guère être, en tant que mère idéale du Messie, que la communauté d'Israël, d'où devait naître le Christ ; en tant qu'elle se réfugie au désert, elle ne peut guère être,

il est ravi auprès de Dieu et de son trône, tandis que la femme fuit au désert, où un lieu lui est préparé par la charité de Dieu, pour qu'elle y demeure 1.260 jours (toujours 3 ans 1/2).

Le dragon la poursuit ; elle reçoit les deux ailes du grand aigle, pour lui échapper. En vain il vomit un fleuve qui doit l'emporter ; la terre engloutit le fleuve. Le dragon irrité la laisse pour se tourner contre « les autres de sa race, ceux qui observent les commandements de Dieu, et ont le témoignage de Jésus » (XII) (1).

Le Voyant alors — qui, dans ses visions, monte au ciel, redescend sur terre, etc., sans toujours le noter expressément — avertit qu'il va se placer sur le rivage de la mer (2). Il voit sortir du fond des eaux une *bête* qui a dix cornes et sept têtes, avec dix diadèmes sur ses cornes et un nom de blasphème sur ses têtes ; elle est semblable à une panthère, qui aurait les pattes d'un ours avec la gueule d'un lion, et le dragon lui a transmis sa puissance. Une des têtes semble avoir reçu un coup mortel, et sa plaie a été guérie. Toute la terre admire la bête et adore le dragon ainsi que la bête, à laquelle le pouvoir a été donné pour 42 mois (= toujours 3 ans 1/2). Pendant ce temps, la bête blasphème, fait la guerre aux Saints, est adorée par tous, excepté par ceux qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau.

Mais voici qu'une seconde bête sort, cette fois de la terre, avec deux cornes semblables à celles d'un agneau, et une voix de dragon. Elle fait exécuter les volontés de la première bête, force les habitants de la terre à adorer

quoiqu'on en dise, que l'église judéo-chrétienne de Jérusalem. Il n'y a pas qu'une porte pour entrer dans l'intelligence des secrets apocalyptiques ; il n'y a pas qu'une clef pour ouvrir les portes.

(1) Qu'est-ce que le grand aigle ? L'explication « astronomique » de Boll, qui ne s'impose pas si l'on considère ce verset isolément, tire quelque force des caractères généraux de la scène entière.

(2) La leçon ἐστάθη : *la bête* se tint, etc., séduisante à certains égards, est moins bien appuyée par la tradition, et il n'est pas sûr qu'elle convienne mieux au contexte.

« cette bête, dont la plaie mortelle a été guérie ». Elle fait de grands miracles, entre autres une image parlante de la première bête ; elle imprime à tous la marque de cette bête ; elle ne permet le commerce qu'à ceux qui la portent. « Que celui qui a de l'intelligence compte le nombre de la bête, qui est nombre d'homme, ce nombre est 666 (XIII) » (1).

A cette vision funeste s'en oppose une plus réconfortante. Le Voyant aperçoit l'agneau sur la montagne de Sion, et 144.000 fidèles qui ont le nom de l'agneau et celui de son père gravés sur le front. Ils chantent un cantique nouveau, que peuvent seuls apprendre les 144.000, « les rachetés de la terre. Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés par le commerce avec les femmes ; ils sont vierges ; ils accompagnent l'agneau partout où il va. Ils ont été rachetés d'entre les hommes, comme des prémices, par Dieu et l'agneau ; il n'a point été trouvé de mensonge en leur bouche ; ils sont irréprochables » (2).

(1) La solution adoptée habituellement depuis Benary (1836) et Reuss (1837) est : Neron Cæsar, écrit en hébreu (Nero Cæsar pour la variante 616, en hébreu également). Elle tire la plus grande vraisemblance de l'impression générale que laisse la lecture de l'*Apocalypse*, pleine, semble-t-il, du souvenir de Néron. Il faut avouer qu'il est un peu étrange que l'auteur demande à ses lecteurs — sans le dire — d'opérer leur calcul sur l'hébreu, alors que l'*Apocalypse* est écrite en grec ; que, lorsque des lettres de l'alphabet y sont employées symboliquement, ce sont des lettres grecques (« je suis l'alpha et l'oméga ») ; que quand un nom hébreu y est employé, il y est traduit (*Abaddon*, *supra*, traduit par Apollyon, chef de l'armée des sauterelles), ou peut-être implique une confusion (*Harmagedon*, XVI, 16, aisément explicable). La seule solution tirée du grec qui ait quelque consistance est Καῖσαρ Θεός = 616 (332 = Καῖσαρ ; 284 = Θεός ; 332 + 284 = 616). Mais outre que la variante 616 paraît moins autorisée que 666, il semble bien que la bête (ou plus exactement la tête blessée à mort et guérie ensuite, qui est finalement regardée comme identique à la bête) doive désigner, quand il s'agit du nombre qui « est un nombre d'homme », une personne. Il est très difficile de dire ce qu'est la seconde bête. Si elle est, comme il semble, une personne aussi, aucun des noms auxquels on a pensé et peut penser (Simon le Magicien, Apollonius de Tyane, Tibère Alexandre, etc.) n'emporte la conviction.

(2) Il n'est pas dit : *les* 144.000 ; cependant il est bien difficile de ne pas identifier ceux-ci avec les 144.000 précédemment dénombrés.

Voici maintenant qu'un nouvel ange traverse le zénith, tenant en main « un évangile éternel » (1), invitant, d'une voix forte, tous les peuples à adorer le Créateur. Un autre ange le suit, qui, lui, proclame la chute de la grande Babylone et le châtiment de ses adorateurs. Antithétiquement, une voix céleste proclame la félicité de ceux qui meurent en le Seigneur ; le Voyant reçoit l'ordre de l'écrire.

Nouvelle vision : sur un nuage blanc, un personnage pareil à un fils de l'homme (2), qui porte une couronne d'or et tient une faux. Un autre ange encore lui prescrit de moissonner la terre ; la faux est jetée sur la terre, qui est moissonnée. Encore un ange qui sort du temple céleste, et qui tient aussi une faux. Sur l'ordre d'un ange qui sort de l'autel, et qui est, cette fois, celui qui a autorité sur le feu, la terre est vendangée comme elle a été moissonnée. Le sang du pressoir monte à la hauteur du frein des chevaux, à une distance de 1.600 stades de la ville (XIV) (3).

Dans le foisonnement de ces scènes successives, le fil conducteur que l'auteur avait mis entre nos mains s'est rompu. Le troisième *malheur* prédit par l'aigle n'a pas été expressément mentionné. A nous de juger s'il est représenté par l'apparition des bêtes, par la moisson et la vendange, ou si l'auteur lui-même, en oubliant de nous conduire, s'est égaré. Il va, au chapitre XV, reprendre sa méthode familière, qui consiste à procéder par série de sept événements conjugués. Le troisième septénaire, après celui des sceaux et celui des trompettes, sera celui

D'autre part, leur caractéristique n'est pas identique avec celle des précédents. La difficulté ne peut suggérer que des hypothèses (utilisation de différentes sources ? négligence provenant de ce que les deux morceaux auraient été écrits à des dates diverses ?)

(1) De ce verset sont issues, pour la plus grande part, les rêveries de Joachim de Flore et de ses disciples.

(2) Ce n'est pas ici le Fils de l'homme, le Messie ; ce n'est qu'un ange, qui a figure d'homme.

(3) La ville sainte, bien entendu, Jérusalem.

des coupes. Sept anges apparaissent, qui seront maîtres des sept plaies suprêmes, où doit s'assouvir la colère de Dieu. En même temps qu'eux, sur une mer de verre, apparaissent « les vainqueurs de la bête, de son image et du nombre de son nom », chantant, avec accompagnement de cithares, « le cantique de Moïse et le cantique de l'agneau ». Sur ce, « le temple de la tente du témoignage qui est au ciel » s'ouvre, et — on ne sait pourquoi, puisque le Voyant les a déjà vus — les sept anges des sept plaies suprêmes en sortent, vêtus de lin, ceinturés d'or, pour recevoir de l'un des quatre animaux sept coupes qui débordent de la colère du Dieu vivant. Le temple s'emplit de fumée, et l'entrée en est interdite jusqu'après l'accomplissement des sept plaies (xv).

Voix puissante qui sort du trône, et prescrit aux sept anges de vider leurs coupes. La première coupe, vidée sur la terre, cause aux adorateurs de la bête des ulcères cuisants ; la seconde, vidée sur la mer, la change en sang, et tue toute âme vivante ; la troisième, vidée sur les fleuves et les sources, les change également en sang, pour venger le sang des martyrs (1) ; la quatrième, versée sur le Soleil, en accroît la chaleur, qui tourmente les hommes, sans obtenir d'eux le repentir ; le contenu de la cinquième tombe sur le trône de la bête, « dont le royaume est obscurci, et ils (les sujets de la bête) se mâchent la langue » dans leur désespoir, toujours sans se repentir ; la sixième atteint l'Euphrate, le dessèche, et livre ainsi passage aux rois de l'Orient. Alors, de la bouche de la bête et de celle du faux prophète, sortent trois esprits impurs, pareils à des grenouilles. Ce sont « des esprits de démons faiseurs de miracles, qui s'en vont vers les rois de toute la terre, afin de les rassembler pour la guerre, au grand jour du Dieu tout puissant (2). Enfin le septième

(1) Les fléaux des sept coupes ont peu d'originalité ; l'imagination du Voyant s'épuise, et il répète, avec quelques variantes, ce qu'il a déjà dit.

(2) Aucune explication vraisemblable n'a été donnée, et — je crois

ange répand sa coupe dans l'air, et une voix forte, sortie du temple, s'écrie : C'en est fait. Après quoi, tonnerres et éclairs ; tremblement de terre sans égal ; partage de la grande ville en trois morceaux (1) ; chute des villes des nations ; et Dieu pense à donner à la grande Babylone le breuvage de sa colère. Les îles s'enfuient ; les montagnes disparaissent. Une grêle terrible tombe du ciel (xvi).

Un des sept anges des coupes se détache, va vers le Voyant, et lui offre de lui montrer le jugement de la grande courtisane, assise sur de nombreuses eaux, avec laquelle ont forniqué les rois de la terre ». L'ange transporte le Voyant en esprit au désert (2). Là, celui-ci voit une femme assise sur une bête écarlate, pleine de noms de blasphèmes, à sept têtes et à dix cornes. La femme est vêtue de pourpre et d'écarlate, parée d'or, de pierres précieuses et de perles ; elle tient un calice plein des abominations et des impuretés de la méchanceté terrestre. Elle porte sur le front un nom mystérieux : la Grande Babylone, mère des prostituées et des abominations de la terre. Elle est pleine du sang des saints et des martyrs. L'ange explique au Voyant ébloui le mystère de la bête et celui de la femme. « La bête que tu as vue était et n'est pas, et doit monter de l'abîme et aller à sa perte. Et ceux des habitants de la terre, dont le nom n'est pas

— ne peut être donnée de cette vision. Elle ne semble pas avoir de lien avec des réalités historiques ; c'est une pure image eschatologique ; elle est suivie d'un verset qui intrigue, parce qu'il ne paraît pas se relier au contexte : « Voici que j'arrive comme le voleur ; heureux qui veille, qui surveille ses habits, pour ne point risquer d'aller nu et de montrer sa honte » (15). Ce verset est comme un signe de croix que fait le Voyant, une oraison jaculatoire qu'il émet, dans l'émoi que vient susciter en lui cette vision dégoûtante.

(1) Les uns disent : la ville est Jérusalem ; les autres : c'est Rome. Bien que la mention de Jérusalem ne soit pas indiquée, le texte semble distinguer entre la *grande ville* partagée en trois et la *grande Babylone* que Dieu *va* punir.

(2) Pourquoi au désert ? Je crois qu'il n'y a là qu'une image traditionnelle du genre apocalyptique, assez mal appliquée.

écrit sur le livre de vie depuis l'origine du monde, s'étonneront de voir la bête avoir été, n'être plus, revenir. Ici il y a lieu d'avoir de l'esprit, de montrer de l'intelligence. Les sept têtes sont sept montagnes, sur lesquelles la femme est assise. Elles sont aussi sept rois. Cinq sont tombés ; l'un existe ; l'autre n'est pas encore venu ; et, quand il sera venu, il ne doit pas rester longtemps. Et la bête, qui était et n'est plus, c'est le huitième même, qui est des sept et va à sa perte. Et ces dix cornes, que tu as vues, sont dix rois, qui n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui reçoivent l'autorité comme rois un moment seulement avec la bête. Ils sont d'accord et donnent leur puissance et leur autorité à la bête. Ils combattent contre l'agneau et l'agneau les vaincra, parce qu'il est Seigneur des Seigneurs et roi des rois, et vaincront les appelés, les élus, les fidèles qui sont avec lui. Et il me dit : Les eaux que tu as vues, où est assise la courtisane, sont peuples, foules, nations et langues. Et les dix cornes que tu as vues, ainsi que la bête, prendront en haine la courtisane, la dévasteront, la dénuderont, mangeront sa chair et l'incendieront. Car Dieu a mis en leurs cœurs de faire son vouloir, et de s'accorder, et de donner la royauté à la bête, jusqu'à ce que soient accomplies les paroles de Dieu. Et la femme que tu as vue est la grande ville, qui a la royauté sur les rois de la terre (1) » (XVII).

Un ange, dont la gloire illumine la terre, descend main-

(1) Ce morceau capital devait être traduit en entier. Laissons pour l'étude qui va suivre tout ce qui est particulièrement obscur. Il est manifeste que la courtisane est Rome. La bête ne peut être que l'empire romain. Si l'ange peut dire de cet empire, qu'il a été, n'est plus, et sera, ce ne peut guère être qu'en tant que la bête, ici comme précédemment, est identifiée à l'un des empereurs ; cet empereur ne peut guère être que Néron. Que sont les dix rois ? Si l'auteur a en vue des réalités (ou des possibilités) historiques, rien ne fait penser particulièrement à l'Orient et aux Parthes ; l'opinion selon laquelle les dix rois représenteraient les gouverneurs de province pendant l'anarchie qui suit la mort de Néron a plus de vraisemblance. Mais peut-être les dix rois sont-ils de pures figures eschatologiques.

tenant du ciel, pour proclamer la chute de la grande Babylone. Une voix céleste invite le peuple de Dieu à en sortir ; car ses fautes seront punies au double. Le discours céleste se développe en une sorte de lamentation, d'un ton fort analogue à certains morceaux prophétiques (1). Ensuite, un nouvel *ange fort* jette dans la mer une énorme pierre, en faisant suivre son geste symbolique (2) d'un couplet plus court, mais d'un ton assez semblable (XVIII).

Le Voyant entend alors le ciel retentir de l'*Alleluia* chanté par une foule immense. La liturgie des vingt-quatre vieillards et des quatre animaux recommence. Une voix sort du trône, à laquelle répond de nouveau l'*Alleluia* de la foule. Le Voyant est invité par l'ange (3) à écrire la béatitude de ceux qui sont appelés au festin de noces de l'agneau. Il veut se prosterner devant l'ange, qui l'en empêche, et exige qu'il réserve son hommage à Dieu.

Le ciel s'ouvre. Un cheval blanc apparaît. Son cavalier, aux yeux brillants comme le feu, portant plusieurs diadèmes sur la tête, portant aussi gravé un nom que lui seul connaît, est revêtu d'un manteau trempé de sang ; il s'appelle le Verbe de Dieu (4). Les légions du ciel le suivent, sur des chevaux blancs ; de sa bouche sort un glaive aigu. Sur son manteau et sa cuisse est écrit le nom : Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs.

Nouvelle apparition, dans le soleil, d'un ange, qui convoque les oiseaux de proie à la grande ripaille. Le Voyant assiste alors à la guerre menée par la bête et les

(1) Notamment à la lamentation sur Tyr d'Ezéchiel (XXVI-XXVII).

(2) Symbole, dit l'ange lui-même, de l'écrasement de Babylone.

(3) L'épisode qui suit nous apprend seul que c'est l'ange qui parle ; le premier verbe n'a pas de sujet.

(4) On est tenté de soupçonner le verset d'interpolation, à cause de la première mention du nom que le cavalier connaît seul et peut-être aussi parce que l'image du *Verbe à cheval* est peu satisfaisante. Cependant il y a encore un troisième nom, et l'Apocalypse abonde en images qui choquent notre goût.

rois de la terre contre le Cavalier céleste, et à la défaite de la bête et du pseudoprophète, qui sont précipités dans le lac de feu. Leurs armées sont exterminées et les oiseaux se rassasient (XIX).

Cette fois, nous sommes bien *aux derniers jours*, si souvent retardés jusque-là, quoique nous ne soyons pas encore au *jugement dernier* ni à la fin véritable du monde. Un ange descendu du ciel, porteur de la clef de l'abîme et d'une forte corde, attache le dragon, « l'antique serpent, qui est diable et Satan », pour mille années, et le jette dans l'abîme, qu'il ferme et scelle. Des trônes apparaissent, sur lesquels viennent prendre place « ceux qui ont reçu le coup de hache pour le témoignage de Jésus et la parole de Dieu, et qui n'ont pas adoré la bête ni son image et n'ont pas reçu sa marque sur leur front et leur main ». Ils vont régner mille ans avec le Christ ; car l'auteur de l'*Apocalypse* est *millénariste*. C'est la première résurrection, à laquelle les autres morts ne participent pas, tandis que les martyrs en jouissent, comme « prêtres de Dieu et du Christ, qui règneront avec lui mille ans ».

Au terme de cette période, Satan sera délié pour un peu de temps et il suscitera, des quatre points cardinaux, les armées innombrables de Gog et Magog (1), qui viendront assiéger le camp des Saints et la ville bien-aimée, mais que dévorera le feu céleste. Le diable sera de nouveau jeté dans le lac de feu et de soufre, où sont la bête et le faux prophète, cette fois pour l'éternité.

Voici le jugement, enfin. Un trône blanc apparaît ; devant Celui qui est assis sur ce trône, ciel et terre s'évanouissent. Les morts se tiennent devant le trône ; les livres (2) sont ouverts, ainsi qu'un autre livre, le livre

(1) Gog et Magog viennent d'Ézéchiel (XXXVIII-XXXIX). Il semble que rien, pendant le millenium, ne devrait subsister de l'humanité que ceux qui règnent avec le Christ. Mais il faut que Gog et Magog interviennent.

(2) La suite explique qu'il y a deux sortes de livres : ceux où sont notées les actions de chaque homme et le livre de vie où ne sont inscrits que les noms des justes.

de vie, et les morts sont jugés d'après leurs œuvres. La mer, la Mort, l'Hadès rendent également les cadavres. La Mort et l'Hadès (1) sont alors jetés dans le lac de feu : ce qui est la *seconde mort*, et tous ceux dont les noms n'ont pas été trouvés dans le livre de vie sont précipités aussi dans le lac (xx).

Alors se montrent un ciel nouveau et une terre nouvelle. La nouvelle Jérusalem descend du ciel, parée comme une fiancée. Une voix céleste annonce son apparition : « Celui qui est assis sur le trône prononce : Voici que je renouvelle tout. Et il dit au Voyant : Écris ceci : ce sont paroles sûres et véridiques. Et il me dit : c'est fait (2). Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. Je donnerai à qui a soif de la source d'eau vive, gracieusement. Le vainqueur possèdera cela en héritage, et je serai son Dieu et il sera mon fils. Aux lâches, aux incrédules, à tous les trompeurs, est réservé le lac où brûlent feu et soufre, ce qui est la seconde mort. »

On a vu descendre du ciel la Jérusalem nouvelle. Mais le Voyant veut la décrire. Il imagine assez gauchement qu'un des sept anges aux Coupes l'emmène « en esprit » sur une haute montagne et lui montre la sainte Jérusalem « descendant du ciel », comme s'il ne l'avait pas dejà vue descendre. La description qui suit resplendit, comme un magnifique joyau barbare, de l'éclat lourd des métaux et de la lueur multicolore de pierres précieuses de toute espèce, mêlée au blanc mat des perles. L'immense cité se dresse comme un cube (3) que, sans qu'il soit besoin de soleil et de lune, la gloire de Dieu illumine ; elle est traversée par le fleuve de vie qui sort du trône de Dieu et de l'agneau, et sur les rives duquel l'arbre de vie donne chaque mois ses fruits. Là les élus règneront, éternellement (xxi, xxii, 1-5).

(1) Il est dit un peu plus bas que la mer s'évanouit comme la terre et le ciel.

(2) Variante : γέγονα. Le sens serait alors : *je suis* (Je suis l'Éternel).

(3) Verset 16 : 12.000 stades de longueur, de largeur et de hauteur.

La vision est terminée. Le livre a plus d'une clausule. D'abord, une affirmation — introduite par un verbe sans sujet ; est-ce un ange, est-ce le Christ qui parle ? — de la vérité de tout ce que contient le livre : affirmation précisée par la déclaration que c'est « le Seigneur, le Dieu des esprits des prophètes, qui a envoyé son ange montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver sans retard ; le tout suivi de la formule : Voici que je viens bientôt. Heureux qui observe les discours de la prophétie de ce livre.

Autre attestation, de Jean cette fois. C'est lui qui a vu et entendu tout cela. Et il raconte de nouveau (cf. XIX, 10) qu'il a voulu se prosterner devant l'ange qui le lui a montré, et que l'ange, en se déclarant, lui aussi, simple serviteur de Dieu, a refusé l'hommage. L'ange a ajouté l'avis de ne pas sceller (c'est-à-dire de ne pas cacher) cette prophétie, car le temps approche. Suivent un certain nombre de formules dejà connues.

La troisième attestation vient de Jésus, qui a envoyé son ange apporter ce témoignage aux Églises ; de Jésus, racine et race de David ; de Jésus, l'étoile du matin. Elle est suivie de la formule : l'esprit et la fiancée disent : Viens. Que celui qui entend dise : Viens, et que celui qui a soif vienne ; que celui qui le veut reçoive l'eau de la vie, gracieusement.

Le paragraphe suivant est à la première personne, mais sans que celui qui parle se nomme, comme au second, du nom de Jean. C'est une attestation de véracité, avec une malédiction contre ceux qui altéreraient le contenu du livre.

Enfin, deux versets encore : Celui qui témoigne de cela dit : Oui, je viens vite. Amen, viens, Seigneur Jésus (20).

La grâce du Seigneur Jésus avec tous les Saints. Amen.

CHAPITRE III

CARACTÈRES LITTÉRAIRES DE L'APOCALYPSE : LA COMPOSITION ; LES IMAGES ; LE STYLE

Telle est l'œuvre qui, avec ses bizarreries, ses obscurités, et, nous le verrons bientôt, ses incorrections, n'en produit pas moins sur les imaginations une action singulièrement puissante. Aucun autre écrit du même genre ne l'égale par l'ampleur, la force, la couleur, ni même par la composition.

La composition. — La composition a cependant paru si incohérente à beaucoup de critiques qu'elle a contribué à leur suggérer certaines hypothèses qui enlèveraient à l'ouvrage toute unité. Nous croyons, pour notre part, que ces hypothèses auraient eu peu de vogue, même dans leur première fraîcheur, si elles n'avaient pas semblé trouver un appui plus solide dans la difficulté qu'on peut éprouver à dater exactement du même moment les différentes parties. Dans l'ensemble on sent un plan, un dessein ; on reconnaît l'application méditée — même obstinée — de certains procédés caractéristiques. Nous avons essayé de le mettre en lumière dans notre analyse. Si les scènes successives amènent sans cesse l'intervention de personnages nouveaux, ceux qui sont apparus dès la première vision de la cour céleste (les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards) continuent à jouer de temps en temps leur rôle ; ils maintiennent à la fois la continuité de l'action, et, malgré les déplacements fréquents du ciel à la terre, de la terre au ciel, l'unité de lieu. C'est là déjà un

indice du plan ; la triple répétition d'une série de sept unités, avec, deux fois au moins, la décomposition de la série en 4 + 3, et, trois fois, un arrêt brusque à la septième unité, pour permettre l'intercalation de la série suivante, est aussi une combinaison qui dénote un plan, et la fidélité à un même procédé témoigne d'une même technique.

Ce n'est point qu'il n'y ait des incohérences réelles, à plusieurs endroits. Que l'auteur fasse tout à coup apparaître, dans un milieu qu'il avait déjà décrit, un objet qu'il n'avait point indiqué dans la première description, par exemple l'autel céleste, lors de l'ouverture du cinquième sceau, cela n'est assurément pas bien grave et ne suffit pas à justifier des soupçons sérieux. On est un peu plus surpris déjà de certains changements du théâtre de la vision, que l'auteur ne prend pas la peine d'indiquer expressément et que le lecteur doit deviner ; par exemple x, 1, Jean voit un ange descendant du ciel sans que nous ayons été prévenus qu'il soit redescendu sur terre. De même, un peu plus tard, la Femme qui s'était manifestée dans le ciel, vêtue de soleil et couronnée d'astres, s'enfuit au désert sans que nous ayons appris qu'elle a quitté le ciel pour la terre. Tel incident nouveau se rattache mal aux données qui précèdent : le temple du ciel s'ouvre une seconde fois (xv), sans que l'on en voie la nécessité, après sa précédente ouverture (xi, 19). Surtout le passage du second septénaire — celui des trompettes — au dernier, qui est celui des coupes, ne s'accomplit pas normalement. On admet parfaitement, après l'exemple des sept sceaux, que l'intention de l'auteur soit de greffer l'acte des coupes sur la dernière scène de l'acte des trompettes ; que, pour varier et compliquer ses effets, comme il aime à le faire, il ait fait précéder les trois dernières trompettes de la vision de l'aigle annonçant trois malheurs (ou malédictions, trois *Væ*). Mais si les deux premiers malheurs se succèdent l'un à l'autre clairement, le troisième, qui est annoncé (xi, 14) par ces mots : « Le second *Væ* est passé ; voici que le troisième *Væ* arrive vite », est remplacé dans les versets sui-

vants par la proclamation de la réalisation du royaume de Dieu et la liturgie céleste qu'elle provoque. Si l'apparition de la Femme céleste, au chapitre XII, a pour parallèle celle du dragon, si celle du dragon amène des luttes au ciel d'abord, puis des persécutions sur la terre, il n'est pas autrement évident que les unes ou les autres constituent le troisième *Væ*, qui semble vraiment un peu oublié. Le rapport de toute la seconde moitié de l'*Apocalypse* avec l'épisode du petit livre que le Voyant est tenu d'avaler au chapitre X n'est pas bien clair ; car ce sont des *visions* qui l'instruiront, et on voit mal ce qui résulte et pourrait résulter du fait d'*avaler* un livre, si ce n'est le double symbole de son goût agréable à la bouche, et de son amertume dans l'intestin. Cependant on ne peut guère douter que cet épisode ne marque une des grandes divisions de l'*Apocalypse* ; on peut même dire : son partage en deux parties principales, et nous avons vu que la formule du verset 11 : « Il te faut de nouveau prophétiser sur peuples et nations et langues et rois nombreux », ne définit pas trop mal le caractère surtout *politique* de la seconde.

Il y a donc dans tout cela un mélange assez singulier d'incohérences dans le détail et de continuité réelle dans l'ensemble. Les incohérences peuvent s'expliquer en partie par la gaucherie de l'auteur, par son indifférence à ce qui n'est pas *significatif*. Mais elles font aussi très naturellement penser à un de ces travaux de compilation dans lesquels il arrive à peu près immanquablement que l'on s'embrouille ou se contredit par endroits. Elles ne sont pas suffisantes pour donner un appui solide à des hypothèses aussi radicales que celles de Vœlter, selon lequel l'*Apocalypse* aurait à sa base un écrit de l'Apôtre Jean, composé sous Néron, complété par le premier auteur dès 68, et remanié profondément, trois fois, sous Vespasien, sous Trajan, sous Hadrien (1) ; de Vischer,

(1) C'est la première opinion de Vœlter qui, plus tard, a attribué

qui, partant du caractère juif attribué par lui à XI-XII, y voit un écrit juif, antérieur à 70, adapté ensuite par un auteur chrétien ; ou de Spitta, qui la décompose en une apocalypse de l'an 60 environ due à Jean-Marc, un écrit juif de 63 avant Jésus-Christ (temps de Pompée), un remaniement chrétien. Si des solutions aussi hardies peuvent être spécieuses, elles tirent ce qu'elles peuvent avoir de probabilité relative de l'interprétation historique de l'*Apocalypse* plutôt que de son analyse littéraire. Cette analyse, au contraire, suggère assez volontiers que l'auteur, quel qu'il soit, tout en ayant son plan (peut-être d'ailleurs modifié et amplifié au cours de l'exécution) et en s'y conformant passablement, ne travaille pas assez ou réussit médiocrement à unifier les matériaux qu'il emploie. L'étendue et la complication de la *Révélation* de Jean rendent du reste vraisemblable *a priori* qu'il ait utilisé des écrits antérieurs ; son œuvre apparaît comme une somme de la littérature apocalyptique. L'originalité en est qu'un souffle puissant, une inspiration personnelle soulèvent, malgré tout, et entraînent ces rudes matériaux entrechoqués.

Nous nous contenterons de ces vraisemblances ; on sait déjà, par nos chapitres précédents, notre défiance pour ces dissections minutieuses dont la critique a vraiment abusé, qu'il s'agît des poèmes homériques ou qu'il s'agît des Évangiles. Autant il est intéressant de suivre la genèse d'une œuvre littéraire moderne, pour laquelle nous possédons les sources auxquelles l'auteur a pu puiser, autant il est chimérique de prétendre reconstituer, derrière un écrit qui se révèle comme une œuvre individuelle par des caractères aussi nets que ceux de l'*Apocalypse* de Jean, les écrits aujourd'hui perdus qu'il connaissait et qu'il a utilisés.

l'écrit fondamental à Jean-Marc, a admis qu'il avait été fondu avec une *Apocalypse* de Cérinthe (datant de 70), que le tout avait été retouché sous Trajan, et de nouveau sous Hadrien.

L'*Apocalypse*, qui peut avoir, qui a probablement à sa base une adaptation d'écrits antérieurs du même genre, mais à qui son auteur a su donner une sorte d'unité imparfaite et cependant puissante, a-t-elle eu un éditeur autre que son auteur ? Cela n'est pas impossible. La suscription du livre et les attestations qui constituent le chapitre final ne sont pas sans prêter au soupçon d'addition ou de retouches. Il est surtout notable que, dans la suscription, il est dit que la *Révélation* a été envoyée par Dieu à son serviteur Jean au moyen de son ange ; cela est répété à peu près dans les mêmes termes (1), au verset 6 du chapitre final ; et ce verset, joint aux versets 8-9, est suivi lui-même d'un doublet assez surprenant : la répétition du refus par l'ange de se laisser adorer. Or, si grand que soit le rôle des anges dans les diverses visions qui la constituent, la vision initiale, à laquelle sont suspendues toutes les autres, n'est pas due à l'intervention de l'un d'entre eux. L'inadvertance que l'on constate donc dans la suscription et au verset XXII, 6, serait plus étonnante de la part de l'auteur que de celle d'un éditeur, encadrant l'ouvrage d'un titre et d'une conclusion. Si cet éditeur a existé et s'est permis ces deux additions, il se peut que tel ou tel autre verset, qui se relie assez mal au contexte, dans le corps du livre, provienne aussi de lui ; mais si ces conjectures ont une certaine probabilité, il serait téméraire de les transformer en certitudes.

Les images et les symboles apocalyptiques ; leurs origines ; leurs caractères littéraires. — Les Voyants parlent une langue de convention ; ils ne donnent pas des scènes qu'ils veulent évoquer une expression directe et nue ; ils les présentent sous forme de symboles. Leur imagination, surexcitée pour se représenter l'horreur des *derniers jours* qui amèneront la fin de ce monde et la félicité dont les élus jouiront dans le millenium ou dans l'éternité,

(1) Avec une légère variante : Dieu a envoyé son ange montrer *à ses serviteurs ce qui doit arriver incessamment.*

perd contact avec la réalité. Même quand il leur arrive manifestement de rappeler des événements passés, au lieu de peindre l'avenir, ils se gardent d'en donner un exposé historique ; ils procèdent par images. Jean a enrichi ce langage de convention et l'a manié avec une originalité réelle ; mais il ne l'a pas créé ; il en a emprunté les éléments. D'où proviennent-ils ?

D'abord et surtout, cela n'est pas contestable, ils proviennent de l'*Ancien Testament*, et, dans celui-ci, des *Prophètes* principalement, mais de la *Genèse* ou de l'*Exode* aussi, et d'ailleurs (1). Le Paradis terrestre de la *Genèse* a fourni à la Jérusalem céleste l'arbre de vie ; les plaies d'Égypte de l'*Exode* ont apporté certains de leurs éléments à la description des fléaux, dans la série des trompettes. Mais surtout les *Prophètes* ont été exploités, particulièrement Isaïe, Ezéchiel, Joël et Zacharie. La description de la cour céleste s'inspire visiblement des deux premiers, et les quatre animaux sont une descendance de leurs chérubins ; les vents de Zacharie ont de l'analogie avec les cavaliers de Jean ; les sauterelles de Joël sont le modèle de celles auxquelles Jean a su donner encore plus de férocité et un aspect encore plus horrible. La liturgie céleste se déroule selon un rythme analogue à celui du culte juif ; il y a au ciel un temple qui rappelle celui de Jérusalem, avec un autel, avec une arche d'alliance (2). Le Christ, qui apparaît à Jean entre les sept candélabres, porte une longue robe comme le grand-prêtre. Le Voyant évite de *nommer* celui qui est assis sur le trône, Dieu, dont aucun nom ne saurait rendre la plénitude.

Comme les écrits les plus anciens de la Bible, comme les traditions, anciennes ou récentes, du peuple juif, les

(1) Voir les références données dans les notes de l'*analyse* qui précède.

(2) La croyance juive à l'existence, au ciel, de *prototypes* du temple, de l'arche, etc., rend toute naturelle cette description.

écrits pseudépigraphes ont apporté leur contribution. Le livre de *Daniel* est la source principale où l'auteur a puisé pour toute sa seconde partie, celle qui, lui-même nous en prévient, contient le plus d'allusions *politiques*. La bête, qui symbolise à la fois l'empire romain et Néron, la seconde bête, celle qui porte l'appellation de pseudo-prophète, celle encore sur laquelle est assise la courtisane qui figure Rome, viennent de Daniel. L'auteur ne copie pas d'ailleurs servilement son modèle ; les caractéristiques des quatre bêtes qui, dans Daniel, représentent quatre empires, sont comme fondues dans le portrait de celle qui représente l'empire romain. Dans cette seconde partie, le Voyant s'inspire encore souvent des anciens Prophètes : la lamentation sur la ruine de Rome doit beaucoup à la lamentation d'Ézéchiel sur Tyr, ainsi que la description même de la courtisane qui figure Rome ; certains traits empruntés sont assez maladroitement adaptés au nouvel usage qui en est fait. Par exemple, la courtisane et la bête écarlate qui la porte sont posées « sur de vastes eaux », et Jean explique même que ces eaux symbolisent les peuples soumis à Rome ; mais Rome ne serait sans doute pas décrite ainsi, si le trait ne se trouvait déjà dans Ézéchiel, où il convient parfaitement à la ville maritime de Tyr (1).

Les prophètes eux-mêmes avaient subi fortement l'influence de l'art oriental. On reconnaît aisément la parenté de leurs animaux fantastiques avec ceux que cet art avait créés. Par leur intermédiaire, cette influence s'est exercée aussi sur Jean. Mais Jean ne l'a-t-il pas ressentie d'une manière plus directe ? Ou bien, puisque Jean, vivant à Éphèse ou dans la région voisine, n'a pas, comme les exilés de Babylone, vu les palais orientaux, n'a-t-il pas puisé son inspiration, non pas dans l'art orien-

(1) Ailleurs, il est même probable que tel trait emprunté n'est là que parce qu'il se trouve dans le modèle ; il a perdu toute signification réelle, et Jean ne s'est pas donné la peine de lui en chercher une, même pas une allégorie alambiquée.

tal, mais dans cette mythologie bizarre, mêlée d'éléments orientaux et helléniques, dont nous constatons un peu partout l'existence, dès l'époque hellénistique, et à l'époque romaine, aux approches de notre ère et dans le commencement de cette ère ? N'a-t-il pas puisé en particulier dans cet amalgame d'astronomie et d'astrologie qui y tenait une grande place ? Cette question a été fort débattue en ces dernières années, notamment depuis les recherches de Gunkel, et s'il est difficile de suivre Gunkel dans toutes ses déductions, il l'est également, après le livre beaucoup plus méthodique du savant le plus compétent en ces matières, de Boll, après ce livre très précis, très pénétrant et aussi très mesuré, de nier toute relation entre l'imagerie de l'*Apocalypse* et celle de la mythologie astrologique.

La vision la plus caractéristique à cet égard est celle du chapitre XII : la Femme et le Dragon. Un *signe grand* apparaît *au ciel* : une Femme, *enveloppée* (vêtue) de soleil, avec la *lune* sous *ses pieds* et sur la tête une couronne de *douze* astres ; un Dragon *couleur de feu*, avec sept *têtes* et dix *cornes* et sur la tête *sept* diadèmes, dont la queue balaie le *tiers* des *étoiles*. On n'a pas suffisamment expliqué un pareil tableau, quand on a dit que les douze étoiles peuvent représenter les douze apôtres, ou les douze tribus, ou les douze assises de la Jérusalem terrestre (1), et quand on a constaté que le dragon est identifié plus bas avec « l'antique serpent », qui est diable et Satan ? Pourquoi, notamment, la Femme est-elle au ciel, dans le soleil, avec la lune à ses pieds, avec une couronne stellaire ? Pourquoi le Dragon balaie-t-il le tiers du ciel ? Boll (2) a proposé de voir l'origine première du personnage de la Femme dans la *Vierge* du zodiaque, et celle du Dragon dans la constellation de l'*Hydre*, qui s'étend, au-dessous de la Vierge, depuis le Cancer jusqu'à la Balance,

(1) ALLO, p. 158.
(2) P. 98 et suiv.

occupant ainsi la longueur de quatre divisions du Zodiaque, c'est-à-dire un tiers du ciel. Sans qu'on soit obligé d'accepter dans le détail toutes ses explications ni surtout tout ce qu'il en déduit par rapport à certaines formes possibles du Messianisme juif, il semble bien qu'il soit nécessaire de recourir à l'astronomie pour pénétrer la signification primitive d'une scène où les éléments célestes et stellaires tiennent une place si considérable. Quand la *Femme*, sans que le Voyant nous dise comment, se retrouve sur terre, nous avons admis, dans notre analyse, que sa fuite au désert, devant le dragon, ne peut guère ne pas rappeler l'exil de la communauté judéo-chrétienne, lors du siège de Jérusalem ; il n'est pourtant pas impossible que la légende d'Isis fuyant Typhon, ou même celle de Latone, aient été sans influence sur la formation du mythe que Jean s'est approprié.

Mais il est beaucoup plus délicat de déterminer si Jean — qu'il ait emprunté tout l'essentiel du mythe à un écrit antérieur ou que sa part d'invention, dans le chapitre XII, reste plus grande — avait, en quelque mesure, conscience des éléments astrologiques ou mythologiques que contient probablement cette scène. On ne saurait être trop prudent à cet égard. Il est en tout cas évident que s'il n'en ignorait pas absolument le caractère, il n'a nullement entendu le leur conserver en se les appropriant. Il a vécu en un temps et en un pays où la mythologie astronomique était extrêmement populaire. On ne peut penser un instant qu'il en ait admis les données, quoiqu'il ait pu, dans la création de ses symboles, en subir assez fortement l'influence.

D'autres images ou symboles de Jean ont une signification proprement chrétienne. Mais alors même on aperçoit le lien qu'elles ont tout au moins avec les traditions juives. L'Agneau est le Christ, l'agneau est Jésus, mort pour nos péchés ; mais il a été *égorgé* comme l'agneau pascal. Le Cavalier du chapitre XIX est, si le verset 13 n'a pas été interpolé, le Verbe de Dieu ; mais en même

temps, avec son manteau trempé de sang et son armée céleste, il est un Messie conquérant, un Messie juif.

Toutes ces images, tous ces symboles, quels qu'ils soient, ont un caractère commun. Le Voyant veut qu'ils soient impressionnants ou significatifs, sans se soucier, je ne dis pas de leur vraisemblance — car il est trop clair qu'il ne faut demander aucune vraisemblance à la littérature apocalyptique — mais de l'impossibilité absolue où est souvent notre imagination de les réaliser sous une forme plastique. Comment tenir sept étoiles dans sa main, ainsi que le Christ de la première vision ? Comment le livre qu'ouvre l'agneau peut-il être scellé de sept sceaux ? Comment peut-il y avoir *dix* diadèmes sur les *sept* têtes de la bête ? Comment se représenter cet immense cube de la Jérusalem nouvelle, haute autant que longue et large, posée sur une montagne ? Que sont les douze assises de son mur qui portent le nom des douze Apôtres ? Tout cela inquiète peu le Voyant. Il lui suffit que, dans les cas où il vise soit un événement, soit un personnage historique déterminé, ses symboles soient suggestifs ; dans les cas où il peint un vaste tableau eschatologique, qu'ils soient de nature à frapper les imaginations. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser du sens énigmatique que recouvrent les symboles. Disons seulement pour le moment, que, considérés du seul point de vue littéraire, images et symboles, malgré leur bizarrerie, malgré même leur fréquente incohérence, ont une puissance véritable. Le déroulement d'épisodes qui semblent chaque fois nous rapprocher de la fin, mais qui, pendant si longtemps, trompent notre attente, risque sans doute de lasser ou d'irriter le lecteur, selon son tempérament. Mais prises isolément, la plupart de ces scènes ont de la force et de la grandeur. La première apparition du Christ, la description de la cour céleste et de l'office perpétuel qu'y célèbrent Animaux, Vieillards et Anges, peuvent choquer par maint détail ; elles laissent finalement une réelle impression de majesté.

L'évocation des martyrs sous l'autel, l'arrivée de cette foule, marquée au nom du Seigneur, qui emplit soudain la cour céleste, avec les blanches robes dont les élus sont revêtus et les palmes vertes qu'ils tiennent dans leurs mains, est émouvante. Sauterelles, Centaures, Cavaliers, Bêtes qui sortent de l'abîme des mers ou des profondeurs de la terre, toutes ces figures grimaçantes et monstrueuses plongent l'imagination dans un sombre cauchemar. La Jérusalem nouvelle, nous l'avons dit, brille d'un éclat oriental et barbare. Surtout le grand souffle de foi qui court d'un bout à l'autre de l'*Apocalypse* nous entraîne, sans que nous protestions, à travers cet enchaînement prodigieux d'images, et donne la vie aux fantômes ou aux monstres qui obsèdent l'esprit du Voyant. Cet art est tout le contraire de l'art hellénique ; il brave la mesure, l'harmonie, tout ce qui, pour les Grecs, fait la Beauté. On n'en peut nier l'originalité et la force.

Le style. — L'*Apocalypse* est, de tous les ouvrages du Nouveau Testament, celui dont le grec est le plus étrange. Ce n'est pas que, lorsqu'on analyse les éléments de cette langue ou la manière dont l'auteur manie la syntaxe, on trouve des différences essentielles entre elle et les écrits qui, comme l'*Évangile* de Marc ou celui de Jean ou certaines des *Épîtres* catholiques, représentent pour nous les monuments les plus caractéristiques du grec vulgaire. Les vulgarismes du vocabulaire, ceux de la morphologie, les incorrections de syntaxe sont en beaucoup plus grand nombre et d'une plus grande gravité ; mais ils sont de même nature. On peut dire, par conséquent, en un sens, que cette langue, dans l'*Apocalypse*, comme dans les écrits dont je viens de la rapprocher, n'est que du grec populaire ; et que Jean, ou Marc, ou celui qui a tenu la plume pour Pierre, écrivent comme un paysan grec du Fayoûm. Mais en le disant, on ne se souvient pas assez que le paysan du Fayoûm lui-même était souvent d'une autre race que de la race hellénique et apportait au maniement du grec des habitudes d'esprit tout autres

qu'un Grec d'origine, fût-il de basse classe. Ce qui est sûr, c'est que, nous fournît-on un exemple parallèle, dans des textes authentiquement grecs, pour toutes les particularités dont abonde l'*Apocalypse*, l'impression générale que nous éprouvons, en la lisant, est celle d'une œuvre dont l'auteur écrivait en grec, mais n'était pas accoutumé à penser en grec.

Le vocabulaire est assez riche (1) : 913 mots pour les 1.400 *stiques* de la numération de Nicéphore. C'est que les visions ont le caractère le plus varié ; c'est aussi que leur singularité exige souvent l'emploi de termes spéciaux, techniques ; on peut se rendre compte de ce caractère en relisant, en particulier, des morceaux comme la lamentation sur la ruine de Rome (énumération de toutes les marchandises précieuses qui, de toutes les parties du monde, vont affluer à la capitale), ou la description de la Jérusalem céleste, pour laquelle il semble presque qu'il ait fallu consulter un manuel de joaillerie. Ailleurs apparaissent des mots dont le sens véritable nous est inconnu, ou qui sont pris dans une acception rare. Qu'est-ce que ce *chalcolibanos* auquel ressemblent les pieds du Christ ? (I, 15). *Libanotos*, qui désigne d'ordinaire l'encens, signifie, dans l'épisode de l'ange qui apparaît à l'ouverture du septième sceau (VIII, 3, 5), *encensoir*, ou, plus exactement, *pelle à charbons*.

La phonétique et la morphologie sont très barbares. Sans parler des formes ioniennes de la première déclinaison, qui sont communes dans la κοινή, ni de contractions irrégulières, ni de verbes de la conjugaison en -μι qui passent à la conjugaison thématique, le caractère vulgaire de la langue se montre dans l'abondance des désinences verbales incorrectes : troisièmes personnes d'imparfait à terminaisons d'aoristes ; troisièmes per-

(1) Pour l'étude de la langue et du style de l'*Apocalypse*, voir surtout les éditions de Bousset et de Charles, et le résumé d'Allo, p. CXXX et suiv.

sonnes du pluriel de parfait contaminées de la même manière ; secondes personnes du singulier, au même temps, en ες au lieu de ας, etc.

Mais ce qu'il faut noter surtout pour bien caractériser à quels milieux appartient l'auteur, c'est qu'il se montre tout à fait inexpérimenté à user de ces particules de liaison qui donnent au style hellénique sa véritable saveur, son aptitude à exprimer toutes les nuances. La particule μέν est totalement absente de l'*Apocalypse* ; sa corrélative δέ y est très rare ; οὖν y manque comme μέν. Ces quelques exemples sont suffisamment clairs.

La phrase est d'une grande simplicité, courte le plus souvent, sans recherche quant à l'ordre des mots. Les propositions se succèdent les unes aux autres par simple juxtaposition, sans autre liaison que la particule καί. L'incorrection syntaxique se révèle principalement dans le mépris presque absolu des règles les plus simples de l'accord. Adjectifs qualificatifs, participes, appositions restent au nominatif, quand ils se rapportent à des mots construits à des cas obliques ; ou bien un substantif au féminin ou au neutre est suivi d'une épithète au masculin (1) ; ce sont ailleurs d'énigmatiques raccourcis d'expression (2). Il arrive même qu'une préposition qui gouverne le génitif soit construite avec un nominatif consécutif : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Mais dans ce cas particulier, si étrange, il est probable que l'auteur n'a pas péché par ignorance et s'est arrogé le droit de garder indéclinable la formule périphrastique qui lui sert à désigner Dieu. « La définition de l'être divin », comme l'a dit spirituellement M. Loisy (3), « n'est pas soumise aux règles de la grammaire ».

(1) Par exemple, I, 5, ἀπὸ Ἰησοῦ... ὁ μάρτυς ; IV, 1, ἡ φωνή... λέγων, etc. Les exemples sont innombrables.

(2) XI, 1, ἐδόθη μοι κάλαμος... λέγων. Le participe ne peut se rapporter qu'à *celui qui donne* le roseau.

(3) P. 58.

Renan a donc eu raison de dire (1) que l'*Apocalypse* est un livre « pensé en hébreu », écrit « dans un grec calqué sur l'hébreu ». Ce caractère est le même d'un bout à l'autre du livre. Partout ce sont les mêmes tours, les mêmes expressions familières, les mêmes incorrections. Cette unité de ton s'ajoute aux raisons que nous avons déjà fait valoir pour soutenir qu'à part peut-être la suscription et une partie des attestations finales, à part peut-être aussi quelques versets isolés dans le corps du livre, l'*Apocalypse* est bien tout entière l'œuvre d'un même auteur. Tout au plus a-t-on pu signaler, dans deux ou trois chapitres, x-xii notamment ou xviii, certaines particularités ; elles peuvent aisément s'expliquer soit par l'usage d'une source particulière, soit par la nature des thèmes traités dans ces chapitres.

(1) *Antéchrist*, XXXI.

CHAPITRE IV

L'INTERPRÉTATION DE L'APOCALYPSE

Nous arrivons à la partie de beaucoup la plus difficile de notre tâche. L'auteur de l'*Apocalypse*, dans les chapitres où il laisse apercevoir le lien qui, selon lui, doit unir la période des *derniers jours* à la période historique où il vit lui-même, propose au lecteur des *énigmes*, mais lui indique aussi le moyen de les deviner. Il est assez probable qu'en suivant ces indications et en tenant compte d'autres confidences, qu'il avait pu faire oralement au moins à quelques privilégiés, les fidèles des communautés d'Asie auxquelles il s'adresse avaient peu de peine à en deviner l'essentiel. Il devait toutefois subsister, même pour eux, un assez profond mystère sur bien des détails. Ce qui est sûr, c'est que les générations suivantes n'ont pas conservé une tradition exégétique à laquelle nous puissions nous fier. Irénée, qui, par ses souvenirs de jeunesse, se rattachait au milieu éphésien, ne sait déjà plus expliquer le chiffre de la Bête ; les interprétations qu'il propose (*Teitan* ou *Lateinos*) sont dénuées de vraisemblance.

Nous ne saurions prétendre, après toutes les discussions auxquelles la critique moderne s'est livrée, apporter à l'interprétation de l'*Apocalypse* une solution nouvelle. Nous nous bornerons, après avoir rappelé brièvement l'histoire de cette interprétation, à bien établir les rares données qui apparaissent avec une suffisante clarté. Nous chercherons ensuite à dégager les conséquences qu'elles impliquent.

I

Brève histoire de l'interprétation de l'Apocalypse (1). — Nous savons que Papias avait parlé de l'*Apocalypse* comme d'un livre inspiré, mais nous ignorons à qui il l'attribuait (2). Notre tradition commence véritablement avec saint Justin, qui témoigne qu'au milieu du IIe siècle, on l'attribuait à l'Apôtre Jean (3), et qui la cite à l'appui de sa croyance millénariste. Nous avons perdu le traité de Méliton qui s'y rapportait (4). Les autres témoignages ou allusions, antérieurement à Irénée, ne nous apprennent pas grand chose. Irénée (5), qui donne déjà, nous venons de le voir, quelques indications sur l'interprétation du nombre de la Bête, en plaçait la composition à l'époque de Domitien. Mais, au IIe et au IIIe siècles, l'histoire littéraire de l'*Apocalypse* consiste plutôt dans la polémique qui s'est continuée entre les défenseurs de son origine apostolique et ceux qui voulaient la rejeter hors du canon du Nouveau Testament. Irénée, Tertullien, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, sont parmi les premiers ; Marcion la rejetait ; Caïus, prêtre romain, non seulement se refusait à y voir l'œuvre d'un apôtre, mais l'attribuait au gnostique Cérinthe. Un parti mal connu, que ses adversaires ont ironiquement appelé les *Aloges*, s'est signalé par son hostilité contre les écrits johanniques, *Évangile* aussi bien qu'*Apocalypse*, en réaction violente contre le Montanisme. Denys d'Alexandrie, au milieu du IIIe siècle, se sentait évidem-

(1) On peut voir cette histoire, un peu plus complète qu'ici, mais abrégée aussi, dans les premières pages de l'*Introduction* de LOISY ; on la trouve plus détaillée dans le chapitre XIV de celle d'ALLO.

(2) ANDRÉ DE CÉSARÉE (cf. *infra*) *In Apoc.*, préface ; cf. aussi, *ib.*, 34, 52.

(3) *Dial.*, 81, LXXXI, 4.

(4) EUSÈBE, *H. E.*, IV. XXVI, 2.

(5) V, 30.

ment peu de goût pour l'*Apocalypse*, mais n'osait la condamner, vu l'autorité qu'elle avait commencé à prendre ; il cherchait une voie intermédiaire en insistant sur le contraste que présentent à tant d'égards l'*Apocalypse* et l'*Évangile* ; il ne voulait laisser à *Jean l'Apôtre* que ce dernier, attribuant la première à *Jean le Presbytre*. Ces polémiques se sont apaisées à partir du IV[e] siècle. On peut résumer toute cette histoire en disant que l'*Apocalypse*, qui, de bonne heure, s'est fait accepter en Occident comme un écrit canonique, œuvre de Jean, fils de Zébédée, a eu infiniment plus de peine à triompher en Orient, où Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Théodoret, parmi les Pères grecs, s'abstiennent encore d'en faire usage, tandis qu'elle est également absente de la traduction syriaque de la *Bible*.

Pendant cette première période, on peut déjà reconnaître deux tendances principales chez les interprètes : les uns sont portés à prendre le texte à la lettre ; ce sont les millénaristes, comme Irénée, Hippolyte, et encore, au commencement du IV[e] siècle, Victorin de Pettau ; d'autres ont déjà une propension à l'allégoriser, comme Origène. Victorin de Pettau, de plus, a porté son attention sur les difficultés que crée ce perpétuel recommencement auquel le Voyant nous ramène, chaque fois que nous nous imaginons être au terme, et il a inventé une théorie qui a fait fortune dans la suite, celle de la *récapitulation*, selon laquelle les trois septénaires (sceaux, trompettes et coupes) constituent non des séries successives, mais des séries parallèles et complémentaires. La théorie de la récapitulation a été adoptée, à la fin du siècle, par le donatiste Ticonius, mais celui-ci a rompu avec l'exégèse millénariste, conforme au sens littéral, pour inaugurer un système d'exégèse à peu près uniquement spirituel (1).

(1) Saint Jérôme, partagé entre les deux tendances, penchait cependant vers les sens spirituels. Saint Augustin n'est pas très différent de Ticonius.

L'église grecque, après le IVe siècle, n'a fourni que deux commentateurs importants à l'*Apocalypse*, André de Césarée (1) et Aréthas, également évêque de Césarée (2). Les commentateurs latins, depuis Primasius au VIe siècle et Bède au VIIIe, jusqu'aux scolastiques, n'ont pas apporté plus qu'eux beaucoup d'idées nouvelles.

Mais dès la fin du XIIe siècle, dès que l'Église s'est trouvée agitée par des tentatives de réformes toujours plus nombreuses, l'interprétation de l'*Apocalypse*, poursuivie avec un intérêt plus ardent, a fourni des armes à tous les réformateurs. Avec Joachim de Flore (à la fin du XIIe siècle et commencement du XIIIe), avec Nicolas de Lyra (au XIVe), puis avec Wiclef, avec Luther, toute l'histoire récente de l'Église et du monde fera son entrée dans l'exégèse. Tour à tour la Bête sera l'Islam, la papauté, l'empire. L'interprétation variera d'époque en époque, selon l'évolution des événements et le gré des passions suscitées par eux (3).

Un retour à plus de bon sens, avec une considération plus attentive du temps où le Voyant a écrit, s'est manifesté, à la fin du XVIe siècle et au XVIIe, notamment avec les commentateurs espagnols de la Société de Jésus : Ribeira (fin du XVIe siècle), Alcasar (1614), Mariana (1619), puis, chez les protestants aussi, avec Grotius (1644). En 1688, Bossuet, dans son célèbre commentaire, s'est beaucoup inspiré de Grotius et d'Alcasar.

L'exégèse moderne s'est appliquée surtout, au XIXe siècle, à retrouver les dessous historiques qui servent de base aux prédictions du Voyant et à rattacher l'*Apocalypse* à ses origines dans la littérature juive. Peut-être le plus admirable effort de cette exégèse est-il dans ce beau livre de Renan, l'*Antéchrist*, qui forme le troi-

(1) En Cappadoce, vers 500.

(2) Xe siècle.

(3) Cette sorte d'exégèse a duré, au moins sporadiquement, jusqu'à nos jours, et on ne peut espérer qu'elle soit défunte. Voir quelques indications dans LOISY, p. 9 et 10.

sième volume de ses *Origines chrétiennes* ; bien qu'en précisant à l'extrême, jusqu'à dater l'œuvre de Jean, à quelques jours près, de fin janvier 69, Renan soit allé au delà des vraisemblances que nous pouvons atteindre. Dans le dernier quart du même siècle, et postérieurement, on s'est surtout préoccupé d'examiner si les difficultés incontestables que la critique rencontre à dater l'*Apocalypse* ne seraient pas issues d'un manque d'homogénéité. De là l'examen minutieux de la composition et de ses incohérences ; la recherche des sources ; l'hypothèse de remaniements successifs. De là les théories de Vœlter, Vischer, Spitta, Wellhausen, etc. On peut trouver, exposés à des points de vue différents, de bons résumés des plus récents travaux dans Charles : *The revelation of saint John*, 1920 ; le Père E.-B. Allo, *Saint Jean et l'Apocalypse*, 1921 ; A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, 1923.

II

Interpréter l'*Apocalypse* — j'entends les parties de l'*Apocalypse* qui font allusion à des événements contemporains — c'est essayer de la dater. Pour les parties proprement eschatologiques, les interpréter ne peut signifier que rechercher, dans la mesure du possible, à quelles sources Jean a puisé les éléments qu'il fait entrer dans sa conception des derniers jours. C'est ce que nous avons déjà tenté suffisamment. Il nous reste donc seulement à examiner quels faits historiques, quels personnages réels peuvent être visés dans ces morceaux symboliques, à tendance manifestement politique, que l'on rencontre dans la seconde partie.

Il faut partir de ce qui vise certainement l'empire romain. Si l'on pouvait être tout à fait certain que 666 désigne *Neron Cæsar*, et la variante 616 *Nero Cæsar*, on aurait trouvé un premier point d'appui solide ; mais nous pensons, on l'a vu, que quelque incertitude subsiste,

parce qu'il est peu naturel que l'auteur d'un livre écrit en grec nous demande de faire sur des lettres *hébraïques* l'opération de *gématrie* qu'il nous invite à exécuter (1). Reportons-nous donc plutôt au chapitre XVII et à ces sept têtes de la Bête, qui, selon l'explication que nous donne le Voyant lui-même, sont sept rois, dont cinq sont tombés, tandis que l'un, donc le sixième, existe, que l'autre, donc le septième, n'est pas encore venu, et demeurera peu, quand il sera venu, et que la Bête qui était et n'est plus, est elle-même un huitième, qui est d'entre les sept, et s'en va à la perdition.

Le trait caractéristique est ici celui du souverain qui est des sept, qui était et qui n'est plus, et qui sera un huitième. Il est des sept, mais comme il ne peut être ni le sixième, qui est, tandis que lui n'est plus, ni le septième qui se distingue nécessairement du huitième, cela équivaut à dire qu'il est un des cinq premiers. Or, on a beau chercher dans toute l'histoire romaine, on ne peut trouver qu'un empereur à propos duquel se soit formée la légende qu'ayant disparu il reparaîtra, et cet empereur est Néron. C'est lui que vise l'énigme proposée par l'*Apocalypse*, et l'on arrive ainsi, avec une vraisemblance aussi grande qu'on peut l'obtenir en ces matières, à cette même conclusion qu'on a cru pouvoir tirer du déchiffrement du nombre de la Bête. S'il y a quelque chose d'à peu près clair dans le *rébus* du Voyant, on peut bien affirmer que c'est cela.

Dès lors, quoi qu'on en ait pu dire, il est également assez clair que les cinq premiers empereurs sont Auguste (2),

(1) En partant du grec, on n'a réussi à arriver qu'à des résultats peu satisfaisants : Γάϊος Καῖσαρ = 616, mais, outre que la variante 616 semble moins bien garantie que 666, on ne peut guère songer à faire descendre l'*Apocalypse* jusqu'à l'époque de Caligula, ni faire de Caligula le *huitième* ; ou bien Καῖσαρ θεός = 616, ἡ Ἰταλὴ βασιλεία = 666 ; mais la Bête, en tant qu'elle s'identifie au huitième, qui est un des sept, doit être un individu.

(2) Car, malgré l'appui que peut donner à cette thèse l'exemple de Josèphe, il n'est pas très naturel de commencer la liste à César.

Tibère, Caligula, Claude, Néron. Il est beaucoup plus malaisé de reconnaître le sixième et le septième ; car, comme l'année 69 a vu s'élever trois compétiteurs à l'empire, qui tous les trois n'ont régné que peu de temps, on est en droit de se demander si le Voyant a pu compter l'un d'entre eux comme le sixième, qui, par opposition au septième, dont il est dit qu'il durera peu, semble posséder un pouvoir plus stable ; si cette dernière interprétation est juste, on devrait plutôt penser que le Voyant a sauté par-dessus les trois empereurs de l'an 69, en les regardant comme des intérimaires, pour passer directement à Vespasien.

On serait ainsi amené à dater l'*Apocalypse* des premières années du règne de Vespasien. Ce résultat, tiré du chapitre XVII, risque-t-il d'être contredit par les données contenues dans d'autres chapitres ? Le chapitre XI est celui où l'on est le plus tenté de chercher un contrôle des chapitres XIII (chiffre de la Bête) et XII (les sept empereurs). Ce chapitre est relatif au temple de Jérusalem, que le Voyant reçoit l'ordre de mesurer « ainsi que l'autel et ceux qui y adorent », en exceptant le parvis extérieur du temple, parce qu'il a été donné aux Gentils, qui fouleront la Ville Sainte pendant 42 mois. Ces 42 mois (les 3 ans 1/2) viennent sans doute de Daniel (VII, 25 ; XII, 7), et semblent prouver que la prédiction est calquée sur ce que dit Daniel d'Antiochos Épiphane. Il y a certainement dans ce chapitre des éléments traditionnels sur lesquels il n'est pas prudent peut-être de faire fond pour élucider la relation qu'il présente avec les événements contemporains. Mais il semble bien difficile d'admettre que celui qui l'a écrit ait connu la ruine du temple. Il se peut, il est vrai, que Jean ait ici fait usage d'une prophétie juive, mais aurait-il pu s'en servir lui-même après la destruction de Jérusalem ? Vespasien a reçu du Sénat le titre d'Auguste, le 21 décembre 69. Le feu a été mis au temple de Jérusalem au commencement d'août 70, et Titus a fait son entrée dans la ville

conquise et incendiée au commencement de septembre (1). Il semblerait, à calculer d'après le chapitre XII, que l'*Apocalypse* ait été composée dans la première moitié de 70.

Il ne paraît donc pas possible d'accepter la date donnée par Irénée, qui, dans son livre *Contre les Hérésies* (v, 30), après avoir dit que « s'il avait été bon que le nom de l'Antéchrist fût révélé ouvertement dans le temps présent, celui-là l'aurait dit qui a vu la *Révélation*, (c'est-à-dire : l'auteur de l'*Apocalypse*), ajoute : « Car il n'y a pas bien longtemps que sa vision a eu lieu, puisqu'elle est presque contemporaine de notre génération, et date de la fin du règne de Domitien. » Nous ignorons sur quoi Irénée fondait son assertion : peut-être était-ce sur le grand âge qu'il attribuait à Jean, qui, dit-il ailleurs (II, 22 ; II, 3), vécut jusque sous Trajan ; sans doute aussi sur ce que, comme l'a fait Eusèbe dans sa *Chronique*, il plaçait sous Domitien (2) le bannissement de Jean à Patmos.

Y a-t-il, en faveur de cette date plus tardive, des appuis à trouver dans certains éléments du texte ? Il est naturel de se demander à quel stade de développement paraissent être parvenues les sept Églises auxquelles Jean envoie son livre, d'après les lettres qui leur sont adressées. Nous pensons que l'*Ange*, destinataire de ces lettres, n'est pas l'évêque ; c'est, conformément au scenario céleste qui est, dès le début, introduit par l'auteur, l'ange céleste préposé à la surveillance de chacune, ce qui n'empêche, en aucune façon, que, sa vision terminée, le Voyant adresse son Épître à chacune des Églises terrestres protégées par ces anges. Nous n'avons donc aucun moyen de discerner quel est le régime administratif sous lequel vivent ces communautés, presbytéral, épiscopal, ou tout autre. Les hérésies visées dans ces lettres

(1) J'attache par contre moins d'importance que Renan à l'épisode du faux Néron mis à mort par Asprenas à Cythnos.

(2) Eusèbe le place à la 14e année du règne de Domitien (94/5).

n'impliquent nullement un développement d'idées qui nous oblige à descendre jusqu'à l'époque de Domitien. Enfin, il n'est pas tellement surprenant que Jean ne fasse aucune allusion à saint Paul, quand plus tard Ignace ou Polycarpe, à propos d'Éphèse, n'en feront aucune à Jean lui-même. Apôtres et docteurs, et même prophètes, sont assez jaloux de leur autorité pour ne point trop tenir à évoquer la mémoire de leurs prédécesseurs ou concurrents (1).

Que faut-il penser de ce que l'auteur de l'*Apocalypse* nous dit des persécutions ? Une catastrophe comme celle de l'an 64 ne suffit-elle pas à l'expliquer ? Et, si parmi les martyrs qui paraissent devant l'agneau, il s'en trouve de tout pays et de toute nation, n'est-ce pas parce qu'à Rome affluaient les provinciaux de toute race ? En dehors des chrétiens de la *grande tribulation*, l'*Apocalypse* mentionne à Pergame un martyr isolé. Il y en a eu certainement plus d'un en Asie, à Pergame et ailleurs, avant l'époque de Domitien.

Peut-être, de tous les textes que l'on a cités comme suggérant une date tardive, celui qui aurait le plus de chance d'être persuasif (2) serait-il le verset 14 du chapitre XXI, où il est dit que les douze fondements du mur de la Jérusalem nouvelle portent les noms « des douze Apôtres » de l'agneau. Toutefois, si cette manière de parler rend peu vraisemblable que celui qui l'emploie se soit compté lui-même parmi les Douze, est-il absolument indispensable d'en conclure que tous les Douze fussent morts au moment où le verset a été écrit ?

(1) Allo s'étonne que dans la lettre à Laodicée il ne soit fait aucune allusion au tremblement de terre de l'an 60 (TACITE, *Histoire*, IV, 5) ; mais Tacite, en disant que Laodicée n'eut pas besoin du secours de Rome pour se relever, laisse entendre que ce relèvement fut très rapide.

(2) Il ne me semble pas, non plus, qu'on soit tenu de descendre jusqu'au temps de Domitien à cause de ce qui est dit de l'*adoration* de la Bête. La tentative de Caligula — sans parler de l'influence du livre de *Daniel* — suffit à justifier ce qu'a dit le Voyant.

Somme toute, et bien qu'on doive confesser que l'assertion d'Irénée, qui portait un si vif intérêt à l'histoire des origines chrétiennes de l'Asie, n'est pas à dédaigner, l'examen impartial du texte rend plus vraisemblable que l'*Apocalypse* a été composée peu de temps après la crise épouvantable de l'an 69, où l'empire romain parut si près de se dissoudre.

III

L'auteur. — Nous avons osé prendre parti pour la date, bien que nous ne prétendions donner notre solution que comme la plus vraisemblable, sans lui attribuer une certitude impossible à obtenir. Nous devons avouer que nous ne savons sûrement de l'auteur que son nom, Jean, qu'il nous a lui-même donné, à plusieurs reprises, au début et à la fin de son livre. Mais quel est ce Jean ? Est-ce comme l'a admis la tradition ecclésiastique, Jean fils de Zébédée ? Assurément, s'il est malaisé d'attribuer au pêcheur galiléen, au *Fils du Tonnerre*, la théologie savante, la théologie hellénisée du *IVe Évangile*, on peut trouver que l'*Apocalypse*, avec tout ce qui dénote en elle l'influence de l'esprit juif, avec la violence passionnée, l'ardente colère contre Rome qui s'y exhale, répondrait mieux que l'*Évangile* à l'image que nous pouvons nous faire de Jean l'apôtre, d'après les quelques traits que les *Synoptiques* lui ont prêtés. Mais nous avons déjà noté que la façon dont ce Jean parle des douze Apôtres rend assez peu probable qu'il se considère comme un des leurs.

Dès lors, est-ce le *Presbytre* de Papias ? Si c'est lui, en l'admettant nous n'apprenons pas grand chose, et il ne semble pas, en tout cas, qu'on puisse l'identifier avec le *presbytre* de ces *Épîtres johanniques* qui ont des liens si évidents avec l'*Évangile*. Bornons-nous donc à dire qu'un prophète du nom de Jean, qui jouissait d'une

grande autorité auprès des Églises d'Asie, a composé vers 70, ce manifeste anti-impérial, anti-romain ; de bonne heure, il a passé pour Jean l'apôtre, et c'est sous son nom que l'*Apocalypse*, comme le *IVe Évangile*, comme les *Trois Épîtres*, est entré dans le canon du Nouveau Testament.

CHAPITRE V

LES APOCALYPSES CHRÉTIENNES APOCRYPHES

Nous rattacherons à l'*Apocalypse de Jean* tout au moins l'une des *Apocalypses apocryphes*, celle de Pierre, qui paraît être la plus ancienne de celles que nous avons conservées, et qui a trop de relation avec l'*Évangile dit de Pierre*, pour qu'ayant parlé de celui-ci déjà, nous remettions à plus tard l'étude de celle-là.

On en a connu de tout temps l'existence par deux citations de Clément d'Alexandrie (1), une de Méthode (2), deux de Macarius Magnes (3). En 1892, Bouriant en a publié un fragment important en grec, dû à ce même manuscrit qu'il avait retrouvé en 1886 dans un tombeau chrétien d'Akmîm, et qui contenait aussi un morceau de l'*Évangile de Pierre* (4). Depuis, M. R. James (5) a reconnu, dans un traité éthiopien que M. Grébaut avait édité dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1907-1910), une adaptation de l'*Apocalypse de Pierre*, que nous pouvons

(1) *Eclog. proph.*, 41, 48.
(2) *Symposion*, II, 6.
(3) *Apocriticus*, IV, 6, 16 ; IV, 7.
(4) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, I ; fac-similé au fascicule III (1893) ; — LODS, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre*, 1893. — Traduction allemande dans PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2e éd. 1905 ; — HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., 1920 ; — HARNACK,, *T. U.*, IX, 2.
(5) M. James a aussi publié un autre court fragment en grec, d'après un ms. égyptien appartenant à la Bodleienne (*Journal of Theological Studies*, 1910-11).

nous flatter de connaître aujourd'hui à peu près dans toute son étendue, sinon partout dans son texte primitif.

Le texte primitif était assez court. Le catalogue dit de Clermont lui attribue une longueur de 270 stiques; la stichométrie de Nicéphore lui en donne 300. Le fragment grec en ayant, au compte de Harnack, 131 environ, n'est donc pas bien loin de représenter la moitié du tout. Il commence brusquement au milieu d'un discours du Seigneur, annonçant la venue de faux prophètes, qui sera suivie de *celle de Dieu*, pour la consolation des fidèles et le châtiment des impies (1-3). Cela dit, le Seigneur invite ses douze disciples à le suivre sur la montagne ; les disciples lui ont demandé de leur montrer (1) un de leurs « frères justes, sortis de ce monde, afin qu'ils voient comment est leur forme, qu'ils prennent confiance et encouragent les hommes qui les écouteront » (4-5). Deux hommes apparaissent; leur aspect est si éclatant que les Apôtres ne peuvent le soutenir : leur face rayonne ainsi que leur vêtement ; leurs corps effacent la blancheur de la neige et le rouge des roses. Leur chevelure, bouclée, fleurie, tombe sur leurs épaules (6-80). Sur la question que lui posent les disciples, Jésus leur apprend que ce sont bien là les justes, dont ils ont voulu voir la forme. Où sont-ils, demande Pierre ? et le Seigneur lui montre un lieu hors de ce monde « resplendissant de lumière, où l'air est illuminé par les rayons du soleil, où la terre est fleurie de fleurs immarcescibles, pleine d'aromates, d'arbres odorants, impérissables, porteurs d'un fruit béni », et dont le parfum arrive jusqu'aux disciples (11-17).

Ce lieu est peuplé d'habitants vêtus d'un vêtement d'anges de lumière et en rapport avec sa beauté. Les anges le fréquentent. La louange de Dieu y retentit : « C'est », dit le Seigneur, « votre lieu, le lieu des grands-prêtres, des hommes justes » (17-20).

(1) C'est, on le voit plus bas, Pierre qui parle au nom des Apôtres.

En face est un autre lieu, lieu de châtiment, avec des anges vêtus de noir, ainsi que l'est l'air qui l'enveloppe. Ces anges punissent les coupables (21) ; la description des supplices emplit les versets suivants : blasphémateurs pendus par la langue, au-dessus d'un feu ardent (22) ; ennemis de la justice plongés dans un lac de boue ardente, et gardés par des anges qui les tourmentent (23) ; femmes adultères pendues sur le bourbier qui bouillonne comme un cratère, et leurs complices pendus par les pieds, par les cheveux, avec la tête plongée dans le bourbier (24) ; meurtriers précipités en un lieu plein de reptiles, mordus par eux et rongés par les vers, en présence des âmes de leurs victimes qui acclament la justice de Dieu (25). C'est dans un autre lieu analogue, plein comme un lac de la sanie infecte des coupables, que sont plongées jusqu'au cou les femmes coupables du crime d'avortement, en présence de leurs enfants qui, des rayons qu'ils émettent, leur percent les yeux (26) ; d'autres hommes et femmes sont brûlés jusqu'à mi-corps dans un lieu ténébreux où des esprits mauvais les flagellent et où les vers rongent leurs entrailles ; ce sont ceux qui ont persécuté ou livré le juste (27) ; non loin, d'autres damnés, également des deux sexes, mâchent leurs lèvres et reçoivent du fer fondu dans leurs yeux : ce sont des blasphémateurs (1) (28) ; en face, de faux témoins mâchent aussi leurs langues et ont du feu ardent dans la bouche (29) ; en un autre endroit, sur des cailloux pointus et brûlants sont roulés des hommes et des femmes vêtus de guenilles ; ce sont les riches impitoyables (30) ; encore un lac, plein de pus, de sang et de boue, où des hommes et des femmes sont engagés jusqu'aux genoux : ce sont des usuriers (31) ; du haut d'un escarpement élevé, d'autres, des deux sexes toujours, sont précipités sans cesse, obligés qu'ils sont, après leur chute, de remonter la pente pour subir le même sort : ce sont des

(1) Le verset semble faire double emploi avec le verset 22.

impudiques, coupables de vices contre nature (32) ; près de cette falaise sont les idolâtres, dans un lieu plein de feu ; et non loin, d'autres hommes et d'autres femmes se frappent avec des verges de feu (33)... (1) ; enfin d'autres sont brûlés, retournés sur le gril : ce sont ceux qui ont abandonné la voie de Dieu... (34) (2).

Le texte éthiopien recouvre l'essentiel du fragment d'Akhmim et se rencontre aussi avec les fragments dus à des citations (3). Mais il est, en général, plus développé, soit dans l'expression seulement, soit par quelques additions plus originales ; il présente des transpositions qui en modifient assez sensiblement le caractère. Il fait partie d'un ensemble d'écrits, qui composent un *corpus* pseudo-clémentin (4), dont la forme actuelle paraît

(1) Le texte est lacuneux et n'indique pas la nature de leur faute ; d'après l'éthiopien, ce sont ceux qui « ont été séduits par les démons ».

(2) Texte également lacuneux.

(3) Voir les articles de James cités *supra* ; BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* tome 1, 2e édit. (1923), p. 614-15 ; M. GOGUEL, *Revue de l'Histoire des religions*, mai-juin, 1924.

(4) Ce corpus, avec les titres, *Apocalypse de Pierre, Apocalypse de Pierre par Clément, Livre de Clément*, se donne pour composé par Clément Romain et contient des révélations du Seigneur au prince des Apôtres ; il s'est conservé en arabe et en éthiopien, dans divers remaniements ; il a des parties historiques, d'autres apocalyptiques, d'autres ecclésiastiques (disciplinaires). Selon BARDENHEWER (*l. c.*), le texte éthiopien est dérivé de l'arabe, le document primitif serait originaire d'Égypte et pourrait être daté du VII-VIIIe siècle. Cf. à ce sujet : BRATKE, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1893. La partie qui se rencontre avec l'*Apocalypse de Pierre* a été publiée par GRÉBAUT dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, p. 198, 307, 425 ; elle est intitulée dans la publication de Grébaut : Littérature éthiopienne pseudo-clémentine ; texte et traduction du traité : *La seconde venue du Christ et la résurrection des morts.* Bien que l'*Apocalypse de Pierre* y soit utilisée largement et presque à la manière d'une traduction, elle ne s'en trouve pas moins incorporée à un ensemble qui, par des additions, par des transpositions, prend un autre caractère. Le traité éthiopien contient une part d'*instructions* beaucoup plus considérable que ne devrait en contenir l'*Apocalypse* ; il se présente comme un livre mystérieux, qui ne doit pas être révélé à tous : « ce texte est à l'intérieur d'un coffre, dans une boîte, pour que les insensés ne le voient pas » p. 438 (et *alias*).

remonter aux VIIe/VIIIe siècles, mais dont l'origine et les sources ne sont pas suffisamment éclaircies. Il débute au moment où les disciples abordent Jésus sur le mont des Oliviers, et lui demandent de leur révéler les signes de la fin des temps. Jésus leur répond qu'alors viendront de faux Christs ; puis le Seigneur reparaît sur les nuées, précédé de la croix (1), pour être couronné par Dieu. On trouve ensuite la parabole du figuier stérile, que le grec ne donne pas, avec son explication. La description de l'enfer et du paradis — dans cet ordre, qui est l'inverse de celui du grec — est précédée d'une lamentation de Pierre sur le sort des damnés, que le Seigneur accueille par un blâme. Quelques variantes ou quelques additions caractérisent la description des châtiments dans la partie commune avec le texte grec, au delà de laquelle elle se continue. Celle du paradis, où manquent quelques traits du grec, a une conclusion qui lui est propre : les anges amènent les élus et les justes, en les portant sur leurs mains ; les élus revêtent la vie éternelle, et les justes se réjouissent à la vue des damnés, qui implorent leur pitié, mais que l'ange Tartarouchos n'en châtie que plus durement. Ils reçoivent le baptême éternel et le salut. Le Seigneur envoie Pierre prêcher l'Évangile en Occident.

Le morceau contient encore une adaptation du récit de la Transfiguration, avec des variantes assez curieuses par rapport aux Évangiles ; il raconte enfin l'Ascension et le Jugement dernier. Le ciel se referme, et les disciples redescendent de la montagne en louant Dieu.

Une comparaison détaillée du texte grec (2) et de l'éthiopien donne à penser que l'éthiopien a été assez sensiblement développé et rajeuni ; l'ordre y est aussi, en général, moins satisfaisant que dans le grec. Il n'est pas sûr cependant que sur quelques points il n'offre pas

(1) Ce qui établit un lien assez curieux avec l'*Évangile de Pierre* (39-42).

(2) Voir l'article de M. Goguel, cité *supra*.

des leçons plus anciennes que ce dernier, dont nous ne saurions affirmer qu'il représente parfaitement le texte primitif.

Certains versets du texte éthiopien ont été interprétés comme faisant allusion à Bar-Kochéba, ce qui conduirait à placer l'original après 135. Mais il est probable que le texte grec, en dernière analyse, était assez sensiblement antérieur. Le rapport de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse*, les particularités du récit de la Transfiguration ont suggéré certaines hypothèses qui ne laissent pas d'être hardies. Il est plus important de définir les caractères principaux de cette *Apocalypse*. Elle était assez courte, et le lecteur a pu se rendre compte que le ton, comme la matière, en est bien différent de celui de l'*Apocalypse* de Jean. Quoique nous ignorions tout de l'auteur et du milieu ou du temps auquel il appartenait, on voit tout de suite que ni le milieu ni le temps ne sont les mêmes, et que l'auteur est bien moins imprégné de l'esprit juif, bien moins dépendant de la tradition prophétique. Il est plus rapproché de l'esprit hellénique. Sa description du paradis a de la simplicité et une certaine grâce. Celle des enfers a une certaine logique dans la relation établie entre les fautes et les châtiments qu'elles entraînent ; et l'on a pu noter avec beaucoup de justesse que quelques-uns de ces châtiments (1) rappellent ceux qu'Orphiques et Pythagoriciens avaient imaginés. Le catalogue des fautes est instructif pour l'histoire de la morale chrétienne.

L'*Apocalypse de Pierre* a joui de quelque autorité pendant assez longtemps. Eusèbe (*H. E.*, VI, 14, 1) nous apprend que Clément d'Alexandrie ne s'était pas contenté de la citer parfois, mais l'avait commentée dans ses *Hypotyposes*. Le fragment dit de Muratori (2) l'admet, à côté de celle de Jean, en reconnaissant que « quelques-

(1) Cf. Dieterich, *Nekyia*, 1893.
(2) Ligne 71-3.

uns des nôtres ne veulent pas qu'on la lise à l'Église ». Bien qu'Eusèbe et Jérôme à sa suite la rejettent catégoriquement, on peut déduire avec assez de vraisemblance de l'usage qui en est fait par le païen dont Macarius Magnes reproduit les objections qu'elle gardait encore au IVe siècle un certain crédit, et elle est parvenue, par une voie indirecte, à prolonger son existence longtemps après, en Éthiopie.

L'*Apocalypse de Paul* est beaucoup plus tardive, quoique, sous la forme où nous la possédons, elle suppose un texte assez ancien. Nous parlerons des *Oracles sibyllins*, qui sont, à leur façon, des sortes d'apocalypses, quand nous étudierons les origines de la poésie chrétienne.

LIVRE V

HISTOIRE DU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT ET DE LA FORMATION DU CANON

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DU TEXTE

Bibliographie sommaire. — L'étude critique du texte du N. T. a été inaugurée, au XVII[e] siècle, par les admirables travaux d'un Français, l'oratorien RICHARD SIMON : *Histoire critique du Texte du N. T.* Rotterdam, 1689. — *Histoire critique des versions du N. T.*, *ib.* 1690. — *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.*, 1693. — *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, Paris, 1695. — Voir principalement, parmi les travaux modernes : EDOUARD REUSS : *Bibliotheca novi Testamenti græci*, Brunschwig, 1872 ; — A. LOISY, *Histoire critique du texte et des versions du N. T.*, 1892 ; — KENYON, *Handbook to the textual criticism of the N. T.*, 1901 ; 2[e] édit. 1912 ; — C.-R. GREGORY : *Textkritik des N. T.*, 1909 ; — E. JACQUIER : *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, 1913 ; — et l'excellente *Introduction* de NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 4[e] édit., revue par E. von Dobschütz, 1923, à laquelle ce chapitre doit beaucoup.

Brève histoire de la propagation du texte. — Les livres du Nouveau Testament se sont répandus d'abord sous la forme que revêtaient habituellement tous les textes, au commencement de notre ère, et que les trouvailles, devenues si abondantes en Égypte au cours de ces dernières années, nous ont fait parfaitement connaître : sous

la forme de ***rouleaux de papyrus.*** Cela dit, nous n'entrevoyons leur mode de publication que pour les écrits de Luc et de Paul. Luc a coordonné les deux parties de son œuvre, toutes deux adressées à Théophile ; elles ont dû remplir chacune un rouleau et les deux rouleaux se faisaient suite. Paul nous dit parfois quel est le copiste qui a écrit sous sa dictée ; lui-même ajoute volontiers à la fin de ses *Lettres* quelques versets de sa propre main, qui en garantissent l'authenticité et seront pour les fidèles des Églises qu'il a fondées une marque de son affection fidèle. Il se peut que Tertius, par exemple, qui a ainsi écrit l'*Épître aux Romains*, ait gardé copie, pour Paul, de cette *Épître*, ou envoyé à Rome un duplicata du manuscrit original. A Rome, on a dû conserver avec soin un document aussi important. Mais un assez long temps s'est passé avant que les exemplaires se soient multipliés ; Luc n'en connaissait peut-être pas, et il y a, nous l'avons vu, des *Lettres* de Paul qui se sont perdues. On peut croire vraisemblable que l'*Évangile* et les *Actes*, dédiés par Luc à un personnage considérable, ou tout au moins notable, lui auront été remis en un exemplaire soigné, calligraphié. Il est possible, puisque Luc a travaillé comme un historien, qu'il ait même prévu l'exécution d'un plus grand nombre d'exemplaires, qu'il ait donné une sorte d'*édition* de son œuvre ; mais cela reste purement conjectural.

Le papyrus était fragile ; les textes originaux ne se sont probablement pas conservés bien longtemps, sans parler des causes de destruction ou de perte qu'a rendues fréquentes la vie incertaine menée par les chrétiens, en des temps où la persécution les menaçait sans cesse. Au commencement du ɪvᵉ siècle, l'édit de Dioclétien a même visé la livraison des textes sacrés et poursuivi leur anéantissement. Lorsqu'en 480 on a prétendu avoir retrouvé à Chypre, dans le tombeau de Barnabé, le manuscrit original de l'*Évangile de Mathieu*, ou lorsqu'on montrait à Éphèse, vers 600, l'autographe de celui de

Jean, nous pouvons être assurés que ni l'un ni l'autre n'avait plus d'authenticité que le prétendu original latin de Marc, conservé à Venise ou à Prague (1).

Cependant, outre que nous pouvons nous faire quelque idée de ce qu'ont pu être ces premiers textes sur rouleaux de papyrus d'après les documents d'autre contenu, mais de même matière (lettres privées, textes classiques, etc.), retrouvés dans le sable du Fayoûm, nous possédons encore un certain nombre de fragments de papyrus assez anciens (2) contenant quelques morceaux des *Évangiles* (3), des *Actes* (4), des *Épîtres de Paul* (5), de l'*Apocalypse* (6) ; les plus anciens seulement de ces fragments sont des *rouleaux* ; la plupart sont des débris de *livres* ; car la forme du *livre* a été parfois aussi donnée aux feuilles de papyrus.

C'est au courant du IVe siècle que s'est opérée la substitution au papyrus du parchemin. L'utilisation de la peau animale, connue déjà au temps d'Hérodote (cf. V, 58), retrouvée ou employée plus largement selon Varron (7) dans le royaume de Pergame, ne s'est généralisée que beaucoup plus tard. Le nom du parchemin, de la *peau de Pergame* (περγαμηνή), apparaît, pour la première fois, dans un édit de Dioclétien. On peut dire en résumé que le papyrus domine jusque vers 300 et se trouve encore exceptionnellement jusqu'aux VIIe/VIIIe siècles ; le parchemin lui succéda du IVe au XIIIe siècles et servit

(1) Voir sur ces documents les références données par Nestle, p.2.

(2) Voir la liste de Nestle-von Dobschütz, p. 85, et le recueil de Wessely, dans la *Patrologie orientale* de Graffin (IV, 2).

(3) Celui qui semble le plus ancien (contenant Mathieu, I, 1-9), est peut-être du IIIe siècle ; en tout cas il n'est pas postérieur au commencement du IVe. Nestle en donne un facsimile.

(4) On a un fragment de 4-6 dans un papyrus de Berlin du IVe siècle.

(5) Fragment de l'*Ép. aux Rom.* ; de *la* 1re *aux Cor.* ; de l'*Ép. aux Hébr.*

(6) Frag. de V, 5-8 ; VI, sur un papyrus du IVe siècle ; de 4-7, sur un papyrus des III-IVe siècles, de XXVI, 7, 8, 10, 12, sur un papyrus des III-IVe siècles.

(7) Dans Pline, *H. N.*, XIII, 120-170.

encore parfois après l'invention de l'imprimerie ; le *papier*, venu de Chine par l'intermédiaire de la Perse, a commencé à être connu en Orient vers le xe siècle, en Occident seulement au xiiie, pour se généraliser, dans le premier de ces domaines, au xiiie ; dans le second au xve. L'écriture *majuscule* est employée par les copistes jusqu'au ixe siècle, et partiellement jusqu'au xe ; au milieu du ixe commence à apparaître la *minuscule.*

Les premiers textes étaient écrits sans séparation de mots, sans les esprits et les accents ; ils étaient précédés d'un titre, suivis d'une brève suscription, sans autres procédés pour en faciliter l'emploi. Peu à peu, la littérature sacrée a adapté à son usage les méthodes qu'avaient imaginées les grammairiens profanes : on introduisit une division en chapitres ; on indiqua le nombre total de lignes que représentait chaque texte ; on se servit de moyens ingénieux pour permettre de retrouver dans les Évangiles les morceaux parallèles ; on facilita la lecture à haute voix en décomposant les périodes en leurs membres. Au ive siècle, Eusèbe de Césarée, un autre personnage sur lequel nous sommes moins bien informés, Euthalius, d'autres encore accomplirent cette besogne utile. Les manuscrits, magnifiquement ornés, devinrent souvent, dès cette époque, d'un grand prix, et les Pères de l'Église grecque ou de l'Église latine, qui ont favorisé autant qu'ils l'ont pu tout l'effort d'érudition employé à procurer aux lecteurs le texte le plus sûr et à leur en faciliter l'intelligence, dont plusieurs ont pris eux-mêmes une part importante à ce travail, ont dû parfois condamner la vanité qui s'attachait à ces beaux volumes, devenus des objets de luxe.

II

Les manuscrits et les éditions du Nouveau Testament. — Au compte établi par von Dobschütz, dans sa revision du

livre de Nestle (1), pour l'établissement du texte du Nouveau Testament, nous disposons de plus de 2.500 manuscrits dont 32 fragments de papyrus, 170 manuscrits en écriture majuscule, et 2.320 en écriture minuscule ; il faut ajouter à ces manuscrits les *lectionnaires* (2), dont on ne possède pas moins de 1.561.

Aux manuscrits qui nous donnent ainsi le texte grec, il faut ajouter, comme moyen de contrôle, outre les citations des Pères, le témoignage des traductions : anciennes traductions latines, dont l'histoire primitive est assez obscure et qui ont abouti à la Vulgate (3) ; traductions syriaques (*Diatessaron* de Tatien ; évangile des *Textes séparés* ; *Peschitto*) (4) ; traductions coptes (5) (saïdique, la plus ancienne ; ensuite versions de la moyenne et de la basse Égypte) ; plus tard gothique, arménienne (6), etc.; plus tard encore slave, arabe, persane.

C'est pendant la première période de leur propagation, c'est-à-dire pendant le Iᵉʳ siècle et la première moitié du IIᵉ, que les différents écrits qui devaient former un jour le Nouveau Testament ont été exposés surtout à divers dangers : celui d'être remaniés, altérés ou perdus. A partir du IIIᵉ siècle, le canon étant définitivement constitué, le Nouveau Testament ayant pris entièrement le caractère d'un livre révélé, aussi sacré que l'Ancien, la bonne conservation du texte, dans les milieux ecclésiastiques, a été assurée. D'autre part, la persécution de Dioclétien, si violente qu'elle ait été, n'a pu réussir

(1) P. 85.

(2) C'est-à-dire les recueils, qui donnent — en vue de l'usage liturgique — non pas le texte complet et suivi, mais, jour par jour, dans l'ordre de succession de l'année ecclésiastique, les morceaux destinés à être lus à l'office.

(3) Cf. DE LABRIOLLE. *H. de la Litt.* ch. (Liv. I, ch. I, et livre III, ch. V).

(4) Cf. RUBENS DUVAL, *Litt. syriaque, ch.*; *Litt. ch.* III ; BAUMSTARCK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 18-25.

(5) Cf. NESTLE, p. 22.

(6) *Ib.*, p. 45 et 57.

à faire disparaître tous les exemplaires ; elle n'a pas eu la même intensité dans toutes les provinces ; et là où elle a sévi le plus violemment, il n'a pas dû être impossible à des fidèles dévoués de trouver de bonnes cachettes.

Il y a eu cependant au début, entre les textes usités dans les différentes provinces de l'empire, certaines différences locales que l'on peut encore discerner en une certaine mesure : différences dans la liste (le canon) des écrits consacrés ; variantes dans leur texte. Nous dirons tout à l'heure ce que l'on peut entrevoir de cette évolution. Au total on peut croire que, depuis le IVe siècle tout au moins, le Nouveau Testament nous a été fidèlement transmis. Les problèmes de détail qu'un éditeur moderne est obligé de se poser sont infinis, et souvent malaisément solubles. Un petit nombre de cas seulement a une réelle importance. Il est donc relativement facile de publier le texte reçu ; mais nous ignorons tout de l'histoire de sa transmission pendant plus d'un siècle, et c'est alors qu'il a pu être exposé à des altérations que nous pouvons à peine, le plus souvent, soupçonner.

Après la découverte de l'imprimerie, le texte latin de la Bible a été imprimé immédiatement (1) ; il n'en a pas été tout à fait de même du texte grec du Nouveau Testament. Il a fallu attendre jusqu'au XVIe siècle pour que fût entreprise une édition scientifique : ce fut celle qu'on dut à l'initiative du cardinal Ximénès, et qui est connue sous le nom de *Complutensis*, parce qu'elle a été publiée à Alcalà de Hénarès, dont le nom latin est *Complutum* (2). Commencée en 1502, l'édition du Nouveau Testament était achevée en 1514 ; celle de l'Ancien Testament le fut en 1517 ; mais l'une et l'autre ne se répandirent qu'en

(1) Le premier livre imprimé a été la Bible latine de Gutenberg de 1452-6.

(2) L'édition fut exécutée par des professeurs de l'Université locale, particulièrement par J.-L. de Stunica.

1520, après avoir reçu l'approbation papale de Léon X. C'est une édition très méritoire, fort supérieure à celle qu'Érasme donna dans l'intervalle, chez Froben, à Bâle, en 1516, et qui avait été trop rapidement préparée. Les premières éditions françaises, celle de Simon de Colines (1534), celle de Jacques Toussaint (1543), témoignent d'un effort critique intéressant, la première surtout. Elles furent effacées par les trois éditions de R. Estienne, qui se succédèrent en 1546, 1550, 1551. Celle de 1550, l'*editio regia*, en deux volumes in-folio, a constitué jusqu'aux temps modernes, en Angleterre, le texte courant, le *textus receptus* (1). L'édition de Théodore de Bèze (1565-1604) se maintient, en somme, dans la tradition de la *Complutensis*. La fin du XVIe siècle a produit la Bible polyglotte (2) de Philippe II, parue à Anvers (1569-1572) par les soins d'Arias, et qu'ont suivie celles de Paris (1620-1645), par Michel Le Jay, Jean Morin et le Maronite Gabriel Sionita (3) ; puis celle de Londres (1655-1657), par Brian Walton (4). Le XVIIe siècle a produit principalement les éditions des Elzevier (1624-1678), dont l'une, celle de 1633, a fourni le *textus receptus* usité ailleurs qu'en Angleterre. A la fin du siècle, les recherches de Richard Simon, déjà mentionnées, ont posé magistralement les principaux problèmes et inauguré l'ère des méthodes critiques.

Au commencement du XVIIIe siècle a paru la grande édition critique de John Mill (1707), dont le vaste apparat ne contenait pas moins de 30.000 variantes. Le grand philologue anglais Bentley ne donna pas d'édition, mais émit des vues intéressantes dans ses *Proposals* (1720). Les éditions de Bengel (1734), de Wettstein (1751-1752),

(1) Le *texte reçu*, sur le continent, fut un texte postérieur : celui de l'édition des Elzevier, 1633.

(2) Grec, latin, syriaque.

(3) Ajouter l'arabe.

(4) Grec, latin, syriaque, éthiopien, arabe ; pour les Évangiles, persan en plus.

de Griesbach (1775-1777 ; réédition en 1796 et en 1806), marquent les débuts, déjà heureux, de l'érudition allemande, tandis que celle de Matthæi, Allemand qui enseignait à Moscou (1782-1788, et, sous une forme plus maniable, 1803-1807), fait intervenir l'utilisation des manuscrits byzantins. Les grands travaux critiques ont été accomplis au XIXe siècle par Lachmann, qui s'est proposé de donner, en se servant des plus anciens manuscrits grecs et latins, un texte analogue à celui que possédait l'Église vers la fin du IVe siècle (la principale édition de Lachmann, en deux volumes, est de 1842-1850) ; par Tischendorf, qui a augmenté considérablement le nombre des manuscrits en majuscule et qui a découvert l'un des plus importants entre tous, le *Codex Sinaïticus* du IVe siècle (de ses nombreuses éditions, celle qu'il faut retenir principalement est la VIIIe, l'*editio octava major* (1869-1872), le répertoire le plus considérable de variantes qui existe) ; par Tregelles (1857-1872) ; par les deux Anglais Westcott et Hort (1881 ; réédition en 1896 ; plusieurs rééditions depuis 1885, sous la forme abrégée) ; par J.-B. Weiss (1902-1905) ; par Friedrich Blass (édition des *Actes*, 1895 ; de l'*Évangile de Luc*, 1897 ; de celui de Mathieu, 1901 ; de celui de Jean, 1902) ; enfin, par H. von Soden (1902-1913 ; édition abrégée 1913). Complétons et précisons cette sèche énumération en indiquant les principales tendances de ces diverses éditions, tendances souvent opposées, entre lesquelles les éditions données par Nestle ont pour objet d'établir une sorte de moyenne (1898 ; nombreuses rééditions).

III

Les principaux manuscrits. Le classement des manuscrits. — Nous avons vu combien sont nombreux les manuscrits qui sont à notre disposition, et qu'ils sont di-

visés — une fois les papyrus mis à part — en deux catégories : manuscrits en majuscule et en minuscule. Les premiers sont les plus anciens. Il importe d'indiquer au moins les principaux. Ce sont :

Le *Sinaiticus* (א) (1), actuellement à Saint-Pétersbourg, découvert dans un couvent du Sinaï par Tischendorf, qui le croyait de la première moitié du IVe siècle et le mettait en relation avec l'édition faite par Eusèbe, en 331, pour répondre au désir de Constantin (2) ; on le croit, en général, du Ve siècle ; il a été publié en fac-similé par Kirsopp Lake en 1911.

L'*Alexandrinus* (A) (3), provenant de la bibliothèque du patriarcat d'Alexandrie et donné, en 1628, par Cyrille Laskaris au roi d'Angleterre Charles Ier, conservé aujourd'hui au *British Museum* ; contient, outre le Nouveau Testament, les *Épîtres de Clément*, auxquelles s'ajoutaient encore primitivement les *Psaumes de Salomon* ; il est du Ve siècle, et a été reproduit en fac-similé par Thompson (1879) ; par Kenyon (1909).

Le *Vaticanus* (B) (4), dont on connaît la présence à la Bibliothèque Vaticane depuis 1475 ; il contient les *Évangiles*, les *Actes*, les *Épîtres catholiques*, les *Épîtres de Paul*

(1) Le sigle représente la lettre hébraïque initiale du nom Sinaï.

(2) *Vita Constantini*, IV, 36.

(3) Les manuscrits du N. T. ont été désignés par des sigles divers ; d'où d'assez grandes difficultés pour se reconnaître dans les éditions. En ces dernières années, on a plusieurs fois essayé d'instituer des systèmes de classification rationnels et facilement saisissables. C. R. Gregory et Von Soden y ont principalement travaillé. Dans l'édition de Von Soden, les manuscrits sont d'abord désignés par la lettre δ s'ils contiennent tout le N. T. (δ, abréviation de διαθήκη) ; par ε. s'ils ne contiennent que les Évangiles ; par α s'ils contiennent seulement les Épîtres et l'Apocalypse ; ces lettres sont accompagnées, dans chaque série, de 3 ou 4 chiffres dont le premier (au cas de 3) ou les deux premiers (au cas de 4) indiquent le siècle d'où date le manuscrit à commencer par le Xe ; le système a donc l'inconvénient de ne pas indiquer les siècles antérieurs ; il en a quelques autres, qu'il est très difficile d'éviter. Quand on s'en tient, comme nous le faisons ici, à l'indication des manuscrits principaux, il convient de donner les sigles anciens et traditionnels.

jusqu'au verset 14 du chapitre IX de l'*Épître aux Hébreux* ; la fin de cette *Épître* et l'*Apocalypse* ont été ajoutées au XVe siècle d'après un manuscrit appartenant au cardinal Bessarion. Le *Vaticanus* est du IVe siècle ; il en existe plusieurs reproductions, dont la meilleure a été publiée, sous le pape Pie X, dans les *Codices e Vaticanis selecti*, t. IV, 1904.

Le palimpseste d'Éphrem (*Codex Ephræmi rescriptus*, C.), que possède la Bibiliothèque Nationale, est un manuscrit du Ve siècle, qui, au XIIe, a servi à la transcription de 38 traités de saint Éphrem.

Ces quatre manuscrits sont les plus importants parmi les manuscrits en majuscule. Il est cependant intéressant de mentionner encore, à côté d'eux, le manuscrit de Cambridge (*Codex Bezæ Cantabrigiensis*, D.), qui, en 1562, devint la possession de Théodore de Bèze, et fut donné par lui, en 1581, à l'Université de Cambridge. On verra tout à l'heure ce qui le caractérise. Il en a été publié un fac-similé par l'imprimerie de l'Université de Cambridge, en 1899.

Mais, bien entendu, cette liste est loin d'épuiser le nombre des manuscrits en majuscule qui gardent un réel intérêt, et, l'ancienneté n'étant pas en soi une raison décisive de recommander un texte de préférence à un autre, tel manuscrit en minuscule, dérivé en dernière analyse d'un bon archétype, peut apporter à l'établissement du texte une contribution plus intéressante que beaucoup d'autres manuscrits en majuscule.

La critique a entrepris, pour le Nouveau Testament comme pour tous les autres textes dont elle s'occupe, de trouver les rapports mutuels de tous ces manuscrits et de les classer en familles, dont les représentants dérivent d'une même provenance. La première classification précise a été tentée par Bengel, qui crut pouvoir distinguer une tradition alexandrine et une tradition latine, toutes deux anciennes, auxquelles il opposait celle des manuscrits grecs plus récents. Nous connaissons l'exis-

tence de certaines recensions de l'Ancien Testament effectuées en Orient par de savants exégètes. Le passage suivant de saint Jérôme (1) résume nos connaissances à ce sujet : « Alexandrie et l'Égypte louent comme auteur de leurs *Septante* Hésychius ; de Constantinople à Antioche on admet les exemplaires du martyr Lucien ; les provinces mitoyennes lisent les manuscrits palestiniens élaborés par le soin d'Origène et vulgarisés par Eusèbe et Pamphile ; le monde entier voit le conflit de cette triple variété. » Un autre texte du même Père (2) nous permet d'affirmer que Lucien et Hésychius, tout au moins, avaient assumé la même charge d'éditeurs pour le Nouveau Testament. En partant de cette donnée, on a essayé de retrouver les représentants des trois éditions d'Alexandrie, d'Antioche-Constantinople, de Césarée, et on croit pouvoir reconnaître que la tendance qui caractérisait celle d'Hésychius était la recherche de la *brièveté*, celle qui distinguait Pamphile, la recherche de la *correction*, celle qui était le propre de Lucien, une sorte d'*éclectisme*. Le dernier qui ait entrepris ce grand travail de classification, von Soden, constitue trois groupes : K, représentant le texte commun, celui d'Antioche adopté finalement à Constantinople et, par là, devenu le texte normal dans l'empire byzantin ; H, le texte alexandrin provenant de la recension d'Hesychius ; I, le texte palestinien ; dans chaque classe, il cherche à établir un grand nombre de subdivisions. Il essaie de retrouver le texte primitif par la comparaison de K, H, I. Mais, s'il a eu le mérite de faire porter son travail sur un nombre beaucoup plus considérable de manuscrits que ses prédécesseurs et de mieux étudier les familles les plus récentes, sa classification prête à des objections assez graves, et le texte que donnent ses éditions présente, au total, moins

(1) Préface de la traduction de la *Chronique*.

(2) Dédicace au pape Damase de la traduction des Évangiles. On ne sait si l'Hésychius d'Alexandrie est le même que celui dont parle Eusèbe. Pamphile et Lucien sont bien connus.

de garanties que celui des éditions Westcott-Hort et Nestle (1).

Le manuscrit de Cambridge (D, *Codex Bezæ*) pose un problème particulier, qui a été fort discuté en ces dernières années, à la suite surtout des travaux de Blass. Ce manuscrit donne le texte grec du Nouveau Testament sur la page de gauche, et la version latine sur celle de droite. Les exemplaires des recensions dont nous avons précédemment parlé ne diffèrent en somme entre eux que par des détails secondaires. Le manuscrit de Bèze contient des variantes et certaines additions plus caractéristiques, qu'on a diversement interprétées. L'existence et la nature d'une recension *occidentale*, la relation de cette recension avec la version syriaque ont fourni matière à beaucoup de discussions. Blass avait examiné le texte de D principalement dans les deux écrits de Luc ; il avait voulu lui attribuer une valeur originale et avait émis l'hypothèse que, de l'*Évangile* comme des *Actes*, il y avait eu deux rédactions, toutes deux provenant de Luc lui-même ; la rédaction la plus ancienne était, selon lui, pour les *Actes*, le texte occidental (D) ; pour l'*Évangile*, au contraire, ce texte aurait représenté, par rapport au texte oriental, la seconde rédaction. On s'accorde de plus en plus aujourd'hui à refuser aux variantes et aux additions du manuscrit D un caractère original, et à reconnaître qu'il n'y a pas d'homogénéité dans la tradition dite, d'ailleurs très improprement, *occidentale*.

(1) On peut lui reprocher, entre autres choses, le rôle prépondérant qu'il fait jouer au *Diatessaron* de Tatien. Sa méthode même, qui est de retrouver un texte *primitif* par la confrontation de K H I, est-elle légitime ? Ce texte primitif a-t-il existé ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'il y a eu, au Ier et au IIe siècles, une extrême variété dans les exemplaires individuels d'abord, puis entre les textes mêmes qui ont fini par s'assurer la prédominance dans les Eglises locales ? On est allé de la variété à l'unification, et comme nous n'avons aucune chance de remonter aux *originaux*, c'est une chimère que d'essayer de retourner de la variété à une unité qui, en dehors des manuscrits originaux, n'a jamais existé.

CHAPITRE II

HISTOIRE SOMMAIRE DE LA FORMATION DU CANON

Bibliographie sommaire. — E. Reuss : *Histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne*, 1863. — Zahn : *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888 et suiv. ; *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* — Harnack : *Das Neue Testament um das Jahr* 200, 1889. — Loisy : *Histoire du Canon du Nouveau-Testament*, 1891. — Jacquier, *le Nouveau Testament et l'Église chrétienne*, tome I, 1911. — Preuschen : *Analecta* ; *Kleinere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, 1893. — Les principales introductions au Nouveau Testament contiennent un chapitre consacré à la formation du canon.

Il n'est pas nécessaire, ni même opportun, dans une histoire *littéraire*, de discuter à fond tous les problèmes délicats auxquels donne lieu l'histoire de la formation du *Canon des Saintes Écritures*, ni surtout l'idée même d'une collection d'écrits *canoniques*. Mais la réunion, dans une collection de ce genre, des principaux ouvrages que nous venons d'étudier, a eu, tant pour leur mode de transmission que pour l'influence exercée par eux sur la littérature postérieure, des conséquences qui nous obligent à exposer brièvement sous l'action de quelles causes et dans quelles conditions cette collection s'est formée et a été, un jour, définitivement close.

Les chrétiens ont eu, dès l'origine, un livre sacré, l'*Ancien Testament*, qu'ils ont emprunté aux Juifs, tout en l'interprétant dans un autre esprit. Ce livre contenait d'abord leurs titres, et reliait la révélation chrétienne à la révélation primitive ; il assurait sa justification à la

mission de Jésus par les prophéties expliquées comme le concernant, et la mettait à sa place dans l'histoire ; de plus, il contenait, à côté d'une législation et d'un ritualisme qui ne répondaient plus à l'esprit des générations nouvelles, d'admirables leçons de morale, et, sous toutes sortes de formes, il enseignait à la piété sa voie, il exprimait et éveillait, avec une intensité incomparable, le sentiment religieux. Des parties de ce livre étaient lues, chaque sabbat, à la synagogue, et, en son ensemble, on le tenait pour revêtu d'un caractère sacré, parce qu'il contenait la *parole* divine. Sans doute, il devait causer plus tard à l'Église bien des difficultés d'interprétation, et de bonne heure l'opposition entre la foi nouvelle et la conception antérieure de la religion fut assez vivement sentie pour que la plupart des Écoles gnostiques aient ou sacrifié, au moins partiellement, l'Ancien Testament, ou usé, pour l'adapter à leurs besoins, de toutes sortes d'artifices exégétiques ; Marcion, le plus radical de tous, l'a rejeté absolument. Mais les raisons que nous avons indiquées d'abord l'emportèrent constamment, par une sorte de nécessité intérieure, au sein de l'Église catholique.

Pendant les premières années qui suivirent la mort de Jésus, alors que les chrétiens s'attendaient à voir arriver la fin des temps dans un avenir plus ou moins prochain, incertain sans doute, mais qu'aucun d'entre eux n'aurait cru devoir être retardé encore de plusieurs siècles, bien qu'à notre sentiment il soit très téméraire de soutenir que cette croyance les ait empêchés de mettre par écrit les paroles du Seigneur et même ce que la tradition connaissait de l'histoire de sa vie (1), les premiers écrits

(1) On dit : un chrétien qui attendait la *parousie* pour demain n'avait aucune raison de conserver écrites les paroles du Sauveur. Je réponds que d'abord, à aucun moment, on ne s'est cru certain que la parousie serait pour demain ; on l'a crue seulement prochaine. Je dis encore : parmi ces fidèles à qui Paul disait : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, combien ne doit-il pas y en avoir

chrétiens n'ont pu être, pendant assez longtemps, possédés que partiellement par la plupart des Églises, et peu de particuliers ont pu avoir entre leurs mains un Évangile complet. Saint Paul a recommandé parfois à telles églises de se communiquer les lettres qu'il leur adressait. L'auteur de l'*Apocalypse* s'adresse à sept églises d'Asie à la fois, et donne son livre comme révélé. Toutes les Églises de Paul, à la fin du Ier siècle, ne possédaient peut-être pas ses *Épîtres* au complet ; la plupart avaient dû cependant faire tout leur possible pour se les procurer. L'*Apocalypse* a été connue très vite hors d'Asie, mais n'a pas reçu partout le même accueil. De toutes façons, tant que la période d'activité créatrice a duré, on ne pouvait même pas avoir la pensée de faire des meilleurs écrits chrétiens une collection choisie, limitée. Tant que l'esprit de prophétie a été assez communément répandu, tant que les charismes ont été aussi vivants que nous les voyons être dans les Églises de Paul, tant que chaque chrétien a pu espérer qu'il serait, lui aussi, un jour visité par l'Esprit, on n'a pas pu avoir pour le *livre*, quel qu'il fût, la vénération qui lui a plus tard été accordée.

Mais parmi ces livres, il en était certains au moins — les *Évangiles* — qui relataient les paroles du Christ. Un original comme Papias pouvait encore, au IIe siècle, déclarer, dans une formule bizarre, quoique intelligible. qu'il préférait au livre *la parole qui vit et demeure*. Combien de chrétiens, dès la fin du Ier siècle, ont été moins favorisés que Papias et se sont trouvés incapables d'entendre la parole d'un témoin direct, ou même d'un témoin au second degré ! Finalement, et assez vite, la voix des témoins s'éteint, et c'est le livre qui demeure. Le livre qui contient la parole du Christ devait devenir, nécessairement, sacré comme cette parole. Déjà, dans le récit

eu qui ont souhaité que, le jour où le Seigneur viendrait les surprendre, il les trouvât *porteurs* d'un feuillet contenant quelques-unes de ses paroles ou en possédant chez eux un recueil plus complet ?

que Paul (*I Cor.*, XI, 23) a fait de l'institution de la Cène, quoiqu'il prétende tenir les paroles de l'institution du Christ lui-même, et qu'en fait il les tienne, non de la lecture de l'*Évangile*, mais de la *bouche* des Apôtres, qu'il a vus après sa conversion, à Jérusalem, on sent dans l'emploi de la formule : J'ai *reçu* du Seigneur ce que je vous ai *transmis* à vous-mêmes, etc. », tout ce respect pieux pour le *texte* sacré qui produira un *Nouveau Testament* à côté de l'*Ancien*. Non seulement les *paroles* du Christ étaient sacrées ; mais, comme l'apologétique chrétienne, qu'elle s'adressât aux Juifs ou aux païens, avait pour premier et principal argument la réalisation des prophéties en la personne de Jésus, il était fatal qu'aussitôt la génération des témoins directs disparue, les livres qui deviendraient les seuls garants des événements où l'on croyait constater cette réalisation devinssent aussi sacrés que ceux où l'on trouvait ces prophéties elles-mêmes. Il n'est pas utile, dans une histoire littéraire, de suivre pas à pas le progrès grâce auquel la vénération accordée à l'Ancien Testament par les premiers chrétiens, juifs ou teintés de judaïsme, s'est étendue aux paroles du Seigneur ; puis de ces paroles à l'ensemble des livres qui les contenaient, comme aussi aux écrits des Apôtres, en sorte que les premières Églises ont fondé d'abord l'autorité de leur foi sur l'Ancien Testament et le Seigneur ; bientôt après sur l'Ancien Testament, le Seigneur et les Apôtres. On cherchera dans les *Histoires du dogme* par quels degrés on en est arrivé à citer *Évangiles*, *Apocalypse*, *Épîtres*, en faisant précéder la citation de la même formule (γέγραπται) qui était usitée pour introduire les textes empruntés à l'Ancien Testament ; comment on en est arrivé à nommer les écrits chrétiens, ainsi que le fait la *IIe Épître de Clément* (4) (1) à propos de Mathieu (IX, 13), ἑτέρα γραφή, *une seconde Écriture*. Il nous suffit de marquer, en appelant en témoignage les

(1) C'est le premier texte où apparaisse formellement ce terme.

principaux écrivains des IIe et du IIIe siècles, les étapes principales de ce développement.

Le premier de ces témoignages qui soit vraiment significatif, c'est celui de Justin, et il a le double intérêt de valoir pour l'Orient, d'où Justin est originaire, comme pour Rome où il a enseigné et où il est mort. Il a composé sa première *Apologie* vers 150 ; il y décrit, avec une précision fort utile pour nous, l'office que les chrétiens célèbrent le dimanche. Il nous apprend qu'on y lit « les Mémoires des Apôtres ou les écrits des Prophètes » (1). Le terme *Mémoires des Apôtres* est une expression créée par Justin, qui veut assimiler les *Évangiles*, pour se mieux faire comprendre des lecteurs grecs ou romains, aux *Mémorables* de Xénophon ; elle n'en désigne pas moins très certainement des Évangiles. Lesquels ? Ici commencent les difficultés. On peut cependant affirmer que Justin a connu l'*Évangile de Mathieu* ; il est probable qu'il s'est servi de Luc et de Marc, puisque dans le *Dialogue* il parle, à propos de ces écrits, non seulement des *Apôtres*, mais de leurs disciples (2). Il est vrai que les citations de Justin ne concordent que rarement avec la lettre de nos textes, soit qu'il cite parfois de mémoire, soit qu'il veuille accommoder les textes à certaines exigences qu'il suppose chez ses lecteurs profanes, soit qu'il les combine en se servant de quelque *harmonie* des trois synoptiques antérieure au *Diatessaron* de Tatien. Il est possible aussi que Justin, outre les trois synoptiques, emploie un autre évangile, qui n'a pas été reçu dans le canon (on a pensé à l'*Évangile* de Pierre) (3). Il n'appelle pas formellement les *Mémoires des Apôtres* Γραφαί, comme l'Ancien Testa-

(1) *Apologie*, I, 66.

(2) *Dial.* CIII, 8. Bien entendu, nous ignorons si le texte de Mathieu, de Marc et de Luc, tel que le lisait Justin, présentait ou non des différences avec celui que nous lisons actuellement.

(3) Les tentatives pour identifier les Évangiles employés par Justin ont donné lieu à un grand nombre de travaux, dont on trouvera la liste dans les ouvrages généraux sur l'histoire du Canon.

ment ; mais en nous disant qu'on les lisait à la synaxe aussi bien que des extraits de l'Ancien Testament, il nous révèle le crédit dont ils jouissaient (1) ; s'il ne se sert pas pour eux de ce mot, γραφαί, il parle cependant, à propos de l'*Apocalypse*, de *nos écrits* (ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων) ; et il cite des paroles de Jésus avec la formule γέγραπται (2). Outre les *Évangiles synoptiques* et l'*Apocalypse*, il n'est pas douteux qu'il ne connût aussi le *Quatrième Évangile*, qu'il ne cite pas, mais dont sa théorie du Verbe suppose l'influence. Il connaissait même plusieurs épîtres de Paul, notamment l'*Épître aux Romains* et l'*Épître aux Hébreux* ; et probablement aussi les *Actes*, sans qu'on puisse dire, du reste, s'il attribuait à cette seconde catégorie d'écrits non pas seulement de l'autorité — ce qui ne fait pas doute — mais un caractère révélé.

Parmi les autres *Apologistes*, Athénagore et Théophile confirment, en le précisant parfois, ce que Justin nous a appris. Tatien, le disciple de Justin, mais disciple qui fut toujours indépendant et aboutit à l'hérésie, a entrepris, dans son *Diatessaron*, d'établir une concordance entre les quatre Évangiles. Bien que cet ouvrage ait surtout eu cours parmi les Églises syriennes, il n'est pas démontré qu'il n'ait pas été composé d'abord en grec ; en tout cas, l'idée de retravailler librement le texte des quatre Évangélistes pour le fondre en un texte unique paraît avoir été acceptée sans protestation dans des milieux authentiquement chrétiens, et il apparaît ainsi clairement combien on était encore éloigné du sentiment qui a prévalu plus tard.

Peu de temps après que Justin avait écrit sa 1re *Apologie*, vers 155, Marcion, venu à Rome de Sinope, s'est détaché de l'Église catholique, après avoir fait d'abord tous ses efforts pour être accepté par elle, et a fondé une église indépendante, qui a duré jusqu'au commen-

(1) *Apologie*, I, LXVII.
(2) *Dialogue*, C, 1, et *alias*.

cement du ve siècle, qui a fait preuve d'une grande vitalité aux IIe et au IIIe, qui a eu ses martyrs, et qui, par son organisation plus solide, a été pendant ce temps, pour l'Église catholique, une concurrente plus redoutable que les communautés gnostiques, Écoles plutôt qu'Églises. Marcion (1), inspiré probablement par son antipathie contre l'Ancien Testament et un ascétisme radical, qui allait jusqu'à la condamnation du monde et de la matière, était un esprit absolu, sans nuances, qui, pour ne rien sacrifier de ses deux idées directrices, s'est vu contraint de prêcher un Dieu nouveau, le Dieu *étranger*, distinct du Créateur, lequel est aussi l'inspirateur de l'Ancien Testament, et à rejeter entièrement la Bible juive avec son Dieu. En conséquence, il n'aurait plus eu d'*Écritures*, s'il n'avait pas remplacé par un nouveau recueil celui qu'il venait de proscrire. Mais, d'autre part, il lui était impossible d'accepter en leur intégralité les écrits apostoliques ou post-apostoliques qui commençaient à faire loi dans les Églises catholiques, et qui leur présentaient Jésus comme le Messie prédit par l'Ancien Testament. De là son entreprise puérile de réduire les Évangiles au seul *Évangile de Luc*, soigneusement expurgé, en joignant à cet Évangile, non moins témérairement mutilées, les sept Épîtres principales de Paul, auquel Marcion a voulu se rattacher, mais en exagérant et en simplifiant sa doctrine si radicalement que Paul n'eût pas hésité une seconde à renier un tel continuateur. On ne peut nier que Marcion, en fondant ainsi sa doctrine et son Église uniquement sur un Nouveau Testament, même arbitrairement retréci, n'ait exercé, par contrecoup, une action sur l'Église catholique, et contribué à fortifier, à accélérer le mouvement qui portait celle-ci à canoniser les Évangiles et les Épîtres, et à en former un recueil strictement limité. Mais c'est avoir appris trop

(1) Cf. HARNACK, *Marcion* et *Neue Studien über Marcion* (T. U., 3e série, XIV).

bien à l'école de Marcion l'art des exagérations systématiques, que de proclamer ou d'insinuer, comme on l'a fait, que Marcion a été *le véritable créateur du Nouveau Testament.* L'entreprise même de Marcion ne serait pas intelligible, s'il n'avait existé avant lui des écrits entourés déjà d'une vénération assez grande pour que la canonisation en fût assurée ; Marcion a, tout au plus, hâté la date de cette canonisation définitive.

Quoiqu'il en soit, au commencement du IIIe siècle, et sans doute déjà dans le dernier quart du second, l'idée même d'un Nouveau Testament est tout à fait précisée, et la liste des écrits qui le composent est déterminée définitivement pour une bonne part ; il reste, à la périphérie, du flottement : un certain nombre d'écrits qui cherchent à pénétrer dans le recueil, d'autres que l'on tend à en exclure. Telle est l'impression que nous laissent, dans des régions très différentes de l'empire, Irénée, l'évêque de Lyon, originaire du reste d'Asie Mineure et dont la formation s'est faite en Asie, Tertullien en Afrique, Clément à Alexandrie. Irénée nous montre le plus clairement du monde comment l'Église a passé par-dessus les difficultés que créait la multiplicité des Évangiles ; elle en a adopté quatre, exclusivement, et ces quatre, malgré leurs variantes indéniables, ne font qu'un ; il devait y en avoir quatre, et il ne pouvait y en avoir plus de quatre, puisqu'il y a quatre points cardinaux, et « l'Évangile tétramorphe trouve donc son unité dans l'esprit unique qui l'inspire. » Tertullien, dans sa polémique contre les hérétiques, notamment dans son important traité *Contre Marcion*, a considéré, avec son esprit de juriste, le Nouveau Testament, « l'instrument évangélique, ou apostolique », ainsi qu'il aime à l'appeler, comme la charte de l'Église « qui y puise sa foi » ; il en a cité tous les livres, sauf la *IIe Épître* de Pierre, celle de Jacques, la *IIe* et la *IIIe* de Jean (1) ; il attribue l'*Épître aux Hébreux* à

(1) Ces deux dernières pourraient, vu leur brièveté et leur peu d'in-

Barnabé ; dans sa période montaniste, il a rejeté avec énergie le *Pasteur* d'Hermas qu'il tendait antérieurement à admettre (1). Clément d'Alexandrie cite aussi abondamment tous les écrits du Nouveau Testament, sauf la *IIe Épître* de Pierre, celle de Jacques, la *IIe* et la *IIIe* de Jean. Esprit extrêmement curieux, large, libéral, il a tendance à ouvrir la porte à un assez grand nombre d'écrits extra-canoniques : *Cérygme* de Pierre, *Apocalypse* de Pierre, *Didaché*, même *Évangile des Égyptiens*, etc. Il n'est pas dit qu'il mît ces écrits sur le même rang que les quatre *Évangiles* ou les *Épîtres* de Paul ; mais il regardait certainement comme inspirés les *Épîtres* de Barnabé et de Clément Romain, la *Didaché*, le *Pasteur* d'Hermas.

De plus, nous avons dès lors des listes plus ou moins officielles des écrits considérés comme canoniques. La plus ancienne est le *fragment* fameux que Muratori publia, en 1740, dans le tome III des ses *Antiquitates Italicæ medii ævi*, et qui provenait de la Bibliothèque ambrosienne de Milan. Il est difficile d'en établir sûrement l'origine et la date, le caractère également. Mais personne ne le croit plus récent que le commencement du IIIe siècle, et ce qui s'y trouve dit du *Pasteur* d'Hermas impose, à mon sens, une date plus ancienne (2) ; le même passage suggère — sans l'imposer — une origine romaine ; quant au caractère de cet écrit, le nom de *Canon*, sous lequel

térêt général, avoir été négligées, même si T. les connaissait et les acceptait ; l'omission de la *IIe Petri* et celle de l'*Ép. de Jacques* sont plus significatives.

(1) Cf. *de Oratione*, 16, et *de Pudicitia*, 20.

(2) L'auteur dit que le *Pasteur* était écrit par Hermas, père du pape Pie, alors que Pie occupait le siège pontifical et ajoute : *nuperrime, temporibus nostris* (*très récemment, de notre temps*). Voir le texte du fragment dans PREUSCHEN (*l. c.*) ; l'étude la plus récente est celle de HARNACK, *Ueber den Verfasser und den litterarischen Charakter des muratorischen Fragments* (*Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1925) ; cf. le compte-rendu du P. LAGRANGE, *Revue biblique*, 1er janvier 1926.

on le désigne souvent, est sans doute trop précis. A-t-il été rédigé primitivement en grec ? Il est vrai que le grec a été pendant un siècle et demi au moins la langue officielle de l'Église romaine ; mais nous ne sommes pas sûrs que le fragment soit romain ; le style n'interdit pas de croire qu'il soit traduit, mais n'y oblige peut-être pas non plus.

C'est une liste des écrits acceptés par l'Église, liste accompagnée de quelques remarques ; elle commençait par les Évangiles ; le début manque, et l'on ne peut faire que des conjectures sur le sens de la première ligne ; suivent les morceaux sur *Luc*, médecin, compagnon de Paul, et qui n'a pas vu le Seigneur vivant ; — sur *Jean*, qui écrivit son Évangile à la demande de ses *condisciples* et de ses *évêques*, avec une digression sur l'unité d'inspiration des quatre Évangiles ; — sur les *Actes des Apôtres*, avec une remarque sur ce que Luc a vu, et ce qu'il n'a pu voir (la passion de Pierre, et le départ de Paul pour l'Espagne) ; — sur les *Épîtres de Paul*, d'abord les Épîtres aux Églises, puis celles qui sont adressées à des particuliers (*Philémon*, *Tite*, les deux à *Timothée*) ; vient ensuite la mention d'une *Épître aux Laodicéens*, et d'une *Épître aux Alexandrins*, rejetées comme *marcionites* (1) ; — il est dit ensuite qu'il y a une *Épître de Jude*, deux de Jean, et, que la *Sagesse* a été écrite par les *amis de Salomon*, en son honneur (2) ; puis vient un passage très discuté, qui semble bien signifier — à moins qu'on n'admette qu'une lacune assez grave l'a défiguré — que l'*Église* dont émane le fragment reçoit seulement deux *Apocalypses*, celles de Jean et de Pierre, et que la seconde est condamnée par certains chrétiens (3) ; puis le mor-

(1) Ces lignes sont d'interprétation difficile ; nous ne connaissons qu'une *Épître aux Laodicéens* de date tardive et qui n'a rien de marcionite ; nous ignorons ce que peut être l'*Épître aux Alexandrins*.

(2) Passage également d'interprétation difficile.

(3) Je ne crois pas, pour ma part, à une lacune ; l'admission de l'*Apocalypse de Pierre* se concilie avec une origine *romaine*.

ceau sur le *Pasteur d'Hermas*, écrit tout récemment, par le frère du pape Pie, sous le pontificat de ce dernier ; l'auteur admet que c'est un bon livre, qu'on peut lire, mais il ne le classe ni parmi les *Prophètes* ni parmi les *Apôtres* ; il rejette ensuite divers écrits gnostiques (1). Au total, donc, une liste qui est incomplète, au point de vue du canon définitif, en ce qui concerne les *Épîtres* ; qui admet deux *Apocalypses*, au lieu d'une, et qui nous est témoin que le *Pasteur* a été assez près d'obtenir l'approbation officielle, mais ne l'a pas obtenue.

Ainsi donc, dès la fin du IIe siècle, le destin du *Canon* est à peu près fixé. Il importe beaucoup à l'histoire ecclésiastique de suivre les dernières étapes de sa formation ; l'intérêt est moindre pour l'histoire littéraire. Quelques indications nous suffisent ; nous venons d'abandonner le début de cette histoire au moment où en ce qui concerne les quatre *Évangiles*, les *Actes*, les *Épîtres de Paul*, tout le monde, dans les églises chrétiennes était tombé d'accord. La *Ire Épître de Pierre*, la *Ire Épître de Jean* ne soulevèrent non plus aucune objection. L'*Épître aux Hébreux*, sur l'origine de laquelle il a été toujours émis en Orient certaines réserves, ne semble avoir fait son chemin qu'assez tardivement en Occident, après Tertullien. Mais son admission au Canon, dans les deux parties de l'empire, a triomphé. L'*Épître de saint Jacques* a aussi tiré d'abord son autorité de l'estime où on l'a tenue en Orient ; la *IIe Épître de Pierre* n'a pas été sans rencontrer des résistances même en Orient, où l'Église d'Antioche ne l'a jamais reçue ; l'Église d'Antioche a aussi rejeté l'*Épître de Jude*, à cause de la citation qu'elle contient d'un écrit apocryphe. L'*Apocalypse*, qui avait été reçue de tout le monde à l'origine, a été fort exposée, lorsque s'est produit le mouvement violent de réaction qu'a suscité la vogue passagère du Montanisme et du Millénarisme.

(1) Passage où le rétablissement du texte et l'interprétation sont encore délicats.

Un certain nombre d'écrits qui ont été cités parfois, à une époque ancienne, comme *Écritures*, ont continué à jouir d'une grande autorité, mais ont été finalement laissés hors du Canon ; ce sont l'*Épître de Clément Romain*, la *Doctrine des Douze Apôtres*, l'*Épître de Barnabé*, le *Pasteur d'Hermas*. Ainsi s'est formé peu à peu. sans intervention officielle, par une entente qui finit par s'établir entre les Églises principales, le Canon du Nouveau-Testament. Quelques différences subsistèrent entre les Églises orientales et occidentales. L'Occident fut de meilleure heure plus rigide et le resta toujours. Mais sur les points essentiels l'accord avait été fait.

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. Bussière — 4-1928

Histoire de la littérature grecque chrétienne : depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle

AIMÉ PUECH

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

TOME II

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IVe SIECLE

TOME II
LE IIe ET LE IIIe SIÈCLES

PAR

AIMÉ PUECH
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1928

LIVRE PREMIER

LES PÈRES APOSTOLIQUES

INTRODUCTION

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE GRECQUE AU IIe SIÈCLE

Les premiers écrits chrétiens, dont les meilleurs, consacrés par le choix des autorités ecclésiastiques et bientôt considérés comme inspirés, ont formé peu à peu le *Nouveau Testament*, répondaient avant tout à des nécessités pratiques. Les *Évangiles* conservaient le souvenir de la vie du Christ, de sa prédication et de sa passion ; ils étaient l'histoire et ils contenaient la doctrine. Les *Épîtres* authentiques de Paul, celles qui lui ont été attribuées, celles qui portent le nom de Pierre, de Jude, de Jacques, de Jean, avaient pour but de maintenir dans les premières églises la pureté de la foi, d'y entretenir l'esprit que leurs fondateurs avaient voulu leur inspirer, de les aider à résoudre les problèmes pratiques qui se posaient pour elles, à mesure qu'elles se développaient. Les *Actes* et l'*Apocalypse* ont déjà un peu plus d'affinité avec l'œuvre littéraire proprement dite. L'auteur des *Actes* reproduit par certains traits la manière des historiens profanes ; celui de l'*Apocalypse* continue la tradition d'un des genres les

plus caractéristiques de la littérature hébraïque de basse époque et exploite largement ses devanciers. L'un et l'autre livre n'en ont pas moins, tout d'abord, un but pratique.

En principe, la littérature chrétienne gardera toujours ce caractère ; il est impossible qu'elle devienne jamais un jeu ; elle ne peut rien produire qui ne tende à être efficace ; même quand le christianisme, ayant triomphé et se voyant obligé d'organiser la vie intellectuelle tout entière comme la vie morale et la vie religieuse, sera contraint de donner satisfaction aux besoins de l'imagination et à la curiosité scientifique, il restera fidèle à son esprit. Certes, quand sa prise sur l'homme sera devenue assez ancienne et assez forte pour que l'âme ait été entièrement renouvelée, un art chrétien apparaîtra, d'une originalité admirable, et la littérature elle-même fera entendre des accents que les littératures profanes n'avaient pas connus. Mais une longue évolution était nécessaire pour qu'un tel résultat pût se produire. Pendant longtemps, l'art d'écrire, comme les arts plastiques, comme tous les arts, restera suspect à la grande majorité des chrétiens. Ce n'était pas parce qu'ils philosophaient sur la nature de l'art, et se rendaient compte avec une clarté parfaite de l'opposition foncière entre son principe et celui de leur propre foi. C'était plutôt simplement qu'ils le voyaient au service de tout ce qui leur faisait horreur dans la civilisation profane. La littérature, comme la peinture, comme la sculpture, telles qu'ils les connaissaient, ne pouvaient leur apparaître que comme l'école de l'idôlatrie et de l'immoralité. Beaucoup d'entre eux manquaient eux-mêmes de culture ; ils avaient peu de regrets d'en manquer, et, s'ils se sentaient d'ailleurs quelque désir d'en acquérir, ils savaient qu'ils ne pouvaient le faire qu'en allant demander aux grammairiens ou aux rhéteurs un enseignement qui se donnait presque exclusivement par la lecture de ces poèmes où les dieux des païens jouaient un rôle de

premier plan et offraient l'exemple des vices les plus odieux. Leur foi les obligeait à rester hors de la littérature, comme de toute la civilisation profane.

C'était la tendance dominante ; mais il y en avait d'autres qui se sont fait sentir de bonne heure. D'abord tous les chrétiens n'étaient pas sans instruction ; l'étude du *Nouveau Testament* nous l'a déjà montré ; l'auteur des *Actes* n'est pas un ignorant. Ce ne sera sans doute qu'au IIIe siècle, avec les grands docteurs de l'école d'Alexandrie, que l'Église possèdera des lettrés et des savants qui pourront se mesurer avec ceux du paganisme. Mais, dès le second, elle fit déjà certaines recrues précieuses, frottées au moins de littérature et de philosophie. Des hommes que la culture classique avait touchés, ne les eût-elle qu'assez légèrement effleurés, pouvaient la renier, quand ils se convertissaient au christianisme, mais ils ne cessaient pas, pour cela, de conserver en leur esprit le germe qu'elle y avait déposé. D'ailleurs, dès le milieu du second siècle, le christianisme dut se défendre contre ses ennemis et entrer en discussion avec eux. Si opposés que soient les principes admis par deux adversaires, si différent que soit l'idéal que l'un et l'autre se proposent, une discussion n'est possible que s'ils acceptent quelques conventions communes, s'ils consentent à parler le même langage. Les *Apologistes* le constatèrent dès le premier jour ; ils devinrent les agents les plus actifs d'un rapprochement entre le christianisme et la culture classique, et, dès que la communication fut ouverte avec elle, leurs lecteurs ne purent manquer de s'apercevoir, qu'au-delà de tous les vices et de tous les scandales qui leur faisaient horreur dans les écrits des païens, il y avait les trésors accumulés par la sagesse antique. Enfin, l'imagination même des chrétiens les moins lettrés et les plus indifférents à l'art avait ses besoins ; la foi chrétienne fait un appel trop puissant aux forces les plus intimes de l'âme pour qu'en creusant, en avivant les sources les plus cachées de la sensibilité, en dilatant, en affinant, en appro-

fondissant le cœur, elle ne crée pas toutes sortes d'élans, d'aspirations analogues à ceux d'où l'art est né, en tout temps et sous toutes ses formes.

La littérature chrétienne, au IIe siècle, porte la marque de toutes ces tendances contradictoires ; elle reste gauche, imparfaite ; mais elle s'annonce riche, féconde ; elle s'essaie en bien des voies, et trouve ses représentants dans des milieux assez divers. Les milieux proprement ecclésiastiques ne produisent d'abord que des œuvres d'instruction et d'édification. Plus librement que les clercs, plus hardiment, des laïques inaugurent la littérature apologétique, et habituent ainsi les chrétiens à entendre le langage de la philosophie. Bientôt, en partie sous leur influence, en partie spontanément, les chefs même de l'Église, les évêques, sentent la nécessité de créer une théologie méthodique, et ils s'appliquent à la développer. Quant aux besoins de l'imagination et du cœur, dans la mesure où les pratiques de la religion ne suffisent pas à les contenter, ce sont surtout des écrits d'origine un peu trouble, évangiles, actes, apocalypses apocryphes qui cherchent, non sans soulever souvent de légitimes scrupules, à leur donner satisfaction.

Le domaine de la littérature chrétienne grecque est déjà fort étendu au IIe siècle. On parlait grec dans toutes les régions où le christianisme s'est d'abord répandu : c'était, dans certaines, la langue unique ; dans d'autres, tout au moins, une sorte de langue internationale, à côté des parlers locaux. Il y a donc eu des écrivains chrétiens de langue grecque en Syrie-Palestine, ou en Égypte, comme en Asie-Mineure et dans la Grèce continentale. Mais, en Occident même, les chrétiens se sont recrutés longtemps en majorité parmi les immigrés, venus d'Orient, et les églises se sont servies de la langue grecque. Ce fut le cas de l'Église romaine ; Paul lui écrivait en grec, et c'est encore le grec qui restait sa langue officielle au IIe siècle. Le plus ancien écrit chrétien, en langue latine, peut

remonter peut-être à la fin du IIe siècle ; mais le latin n'a remplacé véritablement le grec dans la littérature comme dans la liturgie qu'au milieu du IIIe siècle (1). Dans la vallée du Rhône, les églises de Lyon et de Vienne ont été fondées par des Asiates ; c'est en grec qu'Irénée a écrit son grand ouvrage contre les hérésies. L'église de Carthage s'est probablement formée dans des conditions analogues, et, quoique l'Afrique soit le premier pays où une littérature chrétienne de langue latine se soit développée, avec une rare vigueur et une admirable originalité, la langue grecque y a été employée aussi à l'origine (2). Tertullien lui-même a encore donné de certains de ses écrits une double rédaction : l'une grecque, l'autre latine (3). Sur les premiers temps de l'Église d'Espagne, tout reste caché dans une profonde obscurité.

(1) Cf. MONCEAUX, *Hist. de la Littérature latine chrétienne*, p. 43.
(2) *Passion des Scillitains, Actes de Perpétue.* Cf. MONCEAUX, *ibid.*, p. 52.
(3) Cf. TERTULLIEN, de *Corona*, 6 ; de *Baptismo*, 15 ; de *Virginibus velandis*, 1.

CHAPITRE PREMIER

LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE CATÉCHÉTIQUE ET CANONIQUE. LE SYMBOLE DES APÔTRES LA DOCTRINE DES APÔTRES

Bibliographie. — Sur le *Symbole des Apôtres*, voir les textes dans HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 3e éd., Breslau, 1897. — C.-P. CASPARI, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866-75. — F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol.*, Leipzig, 1894-1900

Bibliographie des *Pères Apostoliques* : *Patres ævi apostolici*, éd. J.-B. COTELIER, Paris, 1672 (cf. *infra*) ; reproduit (avec des additions) dans MIGNE, *P. G.*, I, II, V. — *Patres apostolici*, éd. F. X. FUNK, Tübingen, 1901. — *Patrum apostolicorum opera*, éd. O. DE GEBHARDT, A. HARNACK, Th. ZAHN, Leipzig, 1875 (rééditions postérieures). — *The apostolic Fathers*, éd. J.-B. LIGHTFOOT, Londres, 1890. — Collection LEJAY, tomes V, X, XII, avec traduction française et de bonnes introductions. — Dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, publié sous la direction de H. LIETZMANN, 4 volumes ont été réservés aux *Pères Apostoliques* : *Didaché, Lettres de Clément*, par KNOPF, Tübingen, 1920 ; — *Lettres d'Ignace et de Polycarpe*, par W. BAUER, *ibid* ; — *Lettre de Barnabé*, par M. WINDISCH ; *ibid.* — *Pasteur d'Hermas*, par M. DIBELIUS, *ib.*, 1923. — Pour la langue, cf. REINHOLD, *De græcitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quæstiones grammaticæ*, Halle, 1898. — GOODSPEED, *Index patristicus, sive clavis patrum apostolicorum*, Leipzig, 1907.

Des indications particulières seront données en plus pour chaque écrit.

Un savant français, Cotelier a, le premier, rassemblé dans une édition excellente, en 1672, ceux des écrits chrétiens que l'on peut reporter à la première partie du IIe siècle, en donnant à leurs auteurs le nom de Pères de

l'époque apostolique. Il faut entendre cette appellation en ce sens que ces auteurs, quoique d'une génération postérieure à celle des Apôtres, ont pu connaître encore certains de ceux-ci. Ils représentent donc — puisque Jésus lui-même n'a rien écrit — la seconde génération des témoins par lesquels nous sommes informés des origines chrétiennes. L'édition de Cotelier réunissait : *Barnabé, Clément de Rome, Hermas, Ignace, Polycarpe* (1). Après lui, on a pris l'habitude d'adjoindre au même groupe les *Fragments de Papias* et la *Lettre anonyme à Diognète* ; à la fin du siècle dernier, est venu encore s'y ajouter un autre écrit qui fut alors découvert, la *Doctrine des douze Apôtres* (2). Ce groupement a été généralement respecté dans les *Patrologies* ou les *Histoires littéraires.* Il est légitime en tant qu'il rapproche des œuvres qui sont à peu près de même date ; il est factice, parce qu'elles appartiennent à des genres très différents. Nous ne nous sentons aucune obligation de nous y conformer strictement. La *Lettre à Diognète,* par exemple, est, en réalité, une *Apologie,* et nous en traiterons quand nous étudierons les Apologistes. Nous classerons les autres sous diverses rubriques, traitant à part celles qui sont seules à représenter un genre ; rapprochant celles qui ont entre elles une affinité naturelle. Nous étudierons d'abord les origines de la littérature catéchétique et canonique : donner aux fidèles l'instruction élémentaire qui leur était indispensable, poser les règles fondamentales de la discipline ecclésiastique et

(1) *Patres ævi apostolici sive S.S. Patrum, qui temporibus apostolorum floruerunt, Barnabæ, Clementis Rom., Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita atque inedita, vera et suppositicia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mss. codicibus eruit, correxit, versionibusque et notis illustravit J.B. Cotelerius, Parisiis,* 1672 ; 2 vol. in-2°; réédités par J. Clericus, en 1698 et 1724 ; Migne, *P. G.*, 1, 2, 5.

(2) Par exemple, l'édition de Funk (2e édition) de 1901, comprend : la Doctrine des douze Apôtres, les Épîtres de Barnabé, de Clément R., d'Ignace, de Polycarpe avec son martyre, les fragments de Papias, de Quadratus (qui en fait est aussi un apologiste), des presbytres cités par Irénée ; la Lettre à Diognète, le Pasteur d'Hermas.

organiser la vie des communautés, tels ont été, en effet, les premiers besoins qui devaient susciter un rudiment de littérature.

LE SYMBOLE DES APÔTRES

Avant tout, la foi devait trouver, pour s'exprimer et être capable de se transmettre, une formule précise. Nous appelons cette formule le *Credo* ou le *Symbole des Apôtres*. A partir du ve siècle, en effet, comme en témoigne Rufin d'Aquilée dans son *Commentaire sur le Symbole des Apôtres* (1), il fut admis que la rédaction en était due aux douze Apôtres, qui l'auraient concertée après la Pentecôte, avant de se disperser. Douze articles correspondaient, disait-on, au nombre des Apôtres (2), et chacun de ceux-ci en avait formulé un (3). Cette tradition a régné souverainement jusqu'à la Renaissance ; Laurent Valla, vers le milieu du xve siècle, a été le premier à la contester.

Le texte actuellement usité est en latin ; il apparaît au milieu du ve siècle dans la Gaule méridionale, sans qu'on puisse poursuivre plus loin son origine. Il se caractérise, par rapport à celui de Rufin, par quelques additions (la descente aux enfers, la communion des Saints, la vie éternelle). Le texte latin ne doit pas représenter le texte primitif, puisque le grec a été, même en Occident, même à Rome, la première langue officielle du christianisme. Nous en possédons la formule grecque dans une lettre de l'évêque Marcel d'Ancyre au pape Jules Ier, lettre datée de l'année 341 (4).

(1) Migne, *P. L.*, XXI, 337.

(2) Ambroise, *Explanatio symboli ad initiandos*. Migne, *P. L.*, *ib.*, 1159.

(3) Saint Léon, *Ep.* XXXI, 4. Migne, *P. L.*, LIV, 794.

(4) Voir les textes dans Hahn, p. 1-20.

Mais il n'y a aucun doute que le symbole ne soit beaucoup plus ancien que le IVe siècle. En fait, nous pouvons en retrouver les traces de très bonne heure. Nous verrons qu'aucune formule analogue ne se retrouve dans le premier des écrits anciens que nous allons étudier : *la Doctrine des douze Apôtres*. Mais déjà, dans les lettres d'Ignace (*Ép. aux Magn.*, 11, — *aux Tralliens*, 9, — *aux Smyrniotes*, 1), les éléments principaux en apparaissent. On les retrouve chez les premiers Apologistes : à Athènes, chez Aristide (I, 3) ; à Rome, chez Justin (*Apologie*, I, 13); chez Irénée, à Lyon (*Contr. hær.*, I, 9, 4) ; chez Tertullien, à Carthage (*De præscript. hæretic.*, 13). Le nom qu'emploie Irénée pour désigner cette formule de la foi, que le catéchumène « a reçue par le baptême », est celui de *règle de la vérité* (κανὼν τῆς ἀληθείας), et Tertullien se sert exactement de la même expression (*regula fidei*). Le nom de *Symbole des Apôtres* semble donc être assez postérieur.

La *règle de la vérité* a eu une histoire qu'il nous est impossible de suivre dans tous ses détails. Il n'est pas vraisemblable qu'elle ait atteint, du premier coup, sa forme absolument définitive ; ni que cette forme ait, à la même date, réussi à s'imposer partout. Mais le besoin d'unité était très grand dans les Églises, et, d'autre part, l'Église romaine a pris très vite, au-dessus de toutes les autres communautés, une place prépondérante. Les travaux de Caspari ont eu pour résultat de montrer qu'en Occident, s'il y a eu, dans les différentes provinces, des rédactions qui se distinguent par certains détails, ces variétés paraissent, en dernière analyse, provenir de la rédaction romaine. L'histoire de la règle de foi en Orient, antérieurement au symbole de Nicée, reste pour nous plus obscure. Kattenbusch, le continuateur de Caspari, a soutenu que la formule romaine avait été la source de toutes les formules orientales, aussi bien que de celles qui ont été adoptées en Occident, ce qui est probablement trop systématique.

Le témoignage de Tertullien ne laisse guère de doute que le symbole romain n'existât dès la seconde moitié du IIe siècle (1).

Le *Symbole des Apôtres* appartient à l'histoire ecclésiastique plutôt qu'à l'histoire littéraire. Ceux qui l'ont rédigé n'ont eu qu'un seul souci : donner de la foi chrétienne une expression complète, précise et claire, et ils y ont réussi.

LA DOCTRINE DES APÔTRES

Bibliographie. — Outre les ouvrages indiqués dans la bibliographie générale des *Pères Apostoliques*, voir : Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδίας. Constantinople, 1883 (édition princeps) —; édition de Harnack (Leipzig, 1884 ; 2e éd. (simple réimpression), 1895 ; — de Funk, Tübingen, 1887 ; — de Sabatier, Paris, 1885 ; — de Jacquier, Lyon et Paris, 1891 ; — de Minasi, Rome, 1891 ; — de Rendel Harris (avec facsimilé du manuscrit, et un abondant commentaire), Londres, 1887 ; — de Schaff, New-York, 1885 (plusieurs rééditions) ; — fragment sur papyrus de I, 3-4 ; II, 7 ; III, 1-2, dans *Oxyrhynchus Papyri*, XV, n° 1782 ; — édition de la version latine par Schlecht, Fribourg, 1900 ; 1901 ; — petites éditions commodes dans les collections Lietzmann, et Rauschen (2).

On avait connu de tout temps l'existence d'un ouvrage ancien portant pour titre : *La Doctrine des Apôtres*. Eusèbe (*H. E.*, III, 25), dans sa classification des écrits du *Nouveau Testament*, le plaçait, après les écrits authentiques, au nombre de ceux qu'il appelle νόθα ou ἀντιλεγόμενα, c'est-à-dire auxquels a fait défaut la consécration canonique. Il le citait, après les *Actes de Paul* et

(1) Cf. notamment *De præscriptione*, 36.

(2) La *Didaché*, aussitôt après sa découverte, a suscité beaucoup trop d'études et a été reproduite dans un trop grand nombre d'éditions pour qu'on puisse donner ici une bibliographie complète. Nos indications sont suffisantes pour qu'avec l'aide des ouvrages cités, celui qui voudra pousser plus loin ses recherches puisse retrouver l'essentiel.

l'*Apocalypse de Pierre*, sur le même rang que l'*Épître de Barnabé* (1). Dans sa *lettre festale* de l'an 367, Athanase le mettait parmi ceux qui, sans avoir été canonisés, sont dignes d'être lus, et l'associait à cinq écrits de l'*Ancien Testament* (*Sagesse de Salomon* ; *Sagesse de Sirach* ; *Esther* ; *Judith* ; *Tobie*), ainsi qu'au *Pasteur* (2). Même mention dans la *Stichométrie* de Nicéphore (3). Nous verrons tout à l'heure que cet ouvrage avait été utilisé, et même cité comme *écriture sainte* par certains docteurs du IIIe siècle. Un évêque grec, Mgr Bryennios, métropolite de Séres, fit connaître, en 1875, en même temps qu'il publiait le texte grec complet des *Deux Épîtres de Clément* d'après un manuscrit de Constantinople (4), que ce même manuscrit contenait, avec d'autres écrits, la *Doctrine des Douze Apôtres* ; huit ans plus tard, devenu archevêque de Nicomédie, il en éditait le texte. Sa publication excitait aussitôt une très vive et très légitime curiosité ; la *Doctrine* est par elle-même un écrit assez médiocre, mais l'importance historique en est considérable.

Elle comprend trois parties, dont les deux premières sont d'ailleurs étroitement liées : l'une catéchétique, l'autre liturgique, et la troisième disciplinaire. A la considérer dans son ensemble, elle a pour objet de régler, aussi complètement que possible, la vie d'une communauté chrétienne. Elle est pour nous le premier exemplaire de cette littérature *canonique*, qui se développera du IIIe au Ve siècles, en s'adaptant aux progrès des Églises, tout en conservant les mêmes tendances générales, dans des écrits qui porteront des titres légèrement variés, mais

(1) Eusèbe emploie le pluriel : τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί : *Les Doctrines* (*ou les Enseignements*) *des Apôtres.* Peut-être ne vise-t-il pas seulement notre écrit.

(2) Athanase emploie le *singulier.*

(3) Patriarche de Constantinople, mort en 828. Le chiffre de *stiques* (lignes) indiqué par Nicéphore est de 200, et ne convient ni à l'ouvrage complet, ni à une de ses parties.

(4) Le manuscrit, exécuté par un copiste du nom de Léon, est daté de 1056.

analogues, titres qui viseront à leur conférer une certaine autorité apostolique.

La première partie comprend les trois premiers chapitres ; c'est une instruction morale et religieuse — morale surtout — adressée aux catéchumènes. Cette sorte de catéchisme a pour cadre la distinction des *deux voies*, la voie de *la vie* et la voie de *la mort* ; la description de la première plus développée, remplit les quatre premiers chapitres ; celle de la seconde, le Ve et le VIe. L'auteur commence par formuler, en termes qui rappellent Mathieu (xxii, 37-9), les deux commandements qui résument toute la loi : amour de Dieu, amour du prochain. Puis il en donne une double explication, la première (i, 3-6), prise principalement du *Sermon sur la Montagne* (Mathieu, v) ; la seconde, inspirée du début de l'entretien entre Jésus et le jeune homme qui veut savoir quel est le moyen de gagner la vie éternelle (Mathieu, xix, 16-18) ; elle se continue par une série de conseils dont l'expression est moins textuellement empruntée à l'Écriture et prend enfin la forme d'un petit sermon directement adressé au catéchumène (1), pour l'inciter à éviter la colère, d'où provient le meurtre ; la convoitise, d'où provient la fornication ; la divination par le vol des oiseaux, l'idolâtrie, et toutes les superstitions qui lui font cortège ; le mensonge ; le blasphème. Revenant alors aux conseils positifs, l'auteur exhorte à la douceur, à l'humilité, à la confiance en Dieu ; il demande qu'on respecte ceux qui annoncent la parole de Dieu ; qu'on recherche *tous les jours* la compagnie des Saints ; qu'on évite le schisme ; qu'on soit juste ; qu'on bannisse les hésitations qui naissent du manque de foi ; qu'on soit charitable, et qu'on rachète ses péchés avec les aumônes prises sur le produit du travail manuel ; qu'on élève ses enfants dans la crainte du Seigneur ; qu'on soit bon avec les esclaves qui partagent la foi, comme ceux-ci doivent

(1) L'auteur appelle l'auditeur auquel il s'adresse : *Mon enfant.*

être soumis ; qu'on haïsse l'hypocrisie ; enfin qu'on observe tous les commandements du Seigneur dont on a été instruit, et qu'on *confesse publiquement* ses péchés dans l'assemblée. C'est tout un petit traité des devoirs, qui commence par les devoirs envers soi-même, pour passer ensuite à ceux que nous avons envers les autres et se terminer par quelques préceptes généraux.

La *voie de la mort* est pleine de péchés ; ces péchés sont à peu près ceux qui se sont trouvés énumérés déjà dans les défenses du chapitre II : homicide ; adultère, mauvais désirs, fornication ; vol ; idolâtrie ; magie ; cette énumération remplit le chapitre V. Dans le chapitre VI, l'auteur demande qu'on ne se laisse égarer par aucune influence du droit chemin, tel qu'il vient d'être défini, conformément à la bonne doctrine. Si cependant on ne peut réussir à porter tout entier le joug du Seigneur (1), qu'on fasse au moins ce qu'on peut. Quant aux aliments, qu'on supporte aussi dans la mesure où on le peut la sévérité des règles. Il est un point, cependant, sur lequel il n'y a pas de transaction : il faut s'abstenir absolument des viandes offertes aux idoles — précepte plus rigoureux que celui de Paul sur le même sujet.

La seconde partie commence, au chapitre VII, par la phrase suivante : « Pour le baptême, donnez-le comme il suit, après avoir dit d'abord (à ceux qui vont le recevoir) tout ce qui précède ». L'instruction sur les deux voies est donc, comme nous l'avons dit déjà, celle qui doit servir à préparer les catéchumènes au baptême. Nous avons noté aussi qu'elle a un caractère très simple, presque exclusivement moral, avec aussi peu de théologie que possible. Les traits spécifiquement chrétiens, d'ailleurs toujours très rudimentaires, ne se trouvent guère qu'en un morceau qui va du § 3 du chapitre I au § 1 du chapitre II.

(1) *Ce joug*, c'est manifestement l'ensemble des préceptes énumérés auparavant ; il ne s'agit pas de la *Loi juive*, en son intégrité. Mais nous verrons — et le précepte qui suit sur les aliments le révèle clairement — que l'auteur est encore très pénétré d'esprit juif.

D'autre part, les éléments de cette première partie se retrouvent dans un assez grand nombre d'autres écrits chrétiens : d'abord, avec un ordre moins régulier, dans l'*Épître de Barnabé* (18-20) ; en moins grand nombre dans Hermas (*Pasteur*, *Mand.* II, 4-6) ; très largement, dans la *Didascalie des Apôtres*, qui date du IIIe siècle ; largement aussi dans la *Constitution apostolique* de la fin du IIIe siècle ; plus tard encore jusque dans le VIIe livre des *Constitutions apostoliques* (IVe-Ve siècle) ; enfin jusque dans une version arabe d'une vie de l'archimandrite Schnoudi (1). Notons encore que le texte, à juger par les variantes considérables qui séparent la version latine du texte grec tel que le porte le manuscrit de Constantinople, par l'addition d'un membre de phrase dans le fragment fourni par un papyrus d'Oxyrhynchus (2), paraît en avoir été assez flottant dans le détail. Le morceau qui a la couleur chrétienne la plus marquée est d'ailleurs aussi bien dans la version latine que dans la plupart des autres témoins.

Il est donc peu vraisemblable que l'auteur de l'épître dite de Barnabé, ou les autres chez qui fait défaut ce passage caractéristique, aient puisé directement dans la *Doctrine* ; il l'est d'autre part aussi peu, quand on compare les deux textes sans parti pris, que l'auteur de la *Doctrine* ait puisé chez le prétendu *Barnabé*, dont l'*Épître* est la seule, parmi les écrits parallèles, où l'on pourrait être tenté de rechercher sa source. N'est-il pas dès lors bien séduisant de penser, tout au contraire, que le petit catéchisme, qui peut si manifestement se suffire à lui-même, a existé d'abord isolément ? Il n'est même pas impossible qu'il ait d'abord servi aux Juifs pour l'enseignegnement des prosélytes, et que ce soit l'auteur de la

(1) Mort en 451 ; sa biographie, rédigée primitivement en copte, date de la fin du VIIe siècle ; texte dans ISELIN : *Texte und Untersuchungen* (XIII, 1).

(2) Cf. pour la comparaison entre le texte du manuscrit et celui du papyrus : MODONA, dans *Bilychnis*, no 92.

Doctrine qui lui ait donné le premier le vernis chrétien assez léger dont il est aujourd'hui revêtu (1).

Les deux parties suivantes sont d'un très grand intérêt pour l'histoire du christianisme primitif, mais posent aussi bien des problèmes délicats ; l'une décrit la liturgie chrétienne, telle qu'elle était adoptée à l'époque et dans le milieu auquel appartient l'auteur ; l'autre nous permet, par la précision des préceptes qu'elle contient, d'apercevoir assez exactement la vie intérieure de cette communauté. Prenons d'abord la partie liturgique.

L'auteur énumère les prescriptions auxquelles il faut se conformer pour baptiser : instruction préalable des catéchumènes par le catéchisme des deux voies, emploi de l'eau courante, si l'on en trouve à sa disposition, avec permission cependant de recourir à toute autre en cas de nécessité. Le baptême se reçoit par immersion ; mais, si les conditions ne s'y prêtent point, celui qui le donne peut se contenter de *verser* trois fois l'eau dont il dispose sur la tête du nouveau chrétien, en prononçant la formule : *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* Le jeûne préalable, pendant un jour ou deux, est ordonné non seulement pour le catéchumène, mais pour le baptisant, et même pour les assistants, s'ils le peuvent. Cette dernière prescription amène l'auteur à formuler la règle générale du jeûne, obligatoire le mercredi et le vendredi (2) ; il donne ensuite la formule de la prière, c'est-à-dire le *Pater*, accompagné d'une doxologie ; cette prière doit être faite trois fois par jour (sans doute à la 3e, à la 6e, à la 9e heures).

Le chapitre IX est particulièrement curieux ; il contient la formule de la prière à prononcer pour l'*eucharistie* ; d'abord pour la coupe, ensuite pour le pain que l'on rompt. La première formule : « Nous te remercions, père,

(1) L'hypothèse a été proposée d'abord par Taylor, *The teaching of the twelve Apostles*, Cambridge, 1886.

(2) Pour se distinguer des Juifs (appelés, par souvenir de l'Évangile, *hypocrites*), qui jeûnent le lundi et le jeudi.

pour la sainte vigne de David, ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton enfant » est assez mystérieuse pour avoir donné lieu à bien des discussions ; la seconde rend grâces pour la vie et la science (*gnose*) que Dieu nous a fait connaître par Jésus. Elle ajoute : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume (1). » Il ne s'agit pas seulement du repas pris en commun, de l'*agape*, mais d'une commémoration de la Cène, puisque le chapitre se termine par cette autre prescription : « que personne ne mange et ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur ; car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens » (Cf. *Mathieu*, VII, 6).

Agape et eucharistie sont d'ailleurs réunies ; car l'auteur indique ensuite la prière à réciter après « que l'on s'est rassasié », prière dont le caractère très archaïque, très particulier, n'est pas moins remarquable que celui des précédentes. Il est visible d'autre part que, dans le milieu tout au moins où il opère, ces formules qu'il apporte sont nouvelles. Elles ont pour objet de réglementer, de discipliner la liberté antérieure des effusions, qui reste autorisée, ajoute-t-il, pour les actions de grâce des prophètes seuls (x, 7).

La troisième partie commence avec le chapitre XI ; elle nous présente le tableau d'une communauté dont la vie religieuse est encore entretenue, ravivée, par les prédicateurs itinérants qui la traversent, mais qui déjà cependant s'organise de manière à posséder, dans son propre sein, des ministres capables, en même temps qu'ils la gouvernent, d'y remplir aussi, à leur défaut, cet office supérieur. Ces étrangers, dont on ne doit écouter la parole que si elle est conforme à la doctrine reçue, mais qu'il faut

(1) Traduction LAURENT-HEMMER (dans la collection Lejay). Suit une doxologie.

en ce cas, recevoir « comme le Seigneur », sont des *apôtres* ou des *prophètes*. Les premiers, dont la mission est évidemment de fonder des églises nouvelles, non de surveiller les anciennes, ne doivent jamais demeurer dans une de ces dernières plus d'un jour ; deux au plus, en cas d'extrême nécessité ; ils peuvent recevoir leur pain, jamais de l'argent. Mais ce qui caractérise le plus l'état primitif des églises que connaît notre auteur et l'analogie de leur vie religieuse avec celle des communautés pauliniennes, c'est le rôle essentiel qu'y jouent encore les prophètes, « parlant en esprit ». Non qu'il ne faille comprendre certaines précautions avec eux, et qu'on ne connaisse déjà des abus. On jugera de la bonne qualité des prophètes à leurs mœurs. On n'admettra pas, par exemple, qu'un prophète, s'il est sincère, commande « une table » — c'est-à-dire, évidemment, demande qu'on institue un repas pour les pauvres — et entende y participer. On ne reconnaît pour sincères que ceux qui mettent en pratique eux-mêmes ce qu'ils enseignent. D'autre part ils ne sont pas tenus d'imposer sans distinction à tous les fidèles ce qu'ils s'imposent à eux-mêmes ; malheureusement la phrase où est faite cette réserve est pour nous, dans sa première partie, une énigme que personne n'a encore déchiffrée (1) et qui risque de rester toujours insoluble. En somme, il n'y a pas de plus sûre marque de la vérité des prophéties que le désintéressement et les bonnes mœurs du prophète ; critérium dont la simplicité indique à quel point le travail dogmatique est encore rudimentaire dans les milieux que connaît l'auteur.

D'autres étrangers peuvent venir, outre les apôtres et les prophètes ; on les recevra tous d'abord, mais on les

(1) Il y est question d'un « *mystère mondain de l'Église* », μυστήριον κοσμικόν, et aussi des prophètes anciens, qui ne peuvent être, quoiqu'en dise Harnack, que ceux de l'Ancien Testament. Personne, pas plus Harnack que les autres, n'a réussi à donner une explication même approximative de ce *mystère* ; il doit y avoir là quelque chose de très simple, mais que rien actuellement ne nous permet de deviner.

traitera ensuite selon l'impression qu'on aura de leur vertu ; leur séjour sera toujours bref, de deux ou trois jours seulement. Un chrétien ne doit pas être « un trafiquant du Christ » (ch. xii).

Mais les prophètes, une fois leur bonne qualité reconnue, ont droit à l'entretien. A côté d'eux, il y a de simples *docteurs* (didascales), qui ont le même privilège. S'inspirant de la coutume juive, l'auteur veut qu'on attribue aux uns et aux autres les *prémices* ; car ils sont parmi les chrétiens ce que sont les grands-prêtres parmi les Juifs.

Les derniers conseils sont relatifs, non plus à la conduite à tenir envers les étrangers, mais à la vie intérieure et normale de l'Église : rupture du pain et eucharistie le dimanche, précédées de la confession des fautes et de la réconciliation entre les fidèles qui ont eu un motif de discorde ; choix des *évêques* et des *diacres*, qui doivent être doux, désintéressés, véridiques et éprouvés : « Car ils doivent remplir aussi pour vous l'office de prophètes et de docteurs. » Il ne faut donc pas les dédaigner — remarque qui montre avec évidence la supériorité communément attribuée aux missionnaires sur les ministres résidents. Une brève exhortation morale à se conduire en tout conformément à « l'évangile » est justifiée dans le dernier chapitre par la pensée du dernier jour. Le livre se termine par une petite apocalypse, et on a noté que la phrase par laquelle elle débute (xvi, § 2) est la seule, dans tout ce qui suit le catéchisme des deux voies, dont on retrouve encore l'équivalent dans l'*Épître de Barnabé* (iv, 9) ; ce qui a suggéré l'hypothèse assez naturelle que l'apocalypse du chapitre xvi avait fait primitivement partie, elle aussi, de ce petit catéchisme et lui donnait sa conclusion.

L'intérêt historique de la *Doctrine* l'emporte de beaucoup sur son mérite littéraire. Tout ce que l'on peut dire sur ce dernier point, c'est que l'auteur a le goût de l'ordre et de la clarté ; il compose méthodiquement ; il s'exprime

avec une grande simplicité, mais avec beaucoup de netteté aussi ; la phrase qui est incompréhensible pour nous, parce que nous ignorons ce qu'elle peut viser, n'avait certainement aucun mystère pour ses lecteurs. On peut dire de son style qu'il réalise l'obligation à laquelle doit, selon lui, se conformer toujours la parole chrétienne : *d'être remplie d'effet* (μεμεστωμένος πράξει).

A quelle époque et dans quelle région écrivait-il ? Il semble, au premier abord, que la réponse soit aisée au moins sur le premier point, et le lecteur, qui nous a vus relever si fréquemment les traits *primitifs* de ce petit livre, s'attend sans doute à nous voir aussi affirmer sans hésitation aucune qu'il n'a pu être écrit qu'à une date très ancienne. Cependant quelques considérations d'un autre ordre doivent aussi entrer en compte.

Il faut d'abord examiner sur quelles autorités l'auteur fonde sa foi. Il fait appel à l'*évangile*, et il est clair qu'il connaît au moins un *Évangile* ; cet évangile ressemble beaucoup à notre *Mathieu* ; une fois au moins cependant, une expression rappelle *Luc*. On a cru retrouver dans d'autres passages certains échos de saint Paul ; mais il est vraisemblable que s'il avait eu en mains le recueil des *Épîtres* de l'apôtre, tel qu'il est entré dans le Canon, il aurait trouvé tant de choses utiles à prendre, pour son objet, principalement dans les *Épîtres aux Corinthiens* et dans les *Pastorales*, qu'il ne se serait pas borné à quelques allusions obscures. Il ne semble pas non plus connaître le *IVe Évangile* ; mais on a pu noter justement que quelques-unes des expressions qu'il emploie dans ses formules de prières ont de l'analogie avec certaines expressions johanniques. Ainsi, sans nous obliger à avancer beaucoup la date, la documentation de l'auteur, qui suppose au moins la connaissance d'un évangile écrit, ne nous permet guère de la ramener aussi loin que Sabatier, qui pensait au commencement de la seconde moitié du Iᵉʳ siècle.

Mais il faut surtout penser que l'évolution des églises chrétiennes ne s'est pas accomplie, dans toutes les ré-

gions, avec une régularité absolue. Il y a eu des provinces écartées, inaccessibles longtemps au progrès, où ont subsisté des communautés retardataires. Là où s'est développé le plus tôt l'épiscopat monarchique — dans l'Asie proprement dite et à Rome — l'importance des prophètes et des docteurs itinérants n'a pu se maintenir intacte aussi longtemps qu'elle l'a pu peut-être ailleurs. A en juger par la satire de Lucien dans sa *Vie de Pérégrinus* (qui date de 165 environ), ces missionnaires ont subsisté au moins jusque vers le milieu du IIe siècle, et de son temps précisément quelques chevaliers d'industrie ont su se faufiler parmi eux pour exploiter la candeur des fidèles. Mais cela ne veut pas dire que de pareils abus n'aient pas pu se produire antérieurement, et ce qui domine encore dans la *Doctrine*, c'est le respect dont ces personnages méritent d'être entourés, plutôt que la défiance dont on ne doit pas se départir quand on en voit arriver d'inconnus. Si l'on veut se soumettre aux exigences de ces données diverses, on sera amené à conclure que la *Doctrine* ne peut être antérieure aux dernières années du Ier siècle, ni postérieure de beaucoup aux premières du IIe.

Il y a moins d'indices significatifs pour le milieu que pour le temps, une fois du moins qu'on a exclu l'Église romaine, les Églises grecques, et celles de la province romaine d'Asie. Un écrit aussi singulier ne peut provenir que d'une communauté qui nous soit beaucoup moins bien connue que celles-là. On a pensé à l'Égypte parce que ce sont les Alexandrins qui nous fournissent les plus anciens témoignages de son existence et qui lui accordent le plus grand crédit. On a pensé aussi à la Syrie-Palestine, et il semble que cette hypothèse explique mieux que l'autre ce qu'il a d'archaïque, ce qui reste encore en lui d'esprit juif. Non que l'auteur soit le moins du monde un ébionite ou un judaïsant. Son livre, auquel le manuscrit donne deux titres, le titre simplifié de : *Doctrine des douze Apôtres*, et le titre plus précis de *Doctrine du Seigneur*

par le moyen des douze Apôtres pour les nations, ne vise, en tout cas, pas uniquement des chrétiens d'origine juive, et dont la tendance serait de se soumettre encore le plus possible au joug de la Loi. Mais ces communautés de Syrie-Palestine, d'où le christianisme a essaimé, sont précisément celles qui, après s'être épuisées en envoyant les meilleurs de leurs fils à la conquête du monde, sont restées ensuite les plus immobiles, à l'écart des progrès rapides qui s'accomplissaient en Asie, en Grèce, en Italie, bientôt en Afrique. Sans que l'on puisse rien affirmer, on soupçonne au moins que l'origine syro-palestinienne est la plus probable.

La *Doctrine*, qui devait tomber presque nécessairement dans l'oubli à mesure que le progrès des temps modifiait les conditions auxquelles son enseignement répond et que paraissaient de nouveaux codes mieux adaptés aux conditions nouvelles, a conservé encore un assez grand crédit, au IIIe siècle, dans le milieu alexandrin : Clément, dans son Ier *Stromate* (1), fait allusion au § 5 du chapitre III, qu'il cite comme *Écriture*.

(1) Cf. XX, p. 64, ligne 13 (STÆHLIN). On trouvera dans les principales éditions indiquées les autres témoignages au complet.

CHAPITRE II

LES ÉPÎTRES

1° L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ

Bibliographie : Outre les éditions générales des *Pères apostoliques*, cf. pour le texte, HEER, *Die versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhæltniss zur altlateinischen Bibel erstmals untersucht, nebst Ausgabe und Glossar des griechischen und lateinischen Textes*, Freiburg in Brisgau, 1908. — Pour l'interprétation et la date : F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899 ; — HARNACK, *Chronologie*, I, p. 410 ; — LADEUZE, l'*Épître de Barnabé*, *Revue d'hist. ecclés.* 1900 ; — H. VEIL, dans les *Neutestamentliche Apokryphen*, de HENNECKE, Tübingen, 1904 ; — WREDE, *Das literarische Rætsel des Hebræerbriefes, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes*, Gœttingen, 1906 ; — D'HERBIGNY, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910 ; — PH. HÆUSER, *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklært*, Paderborn, 1912.

Les *Épîtres* de Paul avaient montré tout ce que la forme épistolaire pouvait mettre de moyens précieux à la disposition des apôtres et des docteurs. Elles ont inauguré un genre littéraire qui est resté peut-être le plus riche et le plus florissant de tous, jusqu'au jour où d'autres sortes de relations se sont créées entre les églises, par l'institution des synodes et des conciles. Plusieurs des écrits que contient le recueil des *Pères apostoliques* appartiennent à ce genre.

C'est tout d'abord l'*Épître* dite de *Barnabé*, qui présente, comme nous l'avons vu, dans une de ses parties, une relation étroite avec la *Doctrine des douze Apôtres*. Longtemps elle n'avait été connue que partiellement

dans son texte grec et c'est en complétant celui-ci au moyen de l'ancienne version latine que l'avaient donnée les éditions antérieures à notre siècle : celle d'Usher (Oxford, 1642), qui fut d'ailleurs détruite par un incendie ; celle du bénédictin H. Ménard, publiée après sa mort par Luc d'Achery (1645) ; celle de Cotelier (1672), etc. En 1859, Tischendorf en découvrit le texte grec intégral dans le célèbre manuscrit *Sinaïticus*, où, avec le *Pasteur* d'Hermas, elle fait suite au *Nouveau Testament* ; en 1875, Mgr Bryennios le trouva, à son tour, dans le manuscrit grâce auquel il nous a rendu la *Didaché* (1).

La place qu'occupe l'*Épître* dans le *Sinaïticus* indique déjà suffisamment le crédit dont elle a joui, dans l'antiquité chrétienne ; elle est un de ces écrits qui ont longtemps rôdé, si l'on ose dire, autour du Canon. Clément d'Alexandrie la cite plusieurs fois (2) ; Origène la connaît, et a cru qu'elle avait été également connue de Celse (3). Eusèbe et Jérôme (4), qui la placent parmi les apocryphes, la considèrent cependant comme utile ; tandis qu'Athanase cesse d'en faire mention parmi les ouvrages édifiants.

L'*Épître* est d'un écrivain assez malhabile, qui s'exprime avec beaucoup de gaucherie, dans des phrases lourdes et traînantes. Il affecte aussi de prendre un ton d'humble fraternité ; il répète volontiers qu'il entend

(1) Outre ces deux manuscrits, qui donnent le texte complet, on en a d'autres où manque le début, et qui, selon Funk, dérivent tous d'un *Vaticanus* (le n° 859). Les trois familles du texte grec ainsi établies et la version latine présentent des variantes assez nombreuses. Hilgenfeld, qui, après la découverte de Bryennios, a le premier publié le texte grec complet dans la 2e édition de son *Novum Testamentum extra canonem receptum*, a suivi surtout le manuscrit de Bryennios ; von Gebhardt préfère le Sinaïticus ; Funk donne un texte éclectique.

(2) *Stromate* II, 6, 31 ; 7, 35, etc. ; il traitait aussi de l'*Épître* dans les *Hypotyposes*.

(3) Il la cite, sans la nommer, *in Epist. ad Rom.* I, 24, et comme *Écriture*. Dans le *contre Celse* (I, 63), il pense que Celse a pris au § 9 du ch. V, ce qu'il dit des apôtres.

(4) Eusèbe, H. E., VI 13, 14 ; Jérome, *De viris ill.* 6.

parler à ceux à qui il s'adresse, non comme un docteur, mais comme l'un d'entre eux. Mais il est un docteur ; il le sait, et il se fait une haute idée de la tâche qu'il assume : « Pensant que si je m'applique à vous faire part de ce que j'ai reçu, avoir ainsi contribué à votre vie spirituelle me vaudra une récompense, j'ai entrepris de vous envoyer cette courte missive, afin qu'avec la foi que vous avez, vous ayez aussi, en la perfection, la science (1). »

La lettre, si médiocre qu'elle soit au point de vue littéraire, a en effet une réelle originalité. Elle a sa place à part, dans l'histoire des tentatives auxquelles le christianisme primitif s'est risqué, avant de prendre à l'égard de l'*Ancien Testament* une attitude définitive. Cette place est intermédiaire entre celles qu'occupent l'*Épître aux Hébreux* et les *Antithèses* de Marcion. Le pseudo-Barnabé va plus loin que le pseudo-Paul de l'*Épître aux Hébreux*, mais se garde de tomber dans l'hérésie flagrante où se précipitera Marcion. Il donne de la *Loi* une interprétation allégorique, comme le faisait déjà le premier, comme le faisait souvent même, avant lui, saint Paul, et il n'admet que cette interprétation. Il ne lui conserve aucune valeur transitoire ; il se refuse à reconnaître, qu'aujourd'hui dépassée, elle ait été, à son heure, bonne et nécessaire. La loi veut des sacrifices, des holocaustes, des offrandes, et tout cela a été déjà condamné par les prophètes, dont les avis nous ont prévenus contre le danger que nous courrions, si nous allions nous affilier à elle, ce qui serait aller se briser contre un écueil (III, 6). Il n'est pas vrai que l'*Alliance* soit le bien des juifs et le nôtre : « Il est nôtre, oui, mais eux l'ont perdu pour toujours après que Moïse l'eut reçu » ; ils l'ont perdu en se tournant vers l'idolâtrie. Quant à nous, nous sommes les élus du Sauveur, qui, par sa mort, nous a remis nos péchés, et à qui nous devons une immense reconnaissance pour « nous avoir fait comprendre le passé, nous

(1) I. 5. L'auteur emploie le terme de *gnose*, sans lui attribuer d'ailleurs la valeur qu'il aura bientôt.

avoir instruits dans le présent, et avoir fait que nous ne sommes pas sans clartés sur l'avenir » (IV, 3). Comment a-t-il fait connaître qu'il était le fils de Dieu ? Précisément en choisissant ses Apôtres, qui, par rapport à la Loi, avaient comblé la mesure du péché (1), et en montrant ainsi qu'il est venu appeler les *pécheurs*, et non pas les justes (V, 9).

Conformément à ces principes, à grand renfort de citations, faites non pas d'après le texte hébreu, mais d'après la version des *Septante*, et fort librement utilisées, l'auteur entreprend ensuite de tirer des applications de son exégèse allégorique. Sa méthode le conduit souvent aux résultats les plus singuliers, et il suffira d'en donner un ou deux exemples. Une fois cette méthode admise, on comprend aisément que le bouc émissaire du *Lévitique* (XVI, 7, 9) soit considéré comme la figure de Jésus ; mais cela ne suffit point ; il faut que tous les détails de la cérémonie soient significatifs. Pourquoi celui qui emmène le bouc vers le désert lui enlève-t-il le morceau de laine rouge dont on l'a coiffé, pour le déposer sur un buisson de ronces ? « Quiconque veut enlever la laine écarlate, doit se donner bien du mal, à cause des épines redoutables, et ne peut s'en rendre maître qu'en étant fort éprouvé. Ainsi ceux qui prétendent me voir, dit Jésus, et parvenir à mon royaume, doivent m'obtenir par la souffrance et l'épreuve » (VII, 11). De même, pourquoi, après le sacrifice de la vache rousse dont il est question dans les *Nombres* (XIX), enroule-t-on aussi autour d'un bois de la laine rouge ? « Parce que la royauté de Jésus repose sur un bois (celui de la croix), et que ceux qui espèrent en lui vivront éternellement » (VIII, 6). Après cela, quelle difficulté à professer, comme l'ont admis, après notre auteur, Clément d'Alexandrie et bien d'autres, que les 318 serviteurs d'Abraham désignent Jésus et sa croix ? (IX, 7-8).

(1) C'est le texte dont Celse avait abusé, selon Origène.

Toutes ces interprétations remplissent les seize premiers chapitres. Au XVIIe, l'auteur se félicite de les avoir exposées de son mieux, avec simplicité, et exprime l'espoir « de n'avoir rien omis de ce qui peut contribuer au salut ». Il juge qu'il était plus utile d'expliquer les prophéties anciennes qu'il ne l'eût été de parler à ses lecteurs du présent et de l'avenir, « incompréhensibles parce qu'ils sont enveloppés de paraboles ». Puis, par la plus élémentaire des transitions, il déclare, au début du chapitre XVIII, qu'il va « passer à une autre science et à un autre enseignement ». Il expose alors la doctrine des *deux voies*, avec moins d'ordre que l'auteur de la *Didaché*, et en substituant aux dénominations de *voies de la vie et de la mort* celles de *voies de la lumière et des ténèbres*. Une courte exhortation, assez touchante parce qu'on y sent une grande sincérité et comme un accent d'apôtre, termine l'*Épître* (ch. XXI).

Le pseudo-Barnabé ne donne lui-même aucune indication sur le milieu où il vit ni sur le public auquel il s'adresse (1). Sa connaissance assez approfondie de la *Bible*, quoiqu'elle provienne seulement des *Septante* et ne soit pas non plus exempte d'erreurs, peut faire penser

(1) Sa lettre prend, comme les grandes *Épîtres* de saint Paul, le tour d'un traité dogmatique ; mais le début ne laisse pas de doute qu'elle ne soit d'abord adressée à une église ou à un groupe d'églises qu'il connaît bien et où il exerce un ministère. Notons de plus à ce propos que le § 4 du ch. I : πεπεισμένος οὖν τοῦτο καὶ συνειδὼς ἐμαυτῷ, ὅτι ἐν ὑμῖν λαλήσας πολλὰ ἐπίσταμαι, ὅτι ἐμοὶ συνώδευσεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης κύριος, καὶ πάντως ἀναγκάζομαι κἀγὼ εἰς τοῦτο, ἀγαπᾶν ὑμᾶς ὑπὲρ τὴν ψυχήν μου, ὅτι μεγάλη πίστις τῆς ἀγάπης ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ est généralement mal compris. Il faut évidemment rapporter πολλὰ à λαλήσας, non à ἐπίσταμαι, et traduire, non pas comme Laurent- Hemmer dans la collection Lejay : « ayant déjà conversé parmi vous, j'ai la persuasion, l'intime conscience de savoir encore beaucoup de choses ; car le Seigneur, etc. » — sens emprunté probablement à Veil (dans le recueil d'Hennecke) — mais « ayant souvent parlé parmi vous, je sais que le Seigneur m'a accompagné sur la voie de la justice » ; ce qui ne laisse aucun doute que l'auteur connaît familièrement ses auditeurs. La phrase n'est pas finie à αὐτοῦ ; elle se continue avec λογισάμενος οὖν, qui reprend πεπεισμένος, trop éloigné.

à un chrétien d'origine juive ; mais la phrase finale du chapitre III (6) donne une impression toute contraire. L'analogie de ses procédés d'exégèse avec ceux de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et de Philon, évoque le souvenir d'Alexandrie. Il n'y a là, cependant, rien de plus que des probabilités. Le chapitre IV et le chapitre XVI devraient permettre des conclusions plus précises sur la date ; ils sont malheureusement très obscurs, et, à donner de l'un et de l'autre l'interprétation qui semble, au premier abord, la plus naturelle, on risque de les mettre en contradiction flagrante ; en sorte qu'on ne réussit guère à se prononcer pour la seconde moitié du Ier siècle ou la première du IIe, qu'en sacrifiant les données de l'un des deux.

Au chapitre IV, l'auteur fait d'abord une allusion, assez inexacte, au livre d'*Hénoch*, et continue par des citations, libres aussi, de celui de *Daniel* : « Le scandale final approche, le scandale dont parle l'Écriture, comme dit Hénoch (1). Car le maître a abrégé les temps et les jours, pour que son aîné se hâte et parvienne à son héritage. Voici ce que dit le prophète : « Dix royautés se succèderont sur la terre, et ensuite se lèvera un petit roi, qui en humiliera trois d'un coup (2). » Semblablement, sur le même sujet, Daniel dit : « Et je vis la quatrième bête, la mauvaise, la forte, celle qui est plus redoutable que toutes les bêtes de la mer, et comment d'elle dix cornes poussèrent, et d'elles, comme un rejeton, une petite corne, et comment elle humilia d'un coup trois des grandes cornes (3). » Vous devez donc comprendre. »

Assurément, ces derniers mots montrent que l'auteur

(1) Il se peut que, comme on le pense, ce soit au ch. LXXXIX d'*Hénoch* que veuille nous reporter Barnabé ; mais le chapitre ne contient rien de pareil à la phrase qu'il a l'air de citer.

(2) *Daniel* ne contient pas (VII, 24) les mots ὑφ'ἓν que j'ai rendus par *d'un coup* ni l'épithète *petit*. De plus, il est notable que l'auteur parle, pour la première citation, du *prophète*, pour la seconde, de *Daniel* et semble ignorer que la source est la même dans les deux cas.

(3) *Daniel*, VII, 7, 8 ; librement reproduit.

a derrière la tête une explication précise, et même qu'il ne croit pas très difficile qu'on la devine. Mais de quel artifice usait-il pour interpréter Daniel ? nous l'ignorons. Nous comprenons seulement que, si celui qui fait le premier une prophétie, qu'elle soit faite *ex eventu* ou qu'elle soit imaginée en vue d'un avenir pressenti, peut accommoder assez exactement ses images à l'idée qu'il veut suggérer, ceux qui viennent après lui sont, au contraire, toujours condamnés, s'ils n'ont plus le mot et appliquent ladite prophétie à une série d'événements en vue desquels elle n'a pas été concertée, à user de subtilités et d'arbitraire. On n'a pu, en effet, proposer aucune solution qui réponde à la fois aux données du problème et à celles de l'histoire. L'onzième empereur serait, si l'on compte exactement, Domitien ; on ne peut dire de lui qu'il ait d'un coup humilié trois autres empereurs. Si on veut se conformer fidèlement à cette dernière donnée, on ne trouve que Vespasien, successeur de Galba, d'Othon et de Vitellius, qui se sont disputés l'empire, et Vespasien ne serait onzième sur la liste impériale que si on y faisait entrer non seulement César, qui n'a jamais porté le titre d'empereur, mais Antoine, qui a bien moins de droit encore à y prétendre. Si l'on croit l'écrit contemporain d'Hadrien (1) — comme d'autres arguments le recommandent — il faut encore bien plus subtiliser pour faire d'Hadrien celui qui a humilié trois souverains, aussi bien que pour faire du quatorzième empereur l'onzième.

Il est donc nécessaire, puisque le pseudo-Barnabé n'a rien dit qui puisse nous mettre sur la voie, de renoncer à

(1) Voir dans l'édition de la collection Lejay, page LXXXIII. Pour Nerva, que Renan considère comme le petit roi, cf. *Les Évangiles*, p. 374. Toutes les difficultés ont été admirablement passées en revue dans le chapitre consacré par Harnack à l'*Épître* dans sa *Chronologie*, p. 418 et suivantes. Non seulement le texte ne nous permet pas d'entrevoir de quels artifices pouvait user l'auteur pour interpréter la prophétie ; mais il laisse incertain même s'il la considère comme déjà réalisée ou comme encore à réaliser.

tirer du chapitre IV l'explication qu'il pourrait, qu'il devrait nous fournir. Passons au chapitre XVI.

Il est relatif au temple, qui n'a pour le pseudo-Barnabé aucune valeur, pas plus que la circoncision, que le sabbat, que les autres institutions juives, quelles qu'elles soient. « C'est presque comme les païens », dit-il, « qu'ils (1) l'ont consacré dans le temple. » Un texte d'Isaïe (LXVI, 1) suffit à prouver que Dieu ne se laisse pas enclore dans un sanctuaire. Un autre texte du même prophète est cité immédiatement après, et est l'occasion d'un commentaire très intéressant.

Isaïe a dit : « Voyez, ceux qui ont détruit ce temple le rebâtiront eux mêmes » (XLIX, 17). Cela est en train d'arriver (2). Parce que les Juifs ont fait la guerre, le temple a été détruit par leurs ennemis ; maintenant les serviteurs mêmes de leurs ennemis (3) vont le rebâtir. » L'auteur continue en prouvant, par un texte d'*Hénoch* cité comme *Écriture* (LXXXIX, 56, 66, 67), que la ruine du temple, celle de Jérusalem, celle du peuple juif ont été prédites pour la fin des jours. Il se demande alors si le temple existe encore. Il existe ; car il sera édifié à la fin de la grande semaine (IX, 24-27), au dire de *Daniel*, si c'est bien Daniel que vise l'auteur ; la citation, si c'en est une, est très libre. Conformément à l'exégèse allégorique du pseudo-Barnabé, le temple véritable n'est pas autre chose, en effet, que le cœur pur des chrétiens, où Dieu vient résider.

La fin de ce développement n'a besoin d'aucun commentaire ; elle montre que le chapitre XVI entre sans dif-

(1) C'est-à-dire : les Juifs ont consacré le temple à Dieu.

(2) Le mot γίνεται est donné par le *Vaticanus*, chef de file des manuscrits acéphales, et par la *version latine* ; il manque dans les deux manuscrits de Bryennios et de Tischendorf.

(3) Tel est le texte du manuscrit de Bryennios, du *Vaticanus* et de l'ancienne *version latine*. Le *Sinaïticus* ajoute après αὐτοί un καί, qui donne le sens suivant : eux-mêmes (les Juifs, et les serviteurs de leurs ennemis.

ficulté dans le plan général de l'*Épître* ; l'objet en est de substituer à l'interprétation littérale de tout ce que l'*Ancien Testament* nous apprend sur le temple, une interprétation spirituelle. Mais est-ce déjà le sens de la seconde citation d'Isaïe et du verset 4 qui l'explique ? Pour l'admettre, avec Renan, avec Funk, on est obligé d'entendre que par les mots οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται l'auteur a voulu désigner les chrétiens. C'est ce qu'on n'aurait jamais dû soutenir. Ces mots ne peuvent pas signifier des *sujets des empereurs romains* ; le signifieraient-ils, il faudrait encore, pour que ces sujets fussent seulement les *chrétiens*, que le contexte facilitât au moins en quelque mesure une interprétation qui n'est rien moins que naturelle. Les *serviteurs des ennemis* des Juifs ne sauraient être que des ouvriers, des manœuvres, au service des Romains, et chargés par eux de rebâtir le temple, c'est-à-dire l'édifice matériel, non le sanctuaire invisible que Dieu trouve dans les âmes. Il faut donc reconnaître que l'auteur écrit, non seulement après la destruction de Jérusalem par Titus en 70, mais assez longtemps après, au moment où Hadrien fit bâtir sur les ruines de la ville sainte la ville païenne d'*Ælia Capitolina*, et, dans cette ville, un temple de Jupiter Capitolin (1). L'*Épître* serait alors de 130 ; je suis, sur ce point, entièrement d'accord avec la démonstration de Harnack, dans sa *Chronologie*.

Le commencement du Iᵉʳ siècle convient d'ailleurs assez bien au caractère doctrinal de l'*Épître* ; la christologie en est déjà très développée ; l'auteur connaît au moins l'*Évangile de Mathieu* et le cite même, semble-t-il,

(1) Au cas où la leçon du *Sinaïticus* serait primitive, on devrait avancer la date d'une douzaine d'années ; il s'agirait alors d'une reconstruction du temple *juif*, qu'Hadrien, dont les dispositions pour les Juifs furent clémentes au début de son règne, aurait autorisée un moment, mais qui ne fut pas accomplie en fait, les sentiments de l'empereur ayant bientôt complètement changé. Les témoignages qu'on peut retrouver ailleurs de cette tentative de reconstruction sont d'ailleurs très douteux.

comme *Écriture* (IV, 11) (1) ; s'il combat chez les chrétiens les tendances judaïsantes, il ne vise pas directement les Juifs dans sa polémique ; son intention est seulement d'empêcher les chrétiens de se laisser aller, par une interprétation littérale de l'*Ancien Testament*, à s'égarer « comme ces gens-là » (2) ; de ravir « à ces gens-là », pour en faire l'apanage exclusif des chrétiens, cet *Ancien Testament* qui ne s'adresse qu'à eux et dont ils ont seuls l'intelligence.

2° L'Épître de Clément Romain aux Corinthiens

Pour l'identification et la biographie de Clément, cf. Lighfoot, *The Apostolic Fathers* I. (Londres, 1890). — L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis.* — Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I (Paderborn, 1897). — Harnack, *Chronologie.* — Facsimilé du *Codex Alexandrinus*, Londres, 1879-1880 (la partie du manuscrit qui contient l'*Epître de Clément* est dans le volume IV). — 1re édition, où les lacunes du *Codex Alexandrinus* sont *complétées*, avec l'aide du *Codex Hierosolymitanus*, par Ph. Bryennios, Constantinople, 1875. — Les leçons de la traduction syriaque sont données par Lightfoot (cf. *supra*) ; et par Bensly-Kennett (Londres, 1899). — Ancienne traduction latine publiée par dom G. Morin, Maredsous, 1894 (*Anecdota Maredsolana*, II). — Sur les deux traductions coptes, cf. C. Schmidt, *Der erste Klemensbrief in altkoptischer Uebersetzung*, Leipzig, 1908 ; F. Rœsch, *Bruchstücke des ersten Klemensbriefs nach dem ackmîmischen Papyrus der Strassburger Universitæt*, Strasbourg, 1917. — Outre les éditions générales des *Pères Apostoliques*, cf. R. Knopf dans T. U. xx, 1. — Parmi les études sur la lettre, il faut citer : G. Courtois, l'*Epître de Clément de Rome*, Montauban, 1894. — Stahl, *Patristiche Untersuchungen*, I. Leipzig, 1901. — Wehofer, *Untersuchungen zur christlichen Epistolographie*, Wien, 1901. — Harnack, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1909. — Pour la prière finale, von der Goltz, *Das Gebet in der aeltesten Christenheit*, Leipzig, 1901. — H. Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde-und Dankgebet im ersten Klemensbrief* dans T. U., XXXIV, 26, 1900.

(1) Ajoutons que la manière dont l'auteur parle des apôtres indique qu'il n'est pas de leur génération.

(2) Ἐκεῖνοι, tel est le terme dédaigneux dont il se sert habituellement pour désigner les Juifs.

L'*Épître de Clément* est, avec les *Épîtres d'Ignace* (dans leur texte authentique), l'œuvre littéraire la plus remarquable qui figure dans le recueil des *Pères apostoliques* ; son intérêt historique n'est pas moins grand que son mérite propre. Elle a sa place dans le célèbre *Codex Alexandrinus* du British Museum, où elle fait suite au *Nouveau Testament* ; ce manuscrit a malheureusement des lacunes graves (LVIII, 6; LXIII, 4); elle est au complet dans le non moins célèbre manuscrit de Bryennios (1) ; l'ancienne traduction latine, la version syriaque, la version copte contribuent à montrer de quelle popularité elle a joui.

La lettre se présente comme adressée par l'Église de Rome à l'Église de Corinthe, ce qui prouve qu'à la date où elle a été écrite, malgré les progrès de la hiérarchie, l'Église « n'a pas encore transmis tous ses pouvoirs à un chef, à l'évêque ; elle continue à représenter la véritable unité spirituelle. Mais, bien qu'anonyme, la lettre suppose un rédacteur ; ce rédacteur, selon la tradition que suivent, dans le titre qu'ils lui donnent, un manuscrit grec, la version latine et la version syriaque, est saint Clément. Nous savons par Eusèbe (2) que, vers 180 au plus tard, Hégésippe s'exprimait de même. Vers le même moment, un peu plus tôt même peut-être, l'évêque de Corinthe Denys, écrivant au pape Soter (166-175 environ), lui disait : « Nous avons célébré aujourd'hui le saint jour du dimanche, et nous avons lu votre lettre ; nous continuerons toujours de la lire, comme un avertissement, ainsi que celle que Clément nous a précédemment écrite ». Ces témoignages, auxquels on pourrait en joindre d'autres, sont suffisamment expressifs, par leur précision et par leur date.

(1) C'est le manuscrit qui nous a rendu la *Didaché*. Bryennios le trouva à Constantinople et on l'appela d'abord le *Constantinopolitanus* (C) ; mais comme il a été depuis restitué à la bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, d'où il provenait, on lui a donné le nom d'*Hierosolymitanus* (H.).

(2) *H. E.* IV, 22, I.

Quel est ce Clément ? Il ne peut y avoir aucun doute non plus que ce ne soit celui qui a été évêque de Rome, le quatrième selon la liste d'Irénée (1) : Pierre, Lin, Anaclet, Clément. La tradition dont témoignent Tertullien (*De præscriptione* XXXII, 2), et Jérôme (*Adv. Jovin.* I, 12; *Comm. in Is.*, LII, 13) fait au contraire de lui le successeur direct de saint Pierre ; une troisième opinion, représentée par le *catalogue libérien* de 354 et saint Augustin (*Epist.* LIII, 2), le place au troisième rang, après Pierre et Lin. Nous ne pouvons entrer dans les discussions auxquelles ces témoignages contradictoires ont donné lieu. Bornons-nous à dire que celui d'Irénée paraît le plus sûr, et qu'il s'accorde mieux avec la date probable qu'il faut attribuer à l'*Épître*.

Clément était-il le même personnage que le compagnon de saint Paul nommé dans l'*Épître aux Philippiens* (IV, 3) ? Saint Irénée pense tout au moins qu'il « avait vu les bienheureux apôtres et avait conversé avec eux ». L'auteur de notre *Épître* a la plus grande vénération pour les apôtres ; mais il ne s'exprime nulle part formellement en homme qui les a connus. Le nom de Clément était très commun. Nous n'avons aucun droit d'affirmer que l'évêque fût le célèbre cousin de Domitien, le consul Flavius Clemens, exécuté en 95/96 pour crime de judaïsme (2) ; qualifié par Suétone (3) d'homme « extrêmement méprisé pour son inertie » ; et, selon une opinion assez commune chez les modernes, converti au christianisme plutôt qu'au judaïsme. Lorsque s'est développée la légende dont s'inspirent les *Homélies* et les *Reconnaissances clémentines*, on admit, il est vrai, que Clément avait une parenté avec la famille des Césars, et on lui attribua une généalogie d'ailleurs aussi fictive que les aventures romanesques dont on composa sa vie.

L'évêque Clément a-t-il subi le martyre ? Les plus

(1) *Adv. H.*, III, 3, 3.
(2) Dion Cassius, LXII, 13.
(3) *Domitien*, 5.

anciens témoins qui nous parlent de lui — par exemple saint Irénée — n'en disent rien. C'est au IVe siècle seulement que furent rédigés des *Actes* de ce martyre, actes manifestement légendaires. A la même époque, ni Eusèbe (*H. E.*, III, 34) ni saint Jérôme (*De vir. ill.*, 15) ne paraissent le connaître.

Peut-être Clément n'a-t-il été qu'un affranchi de la famille Flavien, comme l'a pensé Lightfoot. Le mieux est d'ailleurs d'avouer que nous connaissons seulement sa personnalité intellectuelle et morale, qui se révèle très complètement et très clairement dans sa *Lettre*. Le seul point important serait de savoir s'il était d'origine juive ou païenne. C'est seulement après avoir déterminé les caractères principaux de l'*Épître* que nous hasarderons une conjecture sur ce sujet.

* * *

Pourquoi l'Église de Rome se trouve-t-elle amenée à envoyer cette longue lettre à l'Église de Corinthe ? Nous savons par Paul que, dès l'origine, cette dernière, recrutée dans la population mêlée d'une ville de commerce et de luxe, fut à la fois une des plus prospères parmi ses fondations, et celle dont il se vit obligé, plus que de toute autre, de surveiller l'activité bourdonnante, fiévreuse, facilement prête à engendrer la discorde et le schisme. Les chapitres XLIV et XLVII de l'*Épître* de Clément nous apprennent que, trente ou quarante ans plus tard, elle restait exposée au même danger. Clément vient de rappeler comment s'y prit Moïse pour assurer l'autorité d'Aaron contre les compétiteurs possibles, et il continue : « Nos apôtres aussi avaient connu par notre Seigneur J.-C. que le titre d'évêque donnerait lieu à des disputes. C'est pourquoi, pressentant parfaitement l'avenir, ils instituèrent ceux dont nous venons de parler (1),

(1) Les évêques et les diacres, dont Clément a parlé au ch. XLII.

et prescrivirent ensuite que, quand ils seraient décédés, d'autres hommes éprouvés leur succédassent en leur fonction. Ceux donc qui furent institués par eux, ou après eux par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de l'église entière, quand ils ont servi sans reproche le troupeau du Christ, avec humilité, débonnairement et sans bassesse, quand tous depuis longtemps leur ont rendu témoignage, nous ne croyons pas juste qu'on les chasse de leur fonction. Non, ce ne sera pas une faute légère que de chasser de l'épiscopat ceux qui ont offert les oblations irréprochablement et saintement. Heureux les presbytres qui ont parcouru la voie antérieurement, et qui sont arrivés à leur fin après une carrière féconde et parfaite ; ils n'ont pas à craindre que quelqu'un les expulse de la place qui leur avait été assignée. Mais nous voyons que vous avez destitué certains, qui se conduisaient bien, de la fonction dont ils étaient honoréss ans reproche » (XLIV). Au chapitre XLVI, Clément blâme les Corinthiens de « leurs querelles, leurs emportements, leurs discussions, leurs schismes, leur guerre intestine » ; il ajoute que ce schisme « a dévoyé bien des fidèles, en a précipité beaucoup dans le découragement, beaucoup dans le doute, nous tous dans la tristesse » ; et que « leur discorde se prolonge ». Au chapitre XLVII, après les avoir invités à relire la 1re *Épître* (1) que Paul leur a écrite, et rappelé les reproches que l'apôtre leur adressait quand il y avait chez eux un parti de Paul, un parti de Pierre, un parti d'Apollos, il les trouve beauconp plus coupables aujourd'hui, où ils n'ont pas l'excuse de pouvoir mettre leurs préférences à l'abri de si grands noms : « Maintenant, considérez quels sont ceux qui vous ont dévoyés, et ont diminué chez vous le caractère auguste de votre fraternité si renommée. Il est honteux, chers frères, il est trop honteux et trop indigne d'une conduite chrétienne qu'on entende dire que

(1) Clément dit : l'*Épître* ; cela ne prouve pas qu'il n'en connût qu'une.

l'église la plus ferme, l'antique église de Corinthe, pour une ou deux personnes, se soulève contre ses presbytres. Et ce bruit a couru non seulement jusque chez nous, mais aussi chez ceux qui ne partagent pas nos croyances, en sorte que l'on blasphème le nom du Seigneur à cause de votre folie, et que vous vous créez un danger à vous-mêmes ».

Le mal dont souffrait l'église de Corinthe est ainsi très exactement défini. L'impression que l'on éprouve en lisant la fin de ce chapitre XLVII, et que rien ne contredit dans le reste de la lettre, est que l'Église romaine intervient directement pour essayer de le guérir, sans y avoir été provoquée directement par une démarche de l'église corinthienne (1). Elle n'invoque pas pour intervenir une primauté ; elle obéit à l'inspiration de la charité ; elle accomplit le devoir qu'ont les frères de s'avertir mutuellement, quand certains d'entre eux sont en faute. Mais le ton que prend son interprète prouve quelle haute conception il se fait et on se fait autour de lui de ce devoir ; il prouve non moins clairement quelle est déjà en fait, sinon en droit, l'autorité toute particulière de l'église romaine.

Définissons plus nettement comment Clément a compris la mission que les circonstances lui imposaient. Il n'a pas cru qu'il dût se borner strictement à envisager la situation présente de l'église corinthienne, et à faire entendre les conseils appropriés pour l'améliorer. Il a donné à son Épître une portée beaucoup plus générale. Il en avait probablement deux raisons ; il devait d'abord penser que, si de tels abus avaient été possibles dans la communauté de Corinthe, il fallait en chercher la cause profonde dans un affaiblissement du sentiment fraternel, dans un obscurcissement des notions qui sont à la base de la vie chrétienne ; il fallait donc rappeler les principes, et adresser

(1) Cela ne veut pas dire que les presbytres destitués n'eussent pas souhaité ou même provoqué l'intervention. Mais l'église corinthienne, en corps, avait pris parti contre eux : elle n'a certainement pas demandé un arbitrage.

à une église infidèle aux enseignements de ses fondateurs une instruction aussi complète et aussi précise que possible, qui pût rester pour elle une règle. Clément devait souhaiter que sa *Lettre* ne fît pas son effet seulement une fois, à propos des incidents qui l'avaient motivée, mais qu'elle restât dans les archives de l'église corinthienne, pour être de nouveau lue publiquement, comme un mandement qui devait continuer à diriger et à inspirer cette église, et Denys de Corinthe nous enseigne que son espérance ne ne fut pas trompée. Clément devait penser aussi, ayant l'expérience des âmes, que les reproches et les conseils qui visaient les troubles actuels seraient plus facilement acceptés s'ils étaient rattachés à leurs principes et dérivés d'une exposition impartiale et toute doctrinale.

Aussi, après un exorde tiré tout droit de la situation respective des deux églises de Rome et de Corinthe — calamités qui ont récemment frappé la première, fautes qui, dans la seconde, viennent de jeter une ombre sur son histoire glorieuse — Clément entre, dès le chapitre IV, dans ces larges développements, qui, parce qu'ils n'ont pas de rapport grossièrement apparent avec le sujet propre de la lettre, ont déconcerté bien à tort certains critiques, et qu'il n'interrompt plus jusqu'au chapitre XLIV. Il rappelle successivement les vertus les plus nécessaires, et d'abord la bonté qui exclut cette jalousie à laquelle il faut attribuer les crimes que rapporte l'*Ancien Testament*, depuis celui de Caïn. Il rappelle aussi les épreuves qu'ont souffertes « les athlètes de notre génération », Pierre, Paul, ces deux grands martyrs (1), et cette grande

(1) Nous n'avons pas à discuter ici le sens ni la valeur du témoignage de Clément. Disons cependant que les termes dans lesquels il est conçu ne peuvent guère laisser de doute sur la venue de Pierre à Rome et son martyre ; ils sont plus obscurs en ce qui concerne Paul : l'ensemble paraît l'associer au cas de Pierre ; l'expression ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως (Paul allé jusqu'au terme du couchant) peut faire penser à l'Espagne. Les *Danaïdes et les Dircés* sont les chrétiennes suppliciées sous Néron, et dont le supplice eut la forme d'une représentation de scènes mythologiques.

foule qui leur fut adjointe, notamment ces vaillantes femmes qui subirent d'affreux supplices, où elle jouèrent le rôle des Danaïdes ou de Dircé (IV-VI)— ; la pénitence, source de la régénération, et qu'illustrent les histoires de Noé, de Jonas etc. (VII-VIII) ; l'obéissance, la foi, la piété, l'hospitalité, à l'exemple d'Hénoch, de Noé, d'Abraham, de Loth, de Rahab, (IX-XII) ; l'humilité, enseignée principalement par le Christ, qui s'est abaissé pour nous, mais déjà par les prophètes (XIII-XIX) ; la concorde, dont l'ordre même qui règne dans la nature nous insinue la leçon (XX-XXI) ; la crainte de Dieu, qui évoque la pensée de notre destinée future, en sorte que Clément est ainsi conduit à prêcher la foi en la résurrection générale fondée sur la résurrection de J.-C., suggérée d'ailleurs par l'histoire naturelle elle-même, par le cas du *phénix* renaissant de ses cendres (XXII-XXX). Ainsi donc sachons être dignes, comme Abraham, Isaac et Jacob, de la bénédiction divine, que nous méritera la foi, avec la charité et tout le cortège des vertus qui les accompagnent. Ainsi nous garderons le plus précieux des biens, l'unité. Comment, lorsque les armées romaines elles-mêmes offrent l'exemple d'une organisation si bien disciplinée, l'unité ne rassemblerait-elle pas tous les membres du corps mystique que nous formons en Christ (XXXI-XXXVIII) ? L'unité doit être garantie par la hiérarchie, dont la Loi donnée au peuple juif avait institué une première forme ; maintenant Jésus, envoyé de Dieu, a lui-même donné leurs pouvoirs aux apôtres, qui les ont transmis aux évêques et aux diacres. C'est ainsi que Clément trouve la voie la plus simple et la plus naturelle pour en venir enfin au fait, réprimander les Corinthiens sur leurs fautes récentes, dans ces chapitres XLIV et suivants, que nous avons précédemment analysés.

La conclusion de ces chapitres est que les coupables doivent confesser leur péché, et obtenir ainsi leur pardon (LI-LII). Qu'ils sachent se sacrifier pour le bien commun, ainsi que Moïse, Judith ou Esther. Prions pour qu'ils

aient cette vertu (LIV-LVI). Devenant de plus en plus pressant, Clément s'écrie : « Vous donc, qui avez posé le fondement de la discussion, soumettez-vous aux presbytres ; instruisez-vous pour faire pénitence, fléchissez le genou de votre cœur. Apprenez à vous soumettre, à déposer l'audace arrogante et superbe de votre langue ; mieux vaut pour vous être trouvés petits et comptés dans le troupeau du Christ, que, dans une grandeur apparente, être déracinés de son espérance. » Après une longue citation du livre des *Proverbes* (1, 23-33), il reprend : « Obéissons donc à son nom très saint et glorieux, pour échapper aux menaces que la Sagesse profère contre ceux qui désobéissent, et nous reposer avec confiance en le nom très saint de sa sublimité. Acceptez notre conseil, vous ne vous en repentirez pas. S'il est bien vrai que Dieu vit, et que vit notre Seigneur Jésus-Christ, et aussi l'Esprit Saint, la foi et l'espérance des élus, disons que qui aura accompli en toute humilité, avec une infatigable douceur, les préceptes et les commandements donnés par Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par lequel gloire à lui, dans le siècle des siècles. Amen.

« S'il en est qui désobéissent à ces paroles que nous vous transmettons, qu'ils sachent qu'ils s'abandonneront à une défaillance et à un danger graves. Quant à nous, nous serons innocents de ce péché, et nous ne cesserons de demander et de supplier que le créateur de toutes choses conserve intact le compte fait de ses élus, dans le monde tout entier, par l'intermédiaire de son enfant bien-aimé, Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom » (LVIII-LIX).

La Lettre, après cette suprême remontrance, aboutit à une prière qui a la forme d'une sorte de litanie ; qui n'est peut-être pas une improvisation de Clément, mais une formule officiellement employée dans l'Église romaine, et semble traduire son caractère liturgique par le style

rythmé dans lequel elle est composée (1). Le rythme naît d'ailleurs ici tout naturellement des citations bibliques qui en constituent la plus grande partie. La prière ne marque pas cependant tout à fait la fin. Elle est suivie d'une sorte de post-scriptum, dont les premières lignes définissent à merveille la portée très générale que Clément a voulu attribuer, ainsi que nous l'avons dit tout d'abord, à ce véritable mandement : « Nous vous avons donné suffisamment nos instructions, frères, sur tout ce qui touche à notre religion et qui est le plus profitable à la vie vertueuse pour ceux qui veulent se conduire selon la piété et la justice. » Ces mots sont suivis d'une liste des vertus principales que Clément vient de prêcher ; de quelques compliments destinés à faire oublier l'amertume des reproches ; de l'espoir que tout va rentrer dans l'ordre. Enfin, Clément revêt de leurs pouvoirs et accrédite auprès des Corinthiens les délégués qui sont chargés de leur remettre la missive, « hommes fidèles, sages, qui depuis leur jeunesse jusqu'à leur vieillesse, se sont conduits irréprochablement parmi nous ». Ils se nomment Claudius Ephebus, Valerius Biton et Fortunatus.

* * *

Nous ignorons quel succès eut l'*Épître* rédigée par Clément ; nous pouvons dire qu'il la rédigea avec une admirable intelligence des moyens qui pouvaient le mieux en assurer le succès. Il n'est pas possible de prêcher la concorde avec plus de douceur ferme (2) ; de donner plus heureusement soi-même l'exemple de la modération et de la sagesse. Tout respire dans cette Lettre l'équilibre et le bon sens. Une part égale est faite aux exigences de la foi et de la raison. Une théologie sobre et claire, qui ne

(1) Sur le style de cette prière et certaines analogies entre ce style et celui des papyrus magiques, voir l'étude de Schermann indiquée *supra*.

(2) L'expression elle-même — on l'a vu plus haut — est de Clément.

s'embarrasse d'aucune subtilité et s'en tient à l'essentiel, est à la base de la morale. L'exégèse a la même prudence mesurée ; Clément se garde bien, comme le pseudo-Barnabé, de n'attribuer à l'*Ancien Testament* qu'une valeur symbolique. L'histoire de l'humanité a pour lui l'unité la plus intacte, depuis la création du monde jusqu'à l'élection d'Abraham et du peuple juif, jusqu'à la mission de Jésus et à l'élection plus large, sans limite de nationalité ni de race, qu'elle consacre. C'est à l'*Ancien Testament* qu'il emprunte le plus volontiers ses citations ; c'est de cette lecture qu'il semble s'être nourri. Il se sert des lettres de Paul, notamment de la *première aux Corinthiens* — dont l'usage s'imposait — mais aussi de l'*Épître aux Romains* et de l'*Épître aux Hébreux*, et, sans que l'on trouve chez lui rien qui atteste l'existence d'un véritable *Nouveau Testament*, canoniquement mis en parallèle avec l'*Ancien*, la manière dont il parle des *Apôtres*, notamment au chapitre XLII, ne permet pas de douter qu'il ne les considérât comme inspirés. La hiérarchie, la discipline, garanties par la transmission directe des pouvoirs de Dieu à Jésus, de Jésus aux Apôtres, de ceux-ci aux évêques et diacres, sont le fondement des églises, sans que celles-ci, cependant, paraissent avoir encore une constitution monarchique. L'esprit qui a inspiré toute la lettre est bien véritablement *romain*.

En le qualifiant de *romain*, nous entendons que l'Église de Rome elle-même n'a pas été sans subir l'influence du milieu politique où elle se trouvait. On sent un accent romain dans ce chapitre XXXVII où Clément vante la discipline des armées. Gardons-nous cependant d'exagérer ces analogies. Saint Paul déjà a usé d'images semblables. Le besoin d'une discipline est trop naturel à toute religion, une fois la fièvre des premiers temps calmée, pour qu'on cherche ailleurs que dans cette nécessité naturelle la véritable source d'une tendance qui peut aimer à s'appuyer sur des comparaisons, mais qui ne provient pas, en première origine, d'une influence étrangère.

Il ne faut pas exagérer davantage, mais il faut noter les points de contact que l'on peut constater entre certaines idées de Clément et celles de la philosophie éclectique qui prédominait, dans les milieux païens, au moment où il a écrit. Pour ne citer qu'un exemple, tout le chapitre xx, avec ses considérations sur l'ordre qui règne dans la nature, a sans doute un accent stoïcien, et, après en avoir ôté les quelques citations scripturaires qui s'y trouvent, on pourrait le transporter intégralement, sans qu'il y fît disparate, dans un traité contemporain de vulgarisation philosophique. Mais il n'a rien qui ne s'accorde avec l'*Écriture*. S'il se trouvait dans une apologie adressée à des païens, on pourrait croire que le ton qu'y a pris l'auteur est dû à son désir de se rapprocher de ses adversaires le plus qu'il est possible ; mais il faut remarquer que Clément s'adresse ici à des chrétiens. Ainsi, quoiqu'il n'emprunte pas, à proprement parler, une idée à la philosophie païenne, il trahit cependant que celle-ci n'est pas restée sans influence sur sa formation intellectuelle.

L'impression qu'il avait une certaine culture est confirmée d'ailleurs par celle que donnent la composition et le style de son *Épître*. L'une et l'autre sont remarquables par leur régularité, et font un parfait contraste avec l'*Épître* du *Pseudo-Barnabé*. Il n'y a là aucun de ces brusques sursauts, aucune de ces audaces qui caractérisent la manière hébraïque. L'homme qui a écrit cette lettre est réfléchi, méthodique ; chez lui, le sentiment, sans rien perdre de sa sincérité, est gouverné par l'intelligence. Les exposés sont clairs ; l'argumentation est logique ; l'émotion se traduit, non par une syntaxe désordonnée et des images incohérentes, mais par une légère élévation du ton, en particulier par des interrogations, qui sont plutôt un procédé de *maïeutique* qu'un produit spontané de la passion. Le style est habituellement correct, et le vocabulaire relativement assez pur (1). Tous

(1) Il faut soigneusement distinguer entre le texte rédigé par

ces caractères indiquent une formation hellénique. La connaissance approfondie de l'*Ancien Testament* que possède Clément peut seule inspirer quelque hésitation à croire qu'il fût non seulement de formation, mais d'origine hellénique. S'il était juif de naissance, il avait été assez touché par la culture profane pour pouvoir être assimilé à un Hellène.

La date à laquelle il a écrit est assez facile à fixer approximativement, dès que l'on considère uniquement notre *Épître*, en faisant abstraction des traditions légendaires qui se sont peu à peu développées autour de son nom. Il est clair qu'il est déjà assez éloigné (1) de cette persécution néronienne dont il a évoqué le souvenir dans un chapitre si intéressant pour nous. Il fait allusion, dans les premières lignes de sa lettre, à d'autres épreuves que l'Église romaine a récemment supportées. Ces épreuves ne peuvent guère être que les mesures rigoureuses prises par Domitien. L'Église de Corinthe est qualifiée d'ancienne, et l'*Épître* que Paul lui a adressée y est déjà consacrée par le temps. L'*Épître de Clément* doit donc provenir des dernières années du Ier siècle, et si Clément a été le quatrième évêque de Rome, cette date convient parfaitement au temps où il a pu exercer cet épiscopat.

Note additionnelle à Clément. — Nous n'avons pas à parler pour le moment de toute la littérature apocryphe mise plus tard sous le patronage de Clément. Nous étu-

Clément, et les citations scripturaires. Celles-ci sont d'ailleurs très libres, de sorte qu'on ne sait souvent s'il cite de mémoire, amalgame des passages différents, use (comme peut avoir fait Barnabé) de quelque manuel apologétique où ces adaptations avaient été déjà opérées, ou si, comme il est probable au moins en certains cas, il cite soit des textes différents des nôtres, soit des ouvrages apocryphes inconnus.

(1) Il appelle ces martyrs *récents* (ἔγγιστα γενομένους) par opposition aux personnages de l'Ancien Testament dont il vient de parler (V, 1) ; mais rien ne suggère qu'il écrive au lendemain même de la persécution néronienne.

dierons à leur date les *Homélies clémentines* et le roman des *Reconnaissances*. Disons seulement un mot des deux *Lettres sur la Virginité* qui lui ont été attribuées : les premiers qui semblent les avoir connues sont Épiphane (*Adv. hær.*, 30, 15), et saint Jérôme (*Contra Jovinianum*, 1, 12). Elles ont été connues surtout en Syrie ; nous les possédons en syriaque, et le moine palestinien Antiochos, dans son Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς, composé vers 620, en a conservé de nombreux fragments en grec. (Voir les textes dans le IIe volume de Funk, réédité par Diekamp). L'auteur, à grand renfort de textes de l'*Écriture*, recommande la virginité, mais montre qu'elle ne suffit pas, si elle n'est pas unie aux autres vertus ; il est très préoccupé de donner de bons conseils sur les précautions que doivent prendre les ecclésiastiques dans leurs relations avec les femmes. Inconnues à Eusèbe, ces lettres me paraissent, comme à Funk, ne pouvoir guère être antérieures au ive siècle. Harnack (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin), 1891, I, p. 371 et suiv.) les place cependant dans la première moitié du iiie, et Diekamp approuve son opinion. — Nous avons dit que la réalité du martyre de Clément était fort incertaine. Les *Actes* que nous avons conservés (voir également le texte dans Funk-Diekamp) ont le caractère le plus légendaire, aussi bien par ce qu'ils racontent de Sisinnius et de sa femme, que par leur récit de l'exil de Clément dans la Chersonèse Taurique, et du miracle de la mer s'entr'ouvant, chaque année, à la date du supplice, pour laisser les fidèles pénétrer jusqu'à la grotte merveilleuse où son corps, jeté à l'eau, a été recueilli. L'auteur n'a aucune connaissance historique, puisqu'il imagine au temps de Clément un *comte des offices* ; la fonction fut créée en 320 ; la narration est, au plus tôt, de la fin du ive siècle.

3° Les Lettres d'Ignace de Smyrne

Bibliographie. — 1[re] édition de six lettres de la recension authentique, par J. Voss, Amsterdam, 1646 (il manquait la lettre aux Romains). — 1[re] édition de la *Lettre aux Romains*, par Th. Ruinart, Paris, 1689. — Les éditions modernes essentielles sont celle des *Pères Apostoliques*, de Gebhardt, Harnack et Zahn; celle de Lightfoot (la plus utile de toutes) ; celle de Funk ; on peut y ajouter l'édition d'Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnæi epistulæ et martyria*, Berlin, 1902. — L'édition de M. Lelong dans la collection Lejay est un bon résumé des travaux antérieurs. — Les manuscrits qui donnent le bon texte des sept lettres authentiques sont : le *Mediceus* (du XI[e] siècle), à Florence, où manque l'*Épître aux Romains* ; le *Colbertinus* (du X[e] siècle), à Paris, où *l'Épître aux Romains* est insérée dans le *Martyre*. — Un papyrus de Berlin, du V[e] siècle (*Berliner Klassiker Texte*, VI, 3-12), donne la plus grande partie de l'*Épître aux Smyrniotes*.

La 1[re] édition de saint Ignace qui ait paru, contenait (en latin) quatre lettres dont la fausseté a été vite reconnue (deux lettres d'Ignace à l'apôtre Jean ; une lettre du même à la Vierge Marie, et la réponse de celle-ci); elle formait un appendice de la *Vita et processus S. Thomæ Cantuarensis martyris super libertate ecclesiastica*, Paris, 1495. — Pour les six lettres apocryphes, la recension interpolée des sept lettres authentiques, et toute l'histoire de la controverse sur les *Épîtres d'Ignace*, cf. principalement Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, 1873 ; et Funk, *Kirchengeschichtliche Abhlandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1889.

Les trois lettres (authentiques) aux *Éphésiens*, *aux Romains*, *à Polycarpe*, existent aussi en syriaque, dans une recension plus brève encore que celle du *Mediceus* et du *Colbertinus* ; on a voulu voir pendant quelque temps dans cette recension le texte authentique ; l'opinion générale est aujourd'hui qu'elle représente un abrégé (découverte en 1839 par M. Tattam, cette recension a été d'abord éditée par Cureton, *The ancient Syriac version of the Epistles of saint Ignatius*, etc., Londres, 1845).

Il faut tenir compte, pour l'établissement du texte, de quelques fragments d'une autre version syriaque ; d'une version arménienne, publiée pour la première fois en 1849 par Petermann; d'une version copte ; de l'ancienne version latine, publiée par Zahn en 1644. Toutes ces versions se retrouvent dans l'édition de Lightfoot.

Voir encore sur Ignace, outre les deux ouvrages indiqués plus haut de Zahn et de Funk, J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894. — Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* (*Texte und Untersuchungen*, XII, 6, 1894). — Stahl, *Patristische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1901. — Bruston, *Ignace*

d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie, Paris, 1897. — H. DE GENOUILLAC, *L'église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907.

Au chapitre XXXVI du troisième livre de son *Histoire*, Eusèbe, parmi les écrivains chrétiens du Ier siècle, cite, après Polycarpe et Papias, « cet Ignace, encore si célèbre chez la plupart, qui obtint l'épiscopat à Antioche, le second de la succession de Pierre ». Il ajoute : « On raconte qu'envoyé de Syrie dans la ville des Romains, il y fut donné en nourriture aux bêtes, pour rendre témoignage au Christ. » Ces quelques mots résument à peu près tout ce que nous savons de saint Ignace ; car tout le reste est légende, à commencer par la supposition qu'il avait été cet enfant privilégié que le Seigneur mit au milieu de ses disciples, pour leur donner une leçon, quand ils se disputaient le premier rang (1). Il est certain qu'il fut martyrisé à Rome, et sous Trajan ; mais nous ne saurions fixer exactement l'année (2). L'Église grecque fête son souvenir au 20 décembre ; l'Église latine, au 1er février.

Dans le même chapitre, Eusèbe dit qu'au cours de sa traversée de l'Asie, alors qu'il était conduit de ville en ville par cette escorte de dix soldats, qu'il a qualifiés lui-même de « léopards » (3), il profitait de son passage pour exhorter les communautés chrétiennes à rester fidèles à la tradition apostolique et à repousser toutes les hérésies. Il cite, à ce propos, les lettres qu'il écrivit de Smyrne,

(1) MATHIEU, XVIII, 1. La légende apparaît d'abord chez Siméon Métaphraste. Elle provient d'une fausse interprétation du second nom que se donne lui-même Ignace, dans la suscription de ses Lettres : *Théophoros*. Ce nom, accentué sur la pénultième, θεοφόρος, signifie : *qui porte Dieu* ; accentué par l'antépénultième, θεόφορος, il signifie : *porté par Dieu* (ici par Jésus).

(2) Le *Martyre* du manuscrit de Colbert dit qu'Ignace fut condamné par Trajan, à *Antioche*, en 106/7, lorsque l'empereur partait pour la guerre contre l'Arménie et les Parthes ; mais cette guerre est de 112. Le même *Martyre* date sa mort du 20 décembre 107. Eusèbe ne nous donne pas de date exacte. Malalas fait mourir Ignace à Antioche en 115.

(3) *Ép. aux Rom.*, V, 1.

au nombre de quatre ; d'abord, les trois adressées aux Éphésiens et à leur évêque Onésime, aux Magnésiens et à leur jeune évêque Damas, aux Tralliens et à l'évêque Polybe ; celle ensuite qu'il adresse à l'Église romaine, pour la détourner de faire aucune démarche qui pût le sauver du martyre. Puis, dit-il, de Troas, où il allait s'embarquer pour la Macédoine, il écrivit aux Smyrniotes, aux Philadelphiens, et à Polycarpe, l'évêque de Smyrne, en particulier. Irénée, ajoute-t-il enfin, a connu son martyre, et cite (sans nommer l'auteur) un fragment de l'*Épître aux Romains* (1) ; Polycarpe, dans son *Épître aux Philadelphiens*, dit « leur avoir envoyé, comme ils le lui avaient demandé, les lettres qu'Ignace nous avait adressées, et toutes les autres que nous possédions. »

La brève analyse d'Eusèbe nous garantit que l'on possédait de son temps un recueil de sept lettres d'Ignace, et qu'il n'avait aucun doute sur leur authenticité ; le témoignage d'Irénée confirme celle de l'*Épître aux Romains* ; celui de Polycarpe atteste celle de l'*Épître aux Smyrniotes* et de la lettre qui lui fut personnellement adressée, ainsi que d'un certain nombre d'autres qui ne sont pas spécifiées.

Mais à une époque que nous essaierons tout à l'heure de déterminer, la correspondance authentique d'Ignace fut accrue de six lettres apocryphes : lettre d'une certaine Marie de Cassobola (2) à Ignace, avec la réponse d'Ignace ; une lettre aux gens de Tarse ; une lettre aux Philippiens , une lettre aux Antiochiens ; et une sixième lettre au diacre d'Antioche, Héron, en lequel Ignace reconnaît son successeur. En même temps, les sept lettres authentiques furent interpolées. La critique a donc été obligée tout d'abord de choisir entre les lettres ; une fois le nombre des lettres authentiques établi par le témoignage d'Eu-

(1) v, 28, 4.

(2) *Cassobola* est une localité inconnue; une variante donne : *Castabala*, ville de Cilicie. Ignace a dû être conduit par mer de Séleucie en Cilicie ou en Pamphylie ; de là, par terre, à Smyrne et Troas.

sèbe, de choisir entre les trois textes offerts par la recension interpolée, par celle où ne figurent pas les interpolations suspectes, et même par une troisième plus brève encore que la seconde, qui est représentée par une version syriaque (1). On est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que cette troisième recension a abrégé le texte primitif, et que celui-ci doit être cherché dans la seconde, c'est-à-dire dans un manuscrit de Florence, le *Mediceus*, pour six des lettres citées par Eusèbe, et dans un manuscrit de Paris, le *Colbertinus*, pour l'*Épître aux Romains*, absente du *Mediceus*.

Mais cette première tâche, qui relève de la philologie pure, était relativement aisée. Les lettres d'Ignace ont donné lieu à un autre débat, où les thèses en présence étaient plus difficiles à concilier. De bonne heure, leur authenticité — je ne parle plus maintenant, bien entendu, que des sept lettres attestées par Eusèbe, et dans la recension que la critique philologique a reconnue la meilleure — a été contestée pour des raisons d'ordre historique ou théologique. On peut dire que, à prendre les choses en gros, et dès le XVIe siècle, les catholiques se sont prononcés pour l'authenticité , et les réformés contre ; il y a eu cependant, dans les deux camps, des exceptions (2). L'attaque a été vigoureusement conduite, au XVIIe siècle, surtout par Daillé, auquel répliqua l'Anglican Pearson (3). Jusqu'aux dernières années du XIXe siècle, il y eut presque unanimité, chez les critiques indépen-

(1) Voir, sur l'histoire du texte, le résumé donné dans notre *Bibliographie*.

(2) Ainsi c'est un réformé, Abr. Scultetus (Schultess), qui en 1598 semble avoir le premier reconnu que les sept lettres citées par Eusèbe devaient être regardées comme authentiques, mais avaient été interpolées. (*Medulla theologica patrum*, Ambergæ, 1598).

(3) S. DALLÆUS, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur*. Genevæ, 1666. — J. PEARSONIUS, *Vindiciæ epistolarum S. Ignatii*. Cambridge, 1672. — Un bénédictin de Saint-Maur, Denys de Sainte-Marthe, avait soutenu l'authenticité dans un travail resté inédit (Cf. U. BERLIÈRE, *Revue Bénédictine*, XVI, p. 433).

dants, pour rejeter même les sept lettres d'Eusèbe. Renan (1) ne faisait qu'une exception, en faveur de l'*Épître aux Romains*, dont un critique d'un goût aussi fin et d'une pénétration aussi clairvoyante ne pouvait méconnaître l'inimitable originalité. Depuis lors, une réaction s'est opérée, et ceux qui maintiennent le doute ou la négative sont devenus peu nombreux dans les rangs de ceux qui ne sont liés par aucun dogme (2).

Les objections que l'on a fait valoir contre l'authenticité, au cours de ce long débat, sont de valeur assez inégale. On a dit, par exemple, que la manière dont Ignace se comporte pendant sa captivité, la liberté relative avec laquelle on le voit conférer avec les délégations que les églises chrétiennes envoient le saluer, ou avec l'église de la ville où il passe , écrire les longues lettres qu'il trouve le moyen de rédiger, est un défi à la vraisemblance. Mais Paul, pendant son transfert de Césarée à Rome, et au début de sa captivité, à Rome même, n'a pas été traité autrement. Bien plus, dans son petit ouvrage sur *la vie et la mort de Pérégrinus*, Lucien a montré son triste héros, lorsqu'il se décide à exploiter la naïveté des bons chrétiens, dans une situation si semblable que certains ont même pu penser qu'il parodiait l'histoire véritable d'Ignace. Il n'eût certainement pas fait une telle peinture, même au cas où cette hypothèse serait erronée, s'il n'avait au moins été témoin de faits qui rendissent son récit vraisemblable (3).

(1) *Les Évangiles*, p. x. — Bruston, au contraire (*Ignace d'Antioche*, p. 1 et suiv.), défendait les six lettres autres que l'*Épître aux Romains* et rejetait celle-ci.

(2) Les derniers sceptiques ont été surtout des Hollandais : Vœlter, *Die apostolischen Væter neu untersucht*, Leyde 1910 ; Schimpf von der Lœft, *Onderjoek naar de herkomst en de steltking der zeven brieven von Ignatius, in de korte recensie, ib.*, 1906.

(3) Voir Lucien, *Peregrinus*, 10-16. Pérégrinus est mis en prison comme chrétien, et ses coreligionnaires s'empressent autour de lui, comme autour d'Ignace : « On pouvait voir dès l'aurore, attendant près de la prison, de vieilles femmes, des veuves, des enfants orphelins ;

On avance déjà un argument plus sérieux quand on allègue qu'Ignace fait allusion à des hérésies, qui semblent appartenir à un développement un peu plus tardif de l'histoire générale du christianisme. Cependant, dans la plupart des textes, d'ailleurs assez vagues, où il vise des doctrines hétérodoxes, il ne parle que de judaïsants et de docètes. L'attachement persistant au judaïsme a été le premier danger que l'Église ait dû combattre, et il est peu contestable que l'une des hérésies les plus anciennes ait été le docétisme, c'est-à-dire l'opinion que le corps de Jésus n'avait été qu'un corps apparent ; elle devait, peut-on dire, presque nécessairement se manifester à partir du moment où la croyance en la mission divine de Jésus eut abouti à lui faire partager la divinité du Père. Au contraire, on ne voit pas que les lettres d'Ignace soient aucunement dirigées contre les hérésies propres au IIe siècle, montanisme ou gnosticisme. Un texte cependant de la *Lettre aux Magnésiens* (VIII, 2), s'il contenait vraiment, comme il faut reconnaître au moins qu'il en peut être soupçonné, une allusion au système de Valentin, donnerait de l'appui à la thèse de ceux qui voient dans nos *Épîtres* les œuvres tendancieuses d'un faussaire. Ignace dit, selon la leçon du *Mediceus* et de la *version latine*, que « Dieu est unique, lui qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, qui est son Verbe éternel, non issu du silence ». Mais, quand on y regarde de près, sans même être obligé de recourir, comme ont fait Zahn et Lightfoot, à la version arménienne et à une citation de Sévère d'Antioche, où on lit seulement : « qui est son verbe sorti du silence » (1), on doit reconnaître que si la leçon plus déve-

quant aux dignitaires, ils corrompaient les geôliers pour passer la nuit avec lui. » (12). Beaucoup de villes d'Asie envoyèrent auprès de lui des délégations (13), etc.

(1) Mais il se peut, en effet, que le texte primitif ait bien été le texte abrégé, qui a pu paraître, au IVe ou au Ve siècle, autoriser la croyance à une naissance du Verbe, à un moment donné de la durée. On l'aurait alors corrigé en ajoutant ἀΐδιος, *éternel*, et le οὐκ devant « sorti du silence ».

loppée est exacte, Ignace a pu, après avoir qualifié le Verbe d'*éternel*, insister en disant qu'il n'y a pas eu un temps où Dieu se taisait, sans connaître le moins du monde les *éons* du système de Valentin, système dans lequel d'ailleurs *Sigé* (le Silence) produit l'*Esprit* (*Nous*), non le *Verbe* (*Logos*). Une fois ce passage expliqué, il ne reste rien, dans ce que dit Ignace des doctrines ou des tendances qu'il combat, qui ne soit parfaitement intelligible au début du IIe siècle.

Mais la grande difficulté sur laquelle n'ont pas voulu passer, pendant très longtemps, la plupart des réformés et beaucoup de critiques indépendants, c'est que les *Épîtres d'Ignace* nous font voir, dans les Églises d'Asie, une hiérarchie très solidement constituée déjà : ces églises ont à leur tête un évêque, tout à fait détaché du corps des presbytres ; elles sont gouvernées monarchiquement. Les trois ordres de la hiérarchie, l'évêque, les prêtres, les diacres, sont très nettement distingués. Rien de tel n'apparaît, à la fin du Ier siècle, dans l'*Épître de Clément aux Corinthiens*, rédigée au nom de l'Église tout entière et non point au nom de l'évêque, si soucieux que se montre Clément de la discipline, et quoique chez lui pour la première fois apparaisse, avec le mot de laïc, la séparation absolue entre le commun des fidèles et le clergé. Les *Épîtres* mises sous le nom d'Ignace auraient été écrites à une date postérieure, pour recommander, pour accréditer, en la mettant sous son patronage, l'institution de l'épiscopat monarchique.

A cela on peut répondre que nous ignorons les étapes du progrès par lequel du collège des *presbytres* ou des *épiscopes* s'est peu à peu nettement séparé l'évêque, désormais seul muni de tous les pouvoirs ecclésiastiques. La province d'Asie (1), dès la fin du IIe siècle, a été celle

(1) On peut y ajouter la Syrie et Antioche ; Ignace se préoccupe d'ailleurs beaucoup d'aviser à maintenir l'harmonie à Antioche, depuis qu'il n'y est plus, et l'insistance avec laquelle il recommande

où le christianisme a montré le plus de vitalité, et où il y a chance pour que se soient opérées d'abord toutes les transformations décisives au moyen desquelles les communautés primitives, qui n'éprouvaient pas encore le besoin d'une organisation fixe, parce que les libres inspirations de l'esprit y prédominaient, sont devenues des églises, rigoureusement soumises à l'autorité de l'évêque, représentant de la tradition apostolique. Les *Épîtres* d'Ignace sont bien un document essentiel qui marque une des étapes de cette évolution ; elles en marquent la dernière étape, atteinte sans doute plus tôt que partout ailleurs, dans la province d'Asie. Les conditions particulières du christianisme dans cette province, au début du Ier siècle, expliquent que, tandis qu'Ignace écrit directement à Polycarpe, tandis que, dans les autres églises dont il nous parle, il nous fait connaître partout un évêque auquel il recommande la stricte obéissance, il écrive à l'Église de Rome sans parler de son évêque, comme Clément écrivait à Corinthe au nom de l'Église romaine tout entière, et en s'adressant à l'Église de Corinthe.

*
* *

Ignace n'a pas voulu être un *écrivain*,et n'a eu certainement aucun souci de l'art. Il est cependant le seul, avec Hermas (1), parmi ceux que l'on appelle les *Pères Apostoliques*, qui intéresse à un haut degré l'histoire *littéraire*. Encore Hermas l'intéresse-t-il par la forme complexe de son livre, et par la difficulté que nous éprouvons à bien discerner quels éléments y sont entrés, quelles influences ont contribué à leur choix et à leur fusion, plus que par son talent personnel. Ce qui nous frappe au contraire

partout la soumission à l'évêque semble indiquer que la primauté de celui-ci est encore récente et pas très sûrement établie, surtout quand il s'agit d'un jeune évêque, comme Damas de Magnésie.

(1) J'omets l'auteur de la lettre à Diognète, que je classe parmi les *Apologistes*.

chez Ignace, c'est l'originalité vigoureuse d'un tempérament exceptionnel. Ignace est un Oriental, qui a le goût perpétuel de l'image, qui n'a point de souci de l'ordre et de la régularité. Ignace est un mystique, qui sent vivre en lui le Christ, son Dieu et son modèle, et qui aspire de toute son âme au moment, où, délivré de son corps, il sera parfaitement uni à lui. Ignace fait penser à Paul, mais à un Paul qui ne viserait jamais à discuter et à prouver, à un Paul sans dialectique ; il n'a point la pensée forte et subtile de l'apôtre des Gentils ; mais le sentiment a chez lui une intensité qui approche de celle que nous admirons chez Paul. Quand Clément reprend, après Paul, dans un chapitre de sa lettre, le panégyrique de la charité, les idées qu'il développe restent pures, touchantes et nobles, mais le lyrisme de Paul descend au ton d'un exposé calme et régulier. Ignace comme Paul est un lyrique. Bousculant la syntaxe, commençant sa phrase sans savoir comment il la continuera, la conduisant et l'achevant selon le rythme du sentiment qui le domine, il sait trouver instinctivement pour traduire l'exaltation de sa foi le style le plus émouvant et le plus expressif.

On a cru noter parfois — Renan même était de cet avis — une différence de ton entre l'*Épître aux Romains*, et les six autres lettres. Il n'y a pas de différence de ton ; il y a une différence de degré. Ce qui donne à l'*Épître aux Romains* sa sombre et puissante beauté, c'est qu'elle a été écrite à une de ces heures qu'une vie humaine ne connaît pas deux fois. A la pensée — plus ou moins justifiée(1) — que les Romains, vivant près de l'autorité suprême, pourraient s'entremettre pour le sauver, à la pensée que, s'ils le faisaient, lui serait peut-être ravie la palme qu'il ambitionne, Ignace a frémi dans tout son être ; il a vécu par avance, dans un ravissement, cette horrible scène de

(1) Nous ignorons, en effet, comment les Romains auraient pu trouver un moyen d'agir, et il est peu probable qu'une démarche de leur part, quelle qu'elle fût, eût pu avoir des chances de succès.

l'amphithéâtre, à laquelle il se savait et se voulait réservé ; il a par avance vécu son martyre, vécu sa mort, et c'est ce qui met les chapitres IV, V, et VI de l'*Épître aux Romains* au nombre des plus belles pages que la littérature chrétienne offre à l'admiration de tout homme capable de sentir. Mais déjà, dans les six autres lettres, la passion avec laquelle Ignace lutte pour l'unité de la foi, pour l'unité des Églises, pour la discipline et la soumission à l'évêque, trouve des accents qui sortent bien de la même âme, et, lorsqu'il lui arrive de faire allusion au terme de son voyage, ces accents font pressentir ceux de l'*Épître aux Romains*.

C'est ainsi qu'au début de l'*Épître aux Magnésiens*, il s'exprime ainsi (I, 2) : « Honoré du titre le plus digne (1), dans les liens que je promène, je chante les Églises, auxquelles je souhaite l'union, par la chair et l'esprit, avec Jésus-Christ, qui est notre vie perpétuelle ; l'union par la foi et la charité, que rien ne surpasse ; enfin, ce qui est le plus essentiel, l'union avec Jésus et le Père, en qui, capables de résister à toutes les embûches du prince de ce monde et de leur échapper, nous atteindrons Dieu ». Dans la *Lettre aux Ephésiens* (XII, 2), il rappelle le souvenir de Paul, qui l'a précédé dans les mêmes épreuves : « Vous êtes », dit-il aux chrétiens d'Éphèse « la voie où passent pour aller à Dieu ceux qui vont être exécutés , les *mystes* associés à Paul, le sanctifié, auquel tous rendent témoignage ; celui qui est digne d'être glorifié ; celui dont je voudrais qu'on pût dire que j'ai suivi la trace, quand j'arriverai devant Dieu ; celui qui dans toutes ses lettres,

(1) On a discuté si Ignace était évêque d'Antioche, parce qu'à plusieurs reprises, mentionnant les diacres qui font partie de telle ou telle des délégations venues vers lui, il se dit leur compagnon d'esclavage (συνδοῦλον) ; Bruston a voulu qu'il n'ait été lui-même que diacre. Je crois que si, dans les passages cités, il s'assimile aux diacres, c'est par un sentiment d'humilité qui rappelle Paul, et peut-être parce que les diacres, parmi les membres des délégations qu'il recevait, étaient naturellement désignés pour lui rendre les menus services dont il avait besoin.

fait mention de vous en Jésus-Christ ». Vers la fin de la même lettre, il ajoute : « Je suis votre rançon et celle de ceux que vous avez envoyés à Smyrne, pour la gloire de Dieu. C'est de là que je vous écris, en remerciant le Seigneur, plein d'affection pour Polycarpe comme pour vous. Souvenez-vous de moi comme Jésus-Christ se souvient de vous. Priez pour l'église de Syrie, d'où l'on m'emmène à Rome, enchaîné, moi, le dernier des fidèles de là-bas, puisque, tel que je suis, j'ai été trouvé digne d'être employé à la gloire de Dieu. Vivez en Dieu le Père et en Jésus-Christ, notre commune espérance » (XXI). On a reproché à Ignace une sorte d'orgueil, quand, prévenu par d'autres raisons, on cherchait à les confirmer par une analyse inconsciemment partiale de tout ce qui dans ces *Épîtres* nous révèle une personnalité si vraiment chrétienne. Veut-on voir comment chez lui, à l'exemple de Paul, le sentiment de la dignité chrétienne s'associe à une réelle humilité ? Qu'on relise ce passage de l'*Épître aux Tralliens* (IV) : « Je suis orgueilleux en Dieu, mais je sais me mesurer moi-même, pour ne pas risquer de périr dans la jactance. C'est maintenant en effet que je dois le plus craindre et me garder d'écouter ceux qui me flattent. Le langage que j'entends me flagelle. Oui, j'aime la souffrance, mais je ne sais si j'en suis digne. Mon ardeur, que la plupart ne voient pas, ne m'en livre qu'une guerre plus terrible. J'ai donc besoin de la douceur, où vient échouer le prince de ce monde ».

Ces lignes, admirables elles aussi, sont la meilleure introduction à la lecture de l'*Épître aux Romains*, pour qui veut en comprendre exactement l'esprit. Écoutons Ignace, en cette heure où son âme était ébranlée dans les plus intimes profondeurs : « J'écris à toutes les Églises, et je recommande à toutes de penser que je vais mourir de bon cœur pour Dieu, si vous ne m'en empêchez pas. Je vous en prie, ne soyez pas pour moi bienveillants mal à propos. Laissez-moi devenir la pâture des bêtes, par qui je pourrai parvenir à Dieu. Je suis le froment de Dieu,

et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé en sa pureté le pain du Christ. Caressez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, en sorte que, dans mon dernier sommeil, je ne donne du tracas à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Implorez le Christ pour moi, afin que, par l'instrument des fauves, je devienne une victime pour Dieu. Je ne vous commande pas comme Pierre ou Paul : ils étaient Apôtres, je suis un condamné ; ils étaient libres, je ne suis jusqu'à présent qu'un esclave. Mais, que je souffre, et je deviendrai l'affranchi de Jésus-Christ ; je ressusciterai en lui, libre. Maintenant, enchaîné, j'apprends à ne rien désirer.

« De la Syrie jusqu'à Rome, je combats contre les bêtes, sur terre et sur mer, jour et nuit, lié que je suis à dix léopards, je veux dire l'escouade militaire qui me garde. Leur fait-on du bien, ils deviennent pires. Par leurs mauvais traitements, je me forme davantage, *mais je ne suis pas pour cela justifié* (1). Puissé-je jouir des bêtes qui me sont réservées ! Je souhaite que pour moi elles soient promptes. Je les flatterai, pour qu'elles me dévorent promptement, non comme certains devant lesquels elles ont eu peur et qu'elles n'ont pas touchés. Si, dans leur mauvais vouloir, elles se refusent, je saurai les forcer. Pardonnez-moi ; je sais ce qui m'est bon. Maintenant, je commence à être disciple ; que nul ne m'envie, dans le monde visible ou invisible, le bonheur de parvenir à Jésus-Christ. Le feu, la croix, le corps à corps avec les bêtes, la mutilation, la dilacération, la dispersion des os, le broiement des membres, le corps tout entier mis à la meule, que les méchants suppôts du diable viennent à moi, pourvu seulement que je parvienne à Jésus-Christ !

« La possession du monde jusqu'à ses dernières limites, les royaumes de ce siècle ne peuvent me servir de rien.

(1) Citation de saint Paul (*I ad Corinth.*, IV, 4).

Mieux vaut pour moi mourir en vue de Jésus-Christ, que régner sur les confins de la terre. C'est lui que je cherche, lui qui est mort pour nous ; c'est lui que je veux, lui qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure ; celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde et aux séductions de la matière ; laissez-moi recevoir la pure lumière ; c'est quand je serai là que je serai homme. Accordez-moi d'être imitateur de la passion de mon Dieu. Si l'un de vous a Dieu en son cœur, qu'il comprenne ce que je veux ; qu'il compatisse en moi ; il doit comprendre ce qui m'étreint » (IV-VI).

Les récits que nous avons du martyre d'Ignace ne sont que des compositions tardives et sans intérêt. Ils sont bien loin de cette anticipation héroïque. Seule, à peu près, la *Lettre des Lyonnais aux Smyrniotes* sur les supplices ordonnés par Marc-Aurèle (1) s'élèvera jusqu'à des cimes presque aussi hautes. Mais ce seront cette fois des témoins qui parleront ; ce ne seront pas les victimes.

* * *

On déplore, après avoir cité ces pages ardentes, d'être condamné à revenir brièvement aux falsifications que des inconnus ont voulu abriter sous le grand nom d'Ignace. Il est impossible cependant de terminer ce chapitre sans en dire un mot plus précis (2), quoiqu'elles nous reportent à une époque beaucoup plus tardive que celle dont nous traitons ici.

(1) Pourtant, dans les *Actes de Perpétue*, les victimes même peut-être se font entendre aussi à nous.

(2) Mais cependant aussi bref que possible ; pour l'histoire du texte des fausses lettres, et pour l'interprétation des passages dont la théologie est suspecte, se reporter principalement aux préfaces de Funk, dans le premier volume de la seconde édition des *Patres Apostolici*, et de Dickamp, dans le second volume de la troisième édition (1913).

Les six lettres entièrement apocryphes sont celle de Marie de Cassobola, avec la réponse d'Ignace ; l'*Épître aux Tarsiens* ; l'*Épître à Héron* ; l'*Épître aux Philippiens*. Elles sont censées écrites à d'autres étapes du voyage que celles d'où datent les sept épîtres authentiques ; la réponse à Marie, avant le départ d'Antioche ; les *Épîtres aux Tarsiens*, *aux Antiochiens*, *à Héron*, de Philippes ; l'*Épître aux Philippiens*, de Reggio. Les sept lettres authentiques ont reçu toutes des interpolations, mais inégales d'étendue et d'importance ; l'*Épître aux Romains* semble, par sa beauté sublime, avoir intimidé le faussaire, qui ne s'y est permis que de rares additions, brèves et insignifiantes.

Beaucoup de ces interpolations, une grande partie aussi — la plus grande — des lettres qui ont été fabriquées en entier ont un caractère assez innocent. Diverses additions ne nous semblent avoir d'autre effet (et sans doute n'avaient pas d'autre objet) que d'éclaircir certaines obscurités du texte primitif, ou d'en atténuer certaines bizarreries. Plus d'une page, dans les fausses lettres, est directement inspirée des lettres authentiques et n'en altère pas gravement le sentiment ni les idées. Cependant, une différence, tout extérieure, se laisse saisir tout de suite entre lettres authentiques et lettres interpolées ou fabriquées. L'Ignace que nous lisons n'est plus seulement le mystique exalté que j'ai défini ; c'est un théologien qui disserte.

Un faux, en matière d'histoire religieuse, est rarement désintéressé ; peut-on discerner quels mobiles ont inspiré la falsification des lettres d'Ignace ? On distingue dans les textes apocryphes diverses tendances ; mais l'on ne saurait accorder à toutes la même signification. Parfois il s'agit de discipline ; Marie de Cassobola est préoccupée de faire patronner par Ignace le droit de choisir des évêques jeunes ; et, comme Ignace lui-même, dans son *Épître aux Magnésiens*, recommande à ceux-ci d'avoir pour leur évêque Damas, qui est encore jeune, la même considéra-

tion qu'on accorde ailleurs à des vieillards, l'auteur de la lettre de Marie nous paraît avoir eu une idée assez naturelle. Ailleurs, il s'agit de la contamination de la foi et des mœurs chrétiennes avec des croyances ou des coutumes étrangères que les Pères du IVe siècle, en Orient, ont souvent constatées et condamnées ; certaines interpolations de la même *Épître aux Magnésiens* reprochent à ceux-ci de s'associer aux fêtes juives, dans des termes qui font songer à ceux que saint Jean Chrysostome a parfois employés. Mais ailleurs ce sont certaines doctrines théologiques hétérodoxes qui semblent insinuées, plutôt que proclamées et hautement défendues ; les passages en question, en effet, ne sont ni très nombreux, ni très expressifs. On ne saurait donc être surpris que les tendances du faussaire aient été très diversement interprétées.

Ce qui paraît le plus clair, c'est que le Christ est présenté par lui comme n'ayant de la nature humaine que le corps, non pas l'âme (*Phil.*, V, 2 ; *Philad.*, VI, 6). La thèse peut être considérée comme arienne, ou comme apollinariste. Selon les Ariens, le Verbe entre dans le corps humain en y apportant raison et sensibilité à la fois, et il est, par là même, inférieur au Père. Selon les disciples d'Apollinaire, le Verbe ne peut avoir une âme humaine, parce qu'il est incapable de pécher : c'est chez lui une supériorité. En quel sens la doctrine est-elle entendue dans nos textes ? Au second, selon Diekamp, qui suit et précise Funk ; et tous deux en donnent des raisons assez plausibles. Toutefois, on peut faire valoir aussi quelques arguments en sens contraire (1), et il est extrêmement fâcheux que deux des textes qui ont le plus d'importance pour nous déterminer ne soient pas sûrement établis (2).

(1) La majorité des critiques, depuis Daillé, a vu dans le faussaire un Arien ou un Semi-arien, par exemple Zahn, Harnack, Duchesne, Lightfoot ; Hilgenfeld , Bardenhewer et d'autres ont adopté les conclusions de Funk. Certains ont même soutenu que nous étions en présence d'un catholique (Cotelier au XVIIe siècle ; Düsterdieck en 1843) ; c'est assez dire combien le problème est difficile.

(2) Notamment *Philippiens*, II, 4 et V, 3.

Nous ne pourrions, je crois, discerner tout à fait sûrement les tendances véritables du faussaire que si nous savions son nom, ou tout au moins si nous connaissions avec plus de précision le milieu auquel il appartenait. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il n'est pas antérieur au IVe siècle ; c'est aussi qu'il était probablement originaire de Syrie (1).

J'ai dit jusqu'à présent : *le faussaire.* Mais est-il absolument sûr qu'il n'y en ait eu qu'un ? Hilgenfeld en a reconnu jusqu'à trois : l'un qui, au IIIe siècle, aurait composé les cinq épîtres de Marie à Ignace, d'Ignace à Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron, et les aurait réunies aux sept lettres que la plupart croient aujourd'hui authentiques, mais que lui-même juge avoir été fabriquées au milieu du IIe siècle ; un second aurait, au IVe siècle, après le concile de Nicée, interpolé ces sept lettres ; un troisième, un peu plus tard, aurait fabriqué l'*Épître aux Philippiens.* Funk et Diekamp ont donné en faveur de l'unité des arguments très dignes de considération. Je ne saurais cependant affirmer qu'une certitude soit acquise sur ce point.

* * *

Les *Épîtres* authentiques font prévoir le martyre comme proche. Nous n'avons, ainsi qu'on l'a vu, aucune donnée positive sur la date où il eut lieu et les circonstances qui l'accompagnèrent ; mais il était tentant, et, relativement aisé, en se servant de ces *Épîtres* et en appliquant les procédés ordinaires du genre, d'en donner une relation. Nous en avons quatre, qui ne sont pas, elles non plus, antérieures au IVe siècle. La première est celle que donne (avec d'autres manuscrits) le *Colbertinus*, et grâce

(1) Il faut tenir compte, pour la date, des rapports que présentent nos textes avec les *Constitutions apostoliques* ; pour la région, elle se laisse déterminer, selon Diekamp, par le texte relatif au jeûne, *Philippiens*, XIII, 3.

à laquelle nous avons conservé le texte authentique de l'*Épître aux Romains*, qui manque dans le *Mediceus*. On l'appelle ordinairement aujourd'hui le *Martyre antiochien*, parce qu'elle place la condamnation d'Ignace par Trajan à Antioche (1) ; elle est relativement assez simple ; très détaillée pour la comparution de l'évêque devant l'empereur, elle ne connaît aucun détail sur le martyre, quoiqu'elle se donne, dans sa seconde partie, pour provenir de témoins oculaires ; elle raconte seulement que ce qui fut retrouvé des ossements fut rapporté à Antioche, et que les compagnons du saint eurent, la nuit qui suivit le supplice, une vision où il leur apparut. L'auteur semble avoir utilisé Eusèbe, et la première mention de ce *martyre* se trouve dans Évagre (*Hist. eccl.*, I, 16) ; on peut donc le dater de la fin du IVe siècle ou du Ve siècle.

Le *Martyre* que l'on appelle habituellement *romain* place la comparution d'Ignace devant l'empereur et le Sénat, à Rome même ; l'auteur se complaît longuement dans la description des tortures que subit le saint au cours de l'interrogatoire ; plus précis que celui du précédent récit sur le supplice, il reste cependant très bref. Comme Bède le Vénérable a connu des *Actes* où le *Martyre romain* avait été utilisé, ce second *Martyre* est antérieur, en tout cas, au VIIIe siècle.

Le *Martyre antiochien* et le *Martyre romain* sont rédigés en grec. Le troisième texte, celui qu'a connu Bède, nous est parvenu en latin, et se sert de l'un et de l'autre ; nous n'avons aucun indice qu'il en ait existé préalablement une rédaction en grec. Adon de Vienne l'a connu ; il est donc antérieur au IXe siècle.

Enfin, au Xe siècle, Symeon Métaphraste a également

(1) On appelait autrefois ce Martyre *Martyrium Colbertinum* d'après le manuscrit d'où il a été d'abord connu ; on a renoncé à cette appellation parce qu'on l'a trouvé depuis dans d'autres manuscrits ; mais le nom d'*antiochien* a aussi un grand inconvénient : il peut faire croire, à qui n'a pas lu le texte même, que le *supplice* (et non pas seulement l'interrogatoire, suivi de la condamnation) a lieu à Antioche.

fondu ensemble le *Martyre antiochien* et le *Martyre romain*, avec des omissions dans l'interrogatoire et la description des tortures, avec des additions aussi, notamment celle de la légende qui identifie Ignace avec l'enfant de l'*Évangile de saint Mathieu*, et des développements sur le transfert de ses reliques.

4° L'ÉPÎTRE DE POLYCARPE (1)

De tous les évêques dont Ignace, au cours de son trajet en Asie, reçut les consolations et qu'il nomme dans ses lettres, aucun ne paraît avoir fait sur lui une impression plus favorable que Polycarpe de Smyrne. Il dit de lui, en écrivant aux Éphésiens, « qu'il l'aime comme il les aime eux-mêmes » (xxi, 1). Dans son *Épître aux Magnésiens* (xv, 1), il rend grâces aux Éphésiens d'être venus le

(1) La bibliographie générale est la même que pour Ignace. — Nous avons de l'*Épître aux Philippiens* neuf manuscrits grecs incomplets, qui s'arrêtent tous au verset 2 du ch. ix, et le font suivre immédiatement du ch. v de l'Épître de Barnabé ; ils remontent évidemment à un archétype auquel manquaient plusieurs feuillets, et où cette Épître suivait celle de Polycarpe. Le meilleur est le *Vaticanus* 859, du ixe siècle. Le texte grec fut découvert par le jésuite espagnol Torrès (*Turrianus*) et édité pour la première fois par P. Halloix en 1633. Les derniers chapitres sont connus par une traduction latine, assez ancienne, mais médiocre, qui a été publiée d'abord, avec les lettres d'Ignace dans leur recension interpolée, par Lefèvre d'Étaples en 1498 ; Eusèbe nous a conservé le texte grec du ch. ix en entier, et celui du ch. xiii, moins la phrase finale. (*H. E.*, III, xxxvi). — Pour le *Martyre de Polycarpe*, la bibliographie est encore la même que pour Ignace. — Le meilleur texte de la *Vie de Polycarpe* par Pionius est dans la 3e édition du 2e volume des *Patres Apostolici* de Funk, due à Diekamp. Connue en latin depuis P. Halloix, publiée pour la première fois, en latin aussi, par J. Bolland en 1734, pour la première fois en grec par L. Duchesne en 1881, elle est manifestement légendaire ; elle provient d'ailleurs d'un Smyrniote qui connaissait bien la ville. Était-ce le Pionius qui fut martyr sous Dèce, comme le pensent Corssen et Schwartz ? ou bien l'auteur a-t-il écrit seulement au ive siècle, comme le croient Duchesne, Funk, Zahn, Lightfoot, Harnack ? il est assez difficile de le décider.

saluer à Smyrne, et le réconforter « de concert avec Polycarpe, l'évêque des Smyrniotes ». Ce ne sont presque là que formules de style, mais ce qui nous prouve que sous ces formules il y a un sentiment profond, c'est qu'après avoir quitté Smyrne, Ignace ne s'est pas contenté d'écrire à l'église de cette ville ; il a écrit aussi une lettre particulière à Polycarpe, « évêque de l'église des Smyrniotes, ou plutôt placé sous l'épiscopat de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ » ; et c'est à lui qu'il s'en est remis pour faire transmettre à la communauté d'Antioche son dernier souvenir (VII, 2).

Peu de temps après qu'Ignace était passé à Smyrne, Polycarpe reçut de l'église de Philippes une lettre qu'Ignace avait demandé à celle-ci d'adresser à la communauté d'Antioche pour la féliciter de la paix qu'elle avait recouvrée. Les chrétiens de Philippes envoyèrent la lettre à l'évêque de Smyrne, pour que lui-même se chargeât de la faire parvenir à Antioche. Par la même occasion, ils lui demandèrent de leur communiquer les *Épîtres* d'Ignace qu'il possédait. Polycarpe, dans sa réponse, leur promet de trouver une occasion favorable pour transmettre leur lettre aux Antiochiens « soit qu'il la leur apporte lui-même, soit qu'il envoie quelqu'un en son nom et au leur » (XIII, 1), et il leur annonce que, jointes à cette réponse, il leur expédie « les épîtres qu'Ignace lui a adressées aussi bien que d'autres, toutes celles qu'il a de lui » (*ib.* 2). Il le prie de lui faire tenir les nouvelles qu'ils peuvent avoir reçues d'Ignace et de ses compagnons. Cette correspondance date donc d'un moment où Polycarpe ignorait encore le martyre de l'évêque d'Antioche.

Eusèbe a cité ce chapitre de l'*Épître aux Philippiens* dans son *Histoire ecclésiastique* (III, XXXVI, 14). Il cite, au chapitre XX du livre V, un fragment d'une lettre d'Irénée où l'évêque de Lyon parle « des lettres que Polycarpe avait adressées aux églises avoisinantes, pour les affermir dans la foi, ou à quelques frères, pour les réprimander et les exhorter ». Mais Eusèbe lui-même ne connaissait plus

que l'*Épître aux Philippiens.* D'après l'auteur d'une *Vie de Polycarpe*, qui, selon les uns, a été rédigée au IIIe siècle, selon les autres au IVe *seulement* — Pionius — ses écrits étaient nombreux ; ils furent dispersés pendant la visite domiciliaire qui précéda son arrestation. Parmi eux, Pionius cite des homélies, et il prétend — malgré ce qu'il vient de dire de la disparition des papiers de l'évêque — pouvoir donner une idée de ce qu'était sa prédication. Mais ses dires ne méritent sans doute qu'une confiance limitée.

C'est par Irénée que nous connaissons le plus sûrement Polycarpe. La *Lettre des Smyrniotes* sur le martyre de leur évêque, que nous apprécierons plus longuement ailleurs, est, dans une certaine mesure, une composition littéraire, fort belle du reste, qui témoigne que la légende commençait déjà à se former autour du Saint ; mais elle donne, dans son ensemble, un témoignage digne de foi sur ses derniers moments,

Irénée était, on le sait, asiatique d'origine. Il avait vu Polycarpe en son enfance, et c'était autour de cette image vénérée que venaient se réunir, en son esprit, tous les souvenirs par lesquels il était fier de pouvoir se rattacher encore à la tradition apostolique. Il les rappelait à son ancien ami Florin, qui s'était écarté de la bonne doctrine, et il lui disait, dans la lettre déjà citée : « Ce que l'on a appris, lorsqu'on était enfant, croît avec notre âme et ne fait plus qu'un avec elle, si bien que je pourrais dire le lieu où s'asseyait pour converser le bienheureux Polycarpe, ses allées et venues, son genre de vie, l'aspect de son corps, les entretiens qu'il avait avec la foule, et comment il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il remémorait leurs discours, ce qu'il leur avait entendu raconter au sujet du Seigneur, au sujet de ses miracles, et de son enseignement ; comment, instruit par les témoins oculaires de la vie du Verbe, Polycarpe rapportait tout d'accord avec les *Écritures* » (Eusèbe, *loc. cit.*). Il n'est pas

de page dans l'ancienne littérature chrétienne qui ait plus de fraîcheur que cette page charmante d'Irénée ; elle nous donne l'illusion de toucher nous-mêmes, à travers la chaîne des générations, à l'une des Églises primitives de l'Asie, et, par elle, jusqu'à la prédication de Jésus en Galilée.

La *Lettre des Smyrniotes* nous fait voir le vieil évêque entouré, dans son Église même, d'un prestige égal à celui dont l'éloignement et les années l'avaient revêtu dans la mémoire d'Irénée. Il y apparaît comme le chef d'une communauté déjà nombreuse et riche, puisque, quand il essaie d'abord de se dérober aux recherches des persécuteurs, il trouve, dans la banlieue de Smyrne, villa sur villa où se réfugier. Il y est suivi par de jeunes esclaves, dont l'un, mis à la torture, le trahit d'ailleurs et cause sa perte, Il a déjà comme une attitude de prélat. Il est considéré avec respect même par les païens, par les Asiarques (1) et par l'Irénarque.

Lorsque le proconsul interroge Polycarpe, dans le stade où il a été conduit après son arrestation, et l'invite à maudire le Christ, l'évêque fait cette réponse touchante : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers et il ne m'a jamais fait aucun mal. Comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur ? » (*Martyre de P.*, IX, 3). Il était donc très âgé. Les termes de sa réponse n'impliquent pas nécessairement qu'il fût chrétien de naissance ; il pouvait donc avoir plus de quatre-vingt-six ans, beaucoup plus même, au moment où il s'exprimait ainsi. Toutefois, en admettant — ce qui est également possible — que les quatre-vint-six ans représentent son âge réel, on a chance de se trouver plus d'accord avec les vraisemblances fournies par les données relatives à son supplice.

(1) Tout cela laisse l'impression que l'origine de Polycarpe ne devait pas être des plus humbles, quoique Pionius raconte une histoire d'après laquelle il aurait été un enfant trouvé, acheté par une femme pieuse, Kallistô, à des inconnus, sur un avertissement venu du ciel.

Le *Martyre* (1) se termine par l'indication suivante : « Le bienheureux Polycarpe a rendu son témoignage le second jour de la première décade du mois de Xanthicos, le septième jour avant les calendes de mars, au jour du grand sabbat (2), à la huitième heure. Il fut arrêté par Hérode, sous le pontificat de Philippe de Tralles, sous le proconsulat de Statius Quadratus, sous le règne éternel de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui gloire, honneur, majesté, trône éternel de génération à génération ! Amen ! » Cette indication si précise ne peut devenir claire pour nous que si nous réussissons à identifier le proconsul Statius Quadratus, et, accessoirement, à définir aussi ce qu'était le *grand sabbat.* Dans un mémoire célèbre, Waddington, s'appuyant sur la mention d'un Quadratus faite par le rhéteur Aristide, a fixé au 23 février 155 la date du supplice de Polycarpe. W. Schmid, vingt-cinq ans plus tard, a critiqué sa démonstration et soutenu qu'il fallait descendre onze ans plus bas ; il a proposé le 23 février 166. Turner, en se fondant sur l'interprétation qu'il donne du *grand sabbat*, est revenu au 22 février 156. Sans qu'il nous soit possible d'entrer ici dans le détail de cette controverse délicate, disons que la thèse de Schmid paraît fausse, et qu'on ne peut guère hésiter qu'entre 156 et 155 (3). Si Polycarpe était chrétien de naissance, il serait né, dès lors, en 68/69.

Un autre témoignage d'Irénée (Eusèbe, *H. E.* V,

(1) Je dis ici le *Martyre*, non la *Lettre des Smyrniotes* ; car la lettre proprement dite se termine au ch. xx. Le ch. xxi est un premier appendice, que suivent d'autres appendices encore.

(2) Je dis *du* grand sabbat. Malgré l'absence de l'article, je crois en effet impossible de nier que l'expression désigne une solennité *spéciale.*

(3) Voir : Waddington, *Sur la chronologie de la vie du Rhéteur Aristide* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1867). — W. Schmid, *Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides* (*Rheinisches Museum*, 1893). — E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1901. — Harnack, *Geschichte*, II, 1, p. 334. — C.-H. Turner, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, 1890, p. 105. — Dom Chapman, *Revue Bénédictine*, 1902, p. 141. — André Boulanger, *Chronologie de la vie du rhéteur Aristide* (*Revue de philologie*, 1922, p. 26).

XXIV, 16) établit que Polycarpe avait fait un voyage à Rome sous le pontificat d'Anicet, au moment où commençait la discussion sur la date de Pâques entre les Occidentaux, qui célébraient toujours cette fête le dimanche, à une date variable selon les années, et les Orientaux (*Quartodécimans*) qui la fixaient immuablement au 14 du mois juif de Nisan. Anicet et Polycarpe ne réussirent à se convaincre ni l'un ni l'autre ; mais leur désaccord n'amena aucun conflit. Anicet garda la communion avec Polycarpe, et lui fit même l'honneur de le laisser célébrer l'eucharistie à sa place, dans sa propre église. Le pontificat d'Anicet est généralement daté de 154/155 à 166/67 ; il peut donc se concilier avec les deux dates extrêmes proposées pour le martyre de Polycarpe.

Il ne nous reste de Polycarpe que la *Lettre aux Philippiens* (1) ; attestée par Irénée, elle est aussi bien garantie qu'un texte peut l'être. Si l'authenticité en a été contestée, c'est uniquement parce qu'attestant elle-même l'existence d'un certain nombre d'*Épîtres* d'Ignace, cette *Épître* doit être déclarée apocryphe, si l'on veut ruiner à sa base la croyance en l'authenticité de celles-ci. Elle ne présente en elle-même aucun caractère suspect. Au contraire, elle aide à comprendre que l'interprétation admise par nous des difficultés les plus sérieuses que présentent les *Lettres* d'Ignace a chance d'être la plus vraisemblable. On était alors dans une période de transition, où l'Asie avait déjà vu l'épiscopat se développer plus complètement que dans d'autres régions ; il y avait déjà son caractère monarchique, et de vigoureuses personnalités, comme celle d'Ignace, tiraient de cet état de fait, généralement accepté, toutes les conséquences qu'il impliquait. Nature plus mesurée, Polycarpe lui-même ne fait pas étalage de son titre d'évêque ; il écrit à l'*Église*

(1) Les fragments publiés sous le nom de Polycarpe par FEUARDENT, dans son édition d'Irénée de 1596, par J.-B. PITRA dans le *Spicilegium Solesmense* (I, p. 226), et dont on trouve le texte dans Diekamp, ne présentent aucune garantie d'authenticité.

des Philippiens, et ne mentionne pas plus chez eux un évêque que ne le fait Ignace en écrivant à celle des Romains. Ces divergences sont probablement un indice d'une situation encore un peu confuse, et, par conséquent, témoignent pour l'authenticité des sept lettres d'Ignace aussi bien que pour celle de la lettre de Polycarpe, plutôt qu'elles ne doivent obliger à accepter seulement celle de cette dernière et de la seule lettre d'Ignace aux Romains (1).

La *Lettre aux Philippiens* exprime, dans un style qui ne vise jamais à l'effet, une piété grave et modeste. Elle est faite, pour une bonne part, de citations ou de souvenirs. Polycarpe, peut-être Hellène d'origine, en tout cas Hellène de formation (2), paraît beaucoup moins familier avec l'*Ancien Testament* que Clément de Rome. Au contraire, il aime à citer les *Épîtres* de Paul, les *Actes des Apôtres*, la *Ire Épître* de saint Pierre, les *Évangiles* de Luc et de Mathieu ; il est manifeste aussi qu'il connaissait la *Ire Épître* de Clément, et il l'a souvent copiée. Il ne cherche pas l'originalité ; il veut simplement édifier, et il est capable d'y réussir par la sincérité de son accent. S'il se croit autorisé à donner des conseils aux Philippiens, c'est que « ceux-ci l'y ont invité » (III, 1). Sinon, comment oserait-il exhorter une église qui a pour guide les instructions de saint Paul ? Soyons soumis au Christ. Évitons la cupidité qui est la source de tous les vices. Que les maris, les femmes, les diacres, les presbytres, chaque âge et chaque classe accomplissent consciencieusement leurs devoirs respectifs. Qu'on rejette les doctrines de ceux qui prêchent

(1) On s'est demandé, en admettant l'authenticité, si l'*Épître* de Polycarpe n'avait pas été interpolée ou mutilée; ainsi Ritschl, Volkmar, Hilgenfeld. La question peut être posée plus légitimement ; mais il n'y a pas, en fait, de traces sérieuses d'interpolation.

(2) Pionius, (VI, 1-2) dans son récit légendaire sur l'origine de Polycarpe, en fait un *Oriental* (c'est-à-dire, par rapport à Smyrne, un Syrien ou un Palestinien) ; mais il le fait amener tout jeune à Smyrne, et y « prendre les mœurs des habitants ».

que Jésus-Christ n'est pas venu en la chair. Le sage Polycarpe ne s'est départi de sa modération habituelle que quand il a rencontré devant lui l'hérésie : « Celui qui ne confesse pas le mystère de la croix », dit-il « est issu du diable, et celui qui exploite les paroles du Seigneur dans le sens de ses passions et dit qu'il n'y a ni résurrection ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan (1) » (VII, 1). — Qu'on imite l'exemple que viennent de donner Ignace et ses compagnons, Zosime et Rufus (2), inspirés eux-mêmes par celui de Paul et des Apôtres ; qu'on fasse l'aumône. Un mot de réprimande est adressé à un prosélyte, Valens, et à sa femme (XI). Avant tout, Polycarpe recommande cette douceur dont il semble avoir été lui-même si bien pourvu. Il promet, en terminant, d'exécuter la commission dont les Philippiens l'ont chargé, leur annonce l'envoi des *Lettres* d'Ignace jointes à la sienne, et les prie de bien accueillir le messager qu'il leur expédie, Crescent.

Après avoir écrit cette *Épître*, dont le ton modeste s'explique en partie parce que l'auteur était jeune encore, Polycarpe gouverna longtemps l'Église de Smyrne. Trente ou quarante ans plus tard, une persécution sévit en Asie ; elle fut peut-être provoquée par l'héroïsme téméraire d'un Phrygien, Quintus, qui alla se dénoncer spontanément au tribunal. La foule, à l'amphithéâtre, lorsqu'eurent lieu les premiers supplices, réclama la mort de Polycarpe. Sur le conseil des fidèles, l'évêque se retira dans une maison de campagne ; puis, quand il se sut découvert, dans une seconde villa où, sur l'indication d'un jeune esclave, il fut arrêté un vendredi. L'Irénarque Hérode et son père Nicétès tentèrent de le sauver, en l'exhortant à sacrifier.

(1) S'il faut en croire Irénée (*Adv. Hær.*, III, 3, 4, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, 14), Polycarpe rencontra un jour (à Rome ? en Asie ?) Marcion, et comme celui-ci lui demandait : « Me reconnais-tu ? », lui répliqua : « Je reconnais le premier-né de Satan. »

(2) Les deux inconnus faisaient évidemment partie du même convoi qu'Ignace;

Devant le proconsul, il montra une fermeté inébranlable. Les jeux étaient terminés ; l'Asiarque Philippe déclara qu'il n'avait pas le droit de livrer le condamné aux bêtes. Polycarpe fut brûlé vif. Un mouvement de l'air fit s'arrondir le feu, pendant quelques instants, en forme de voûte, autour de son corps, et fut interprété par les fidèles comme un miracle. Quelques-uns d'entre eux, nous dit le rédacteur de la *Lettre des Smyrniotes* (1), parvinrent à recueillir ses cendres.

(1) La *Lettre des Smyrniotes*, dont ces lignes sont un résumé, sera étudiée dans le chapitre sur les *Actes des Martyrs*.

CHAPITRE III

TRANSFORMATION DU GENRE APOCALYPTIQUE LE PASTEUR D'HERMAS

Bibliographie. — Les éditions sont celles des *Pères Apostoliques.* — Le *Pasteur* n'a été connu pendant longtemps que par une traduction latine, sans doute d'assez peu postérieure à la composition du livre, et publiée pour la première fois par Lefèvre d'Étaples (*Liber trium virorum et trium spiritualium virginum...*, Paris, 1513) ; outre cette *Vulgate*, on possède également en latin une seconde version, plus récente, mais qui peut remonter cependant au IVe ou au Ve siècle; on l'appelle *Palatine* d'après le *Codex Palatinus* qui la contient, et Dressel l'a fait connaître en 1857. — Il existe aussi une version éthiopienne, publiée par d'Abbadie, avec le concours de Dillmann en 1860. — Le texte grec a été retrouvé au milieu du siècle dernier dans deux manuscrits, un manuscrit du XIVe siècle conservé au Mont-Athos, et dont trois feuillets, dérobés par le faussaire Simonidès, sont aujourd'hui à Leipzig ; et le fameux *Sinaïticus* du Nouveau-Testament, découvert par Tischendorf ; l'*Athensis* donne le texte presque entier, jusqu'à la *Similitude* IX, 30, 3 ; le *Sinaïticus* s'arrête au *Mandement* IV, 3, 6. Dans ces dernières années, on a retrouvé à plusieurs reprises des fragments du *Pasteur* sur papyrus : *Similitudes* II, 7-10, IV, 2-5, VIII, 1 (dans les *Altchristliche Texte*, publiés par Schmidt et Schubart, Berlin, 1910) ; *Mandement* XI, 9-10 (*Oxyrhynchus Papyri*, I, 8-9) ; *Vision* I, 2-3 ; III, 12-13 ; *Mand.* XII, 1 ; *Sim.* IX, 2, 12 ; 17 ; 30 (*Amherst Papyri*, II, p. 195) ; une grande partie de la *Sim.* II (*Oxyrhynchus Papyri*, IX, n° 1172). Il faut ajouter une feuille de parchemin, conservée à Hambourg (fin de la IVe *Sim.* et début de V.) ; les fragments d'une version copte (Delaporte, *Revue de l'Orient chrétien*, 1906) ; enfin le fragment trouvé à Tourfan dans un manuscrit manichéen (F.-W.-K. Müller, *Eine Hermasstelle in manicheischer Version* ; *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1905). — Parmi les travaux innombrables auxquels a donné lieu l'étude du *Pasteur*, et dont on trouvera la liste dans *Bardenhewer*, signalons, au moins, pour l'ensemble de l'œuvre :

Zahn, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha, 1868 ; — Nirschl, *Der Hirt des Hermas*, Ferrare, 1879 ; — l'introduction de Weinel à sa traduction allemande, dans les *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke (Tübingen, 1904, 2e éd.) ; et les commentaires de Dibelius (dans le *Handkommentar* de Lietzmann) ; — sur certaines sources possibles du Pasteur : C. Taylor, *Hermas and Cebes* (*Journal of philology*, 1900) ; — Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904 ; — G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les Livres hermétiques* (*Revue biblique*, 1911) ; — B. Violet, *die Apokalypsen des Esra und des Baruchs* (*Griechische christliche Schriftsteller*, tome XXXII, ii, 2) ; — sur l'unité du livre : de Champagny, *Les Antonins*, tomes I et II ; — Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Gœttingen, 1896 ; — Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1881 ; — Link, *Die Einheit des Pastors Hermæ*, Marburg, 1888 ; — Behn, *Ueber den Verfasser der Schrift welche den Titel « Hirt » führt*. Rostock, 1876 ; — Baumgærtner, *Die Einheit des Hermas Buches*, Freiburg in Br., 1889 ; — sur la valeur historique du *Pasteur* et ses doctrines : J. Réville, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1900 ; — Rambouillet, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880 ; — D'Alès, *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas* (*Recherches de Science religieuse*, 1911); — Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positives*, Paris, 1924.

Date et caractères généraux du Pasteur. — Le *Pasteur* d'Hermas est un de ces écrits qui, comme la *Doctrine des Apôtres* et l'*Épître* de Barnabé, ont été bien près d'entrer dans le canon ; il figure, après les livres du *Nouveau-Testament*, dans le codex *Sinaïticus*. Clément d'Alexandrie le cite assez souvent, et le qualifie de γραφή, *écriture* ; Tertullien, qui, quand il fut devenu montaniste, n'eut pas assez de mépris pour « ce patron des adultères », a commencé par y prendre des témoignages scripturaires (*De oratione*, 16). Origène cependant témoigne déjà que tout le monde ne le jugeait pas avec la même faveur (*De principiis*, iv, 11), et Eusèbe, en attestant que beaucoup d'églises s'en servaient pour l'instruction des catéchumènes, se refuse à le classer parmi les écritures authentiques (*H. E.*, III, 3, 6; 25, 4). Saint Athanase, tout en l'excluant aussi du *canon* (*De decret. Nic.*, 18), professe pour lui beaucoup d'estime. Au ve siècle, encore, quoique son autorité fût très diminuée, le pseudo-

Athanase (1) et le moine Antiochus (2) s'en sont appropriés des morceaux étendus.

La date est fixée par le témoignage du *Fragment de Muratori*, dont l'auteur écrivait trente ou quarante ans à peine après Hermas, et ce témoignage est confirmé par celui du *Catalogue libérien*, lequel dépend probablement lui-même d'Hippolyte. Voici ce que dit dans sa langue barbare l'auteur du *Fragment* : « Quant au *Pasteur*, c'est tout récemment que, de notre temps, dans la ville de Rome, Hermas l'a écrit, alors que siégeait sur la chaire de l'église de la ville de Rome Pie, évêque, son frère ; et c'est pourquoi il faut qu'on le lise, mais il ne peut être mis à la portée du peuple publiquement, dans l'église, ni comme s'il était un des prophètes — dont le nombre est complet — ni comme s'il était un des apôtres, à la fin des temps ». C'est déjà l'opinion qui finira par prévaloir : ouvrage édifiant, trop récent pour être canonisé. Dans le *Catalogue libérien*, on lit, à l'article de Pie : « Sous son épiscopat, son frère Hermès a composé un livre, où est écrit le mandement que lui a intimé un ange, qui vint à lui en vêtement de *Pasteur* ». La date du pontificat de Pie est approximativement 141-145 (3).

Ces témoignages sont décisifs. Ils ne permettent pas de croire — comme on l'a fait généralement, avant la découverte du *Fragment de Muratori*, et comme le pensait déjà Origène (4), Oriental moins bien informé des choses romaines que ne pouvaient l'être l'auteur du *Fragment* et Hippolyte — que l'Hermas qui a écrit le *Pasteur* puisse être identifié à celui que mentionne saint Paul (*Ép. aux Rom.*, XVI, 14) ; ils ne permettent pas davantage d'adopter certaines combinaisons imaginées par quelques critiques modernes.

Hermas, frère de Pie, nous donne lui-même dans son

(1) Dans la *Doctrina ad Antiochum ducem*.
(2) Dans son Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς.
(3) Cf. DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, I, p. 231 et suiv.
(4) *In epist. ad Rom.*, X, 31.

livre quelques renseignements sur sa personne et sur sa vie ; il n'est pas sûr qu'il faille les prendre tous à la lettre. Hermas est un prophète ; il compose un ouvrage qui relève de l'ancienne littérature prophétique, et les *nabis* hébreux, dans les scènes symboliques qu'ils ont imaginées, se sont donné parfois un rôle fictif. A l'en croire, l'auteur du *Pasteur* était esclave, à l'origine ; tout jeune, il fut vendu par son maître à une dame, nommée Rhodé, et envoyé à Rome (d'où ?). Il s'enrichit, en faisant des affaires sans s'y montrer trop scrupuleux ; il était marié, et sa femme ne fut pas irréprochable ; ses fils commirent des fautes graves ; ils semblent avoir, au cours d'une persécution (1), dénoncé leurs parents et apostasié. Plus tard, Hermas perdit ses biens. Il semble cependant avoir toujours gardé de l'aisance ; il parle d'un champ, qu'il exploitait et qui était sans doute situé sur la route de Rome à Cumes (2), et c'est là qu'il reçut la plus grande partie des *révélations* dont il fut gratifié.

Dans quelle mesure Hermas, qui témoigne en tout cas qu'en son temps le rôle du *prophète* n'était pas encore amoindri dans la communauté romaine, a-t-il été réellement un *visionnaire* ? dans quelle mesure ses *visions* sont-elles l'œuvre d'un travail de composition fait à tête reposée ? C'est son secret ; quoiqu'on ne puisse douter que comme dans l'*Apocalypse* de saint Jean, le travail de composition littéraire ne tienne, dans le *Pasteur*, une place considérable. On peut se demander aussi, puisque Hermas avait pour frère l'évêque de Rome, si son initiative a été en quelque façon suscitée, ou tout au moins prise d'accord avec l'autorité ecclésiastique, ou bien, si — comme il paraîtrait plutôt, s'il était sûr qu'on dût

(1) *Vision* II, 2, 2. Hermas dit seulement qu'ils ont *blasphémé Dieu* et *trahi* leurs parents. Ce qu'il dit ailleurs d'une persécution rend vraisemblable l'explication donnée plus haut de ce texte, et généralement acceptée.

(2) *Vision* III, 1, 2 ; IV, 1, 2. Le texte n'est pas très sûrement établi en tous les endroits qui nous renseignent à ce sujet.

toujours prendre ce qu'il dit à la lettre — il agit en prophète indépendant, qui se place même, puisqu'il est inspiré, au-dessus de cette autorité à laquelle s'adressent pour une part, expressément, les conseils qu'il reçoit d'en haut. En tout cas il n'a pas été désapprouvé ; son succès l'atteste, et il faut croire que sa prédication répondait à un besoin général des Églises, non pas seulement à l'état particulier de l'église romaine, puisque ce succès a été aussi grand à Alexandrie qu'à Rome, et même y a été plus durable.

L'œuvre, qui est, sous la forme où nous la possédons, de dimensions assez étendues, n'a pas été, selon toute vraisemblance, composée d'un trait ; mais avant que nous montrions les traces qu'elle porte d'une rédaction effectuée à plusieurs reprises, il faut en dégager les tendances essentielles, qui sont restées les mêmes, d'un bout à l'autre, quelques modifications de détail que l'auteur ait apportées par la suite à ses premiers symboles et aux explications qu'il en propose.

Le *Pasteur* a un intérêt historique très grand, qui vient de la faculté qu'il nous donne d'apercevoir, à travers les préceptes détaillés qu'il contient, l'état intérieur de la communauté romaine, vers 140-145. Cette communauté est déjà considérable ; elle comprend des fidèles recrutés dans des milieux divers, où ne manquent pas les hommes d'affaires ni les riches ; elle compte vraisemblablement aussi beaucoup de chrétiens d'origine, ce qui peut être un avantage, quand l'éducation reçue dès l'enfance a porté tous ses fruits ; ce qui est un péril aussi, si certains de ceux qui ont été soumis à cette éducation sans l'avoir choisie étaient médiocrement aptes à en profiter ou tout moins n'ont pas le zèle et l'énergie des recrues volontaires. On peut donc s'attendre qu'il y ait dans cette église des tièdes en grand nombre ; des pécheurs aussi, et parfois même des coupables de péchés graves. Telle est en effet la peinture que nous en apporte le *Pasteur*, et on risque, comme à la lecture de tout ouvrage parénétique,

d'en garder d'abord l'impression que la masse des fidèles est composée de ces éléments médiocres ou mauvais. Ce n'est pas cependant ce que veut dire Hermas, puisque, dans la *Similitude* VII, ceux qui réussissent finalement à garder verdoyant le rameau de saule sont en majorité. Il n'en reste pas moins évident que le livre s'adresse à une église où, parce qu'elle a duré et parce qu'elle s'est accrue, un certain relâchement s'est introduit.

D'autre part Hermas fait allusion, à plusieurs reprises, à la persécution. Depuis Trajan, le christianisme y était constamment exposé. Les principes de la législation que Trajan avait établis dans sa fameuse lettre à Pline avaient pour résultat que, si aucune circonstance fortuite n'attirait l'attention sur une église, celle-ci pouvait jouir d'une paix parfois assez longue et assez complète ; mais la cause la plus futile et la plus imprévue pouvait amener des arrestations et des poursuites. Il est donc fréquemment question chez Hermas, à côté des martyrs et des confesseurs, des faibles et des rénégats.

Quelle devait être, sur les chrétiens d'élite, l'impression produite par cet état de choses ? Ils avaient été, pendant près d'un siècle, plus préoccupés d'accroître l'Église par des acquisitions nouvelles que de maintenir l'ordre et la discipline dans les communautés déjà constituées, quoiqu'en tout temps une partie de leur effort ait dû être appliquée à cette tâche. Maintenant, la préservation de la foi et des bonnes mœurs dans la société chrétienne devenait aussi importante que l'apostolat chez les Gentils. Une *mission intérieure* devenait nécessaire ; c'est une obligation que désormais l'Église connaîtra, après chaque crise. Il fallait de nouveau prêcher la *pénitence*, comme Jean Baptiste et Jésus l'avaient prêchée ; mais — c'était là le problème — il fallait prêcher la *pénitence* à des chrétiens, à des hommes qui avaient reçu le baptême, et en qui le baptême avait opéré cette nouvelle naissance, qui faisait du pécheur un *saint*. Des *saints* avaient failli ; pouvaient-ils recouvrer la sainteté perdue ?

Comment, puisque le baptême ne saurait se « renouveler » ? — Il fallait de nouveau une intervention divine. L'objet des *révélations* qu'Hermas a reçues est d'apporter le remède souhaité. Le *Pasteur* qu'Hermas aura pour principal instructeur et pour guide — après l'Église elle-même, qui lui apparaît la première — est l'*ange de la Pénitence.* Inspiré par lui, Hermas remplit sa mission, avec une grande gaucherie apparente, avec une réelle habileté au fond. Il prêche — en prenant bien soin de ne compromettre en rien l'efficacité unique du baptême — une nouvelle *pénitence*, une pénitence *exceptionnelle.* C'est une sorte de *jubilé* qu'il annonce, dont ceux qui en ont besoin doivent se hâter de profiter. Car la fin des temps approche (1).

La question que se posait Hermas était évidemment à l'ordre du jour. Quelles mesures l'Église avait-elle déjà prises ou était-elle en train de prendre pour en préparer la solution ? Il appartient aux historiens de la discipline ecclésiastique de le rechercher. Le livre du *Pasteur* ne nous donne aucune information à ce sujet. Hermas est un *prophète.* Certes, il suppose toujours que le fidèle agira en parfait accord avec l'Église ; qu'il gardera intact le lien avec l'église ; l'unité du corps des chrétiens est une des idées qui lui sont chères. Mais il n'a pas pour mission d'édicter des règlements, ni de juger les règlements qui peuvent déjà exister, et il est assez vain de se demander — du moins à ce point de vue — s'il est rigoriste ou tolérant. Ce qu'il veut, c'est éveiller au cœur des tièdes ou des coupables le repentir, et il a une confiance presque illimitée dans l'efficacité du repentir. En ce sens, on peut dire que l'esprit qui domine dans sa prédication est l'esprit de tolérance intelligente selon lequel l'Église finira par donner à la *pénitence* une organisation précise, en se réservant de la modifier, très profondément même, pour

(1) Voir particulièrement la IIIe *Vision*, le IVe *Mandement*, et la IXe *Similitude.*

la mettre en harmonie, au cours des siècles, avec des milieux nouveaux.

L'embarras qu'éprouvait Hermas à exposer des idées alors assez nouvelles, et la netteté avec laquelle il les concevait cependant, au fond de lui-même, se laissent apercevoir tout ensemble dans le troisième paragraphe du *IVe Mandement* : « J'ai entendu dire, Seigneur (1), à certains docteurs qu'il n'y a aucune pénitence en dehors de celle que nous avons faite quand nous sommes descendus dans l'eau, et quand nous avons reçu la rémission de nos péchés antérieurs. — Il me répond : Tu as bien entendu ; il en est effectivement ainsi. C'est qu'il faudrait que celui qui a reçu la rémission des péchés ne péchât plus, et qu'il habitât dans la pureté. Mais puisque tu veux des précisions, je t'instruirai encore sur ceci, sans donner aucun prétexte aux futurs croyants ou à ceux qui viennent d'embrasser la foi dans le Seigneur. Ceux qui viendront à la foi, ceux qui viennent d'en faire profession n'ont pas à compter sur une pénitence de leurs péchés ; mais ils ont obtenu la rémission de leurs péchés antérieurs (2). C'est pour ceux qui ont été appelés avant les jours où nous sommes que le Seigneur a établi la pénitence : car le Seigneur qui connaît les cœurs et prévoit toutes choses, a su la faiblesse des hommes et l'astuce du diable ; il a su que le diable ferait du mal aux serviteurs de Dieu et que sa perversité s'exercerait contre eux ; donc, dans sa miséricorde, le Seigneur a été ému pour la créature, et a institué cette pénitence, et c'est à moi qu'a été donnée la charge de cette pénitence. Mais, je te le déclare, dit-il, après cette grande et auguste vocation (3), si quelqu'un tenté par le diable vient à pécher, il a la faculté de faire pénitence, une seule fois (4) ; s'il se met à pécher à

(1) C'est au *Pasteur* que s'adresse Hermas.

(2) Ceci, pour empêcher que de récents baptisés ou de futurs croyants ne prennent pas assez au sérieux la pénitence qui précède le baptême.

(3) Celle du baptême.

(4) Là est la solution apportée par Hermas : une seule pénitence —

tout propos et veut se repentir, fâcheuse affaire pour un tel homme, il aura peine à *vivre*. — Je me sens revivifié, — lui dis-je — en entendant de toi ces précisions ; car me voilà sûr que, si je n'ajoute plus jamais rien à mes péchés, je serai sauvé. — Tu seras sauvé, répondit-il, et tous ceux qui agissent ainsi. »

Cette annonce d'une pénitence, possible une fois, et une seule fois, après le baptême, par l'effet de la miséricorde divine, à l'occasion d'une grâce que le Pasteur a été chargé de communiquer à Hermas et qu'Hermas doit faire connaître aux fidèles, est l'idée originale du livre et son objet propre. Mais le livre s'est développé jusqu'à devenir un manuel de la vie chrétienne, particulièrement dans la partie centrale, que constituent les *Préceptes*. C'est une analyse des principales vertus ; une analyse aussi des vices qui en sont la contre-partie. C'est un traité de morale, assez minutieux dans les prescriptions pratiques, large dans l'esprit qui les anime. Le principal mérite d'Hermas est la sincérité, la candeur même parfois, de sa foi joyeuse et confiante. La *Gaieté* figure en bonne place (1) dans son catalogue de vertus. Quand l'*Église* — dans la première *Vision* (2, 3) — le trouve sombre, après l'admonestation qu'il vient de recevoir de son ancienne maîtresse Rhodé, elle s'étonne de ne plus reconnaître « Hermas le patient, celui qui ne se laisse jamais rebuter ; celui qui rit en toute circonstance ». Cette heureuse disposition d'esprit, où une sérénité vraiment angélique s'associe assez singulièrement à une bonhomie candide, la sagesse pratique des conseils, la franchise qui n'est pas sans finesse des analyses morales, ont assuré le succès durable du *Pasteur*, si l'annonce de la nouvelle *bonne nouvelle* — la Pénitence exceptionnellement accordée — en a dû produire le succès immédiat.

exceptionnelle, après le baptême ; solution provisoire et que l'Église devra rectifier, surtout quand la croyance à la fin prochaine du monde se sera encore davantage affaiblie.

(1) *Similitude*, IX, 5.

Ce traité de morale chrétienne que forme l'ensemble des *Mandements* (ou *Préceptes*) (1) est la partie du livre qu'au v[e] siècle ont encore le plus exploitée le Pseudo-Athanase et le moine Antiochus.

Si Hermas, malgré quelques singularités, est, à tout prendre, un bon moraliste, il n'est qu'un fort médiocre théologien. Sa foi est puisée tout d'abord à l'*Ancien Testament*, et le monothéisme en est l'article essentiel. Certes, il a lu un bon nombre des écrits du *Nouveau* — quoiqu'il n'en cite aucun expressément ; il ne *cite* qu'un livre apocryphe, le livre d'Eldad et Modad (2). Mais, s'il s'est imprégné assez fidèlement de la pure et noble morale qu'ils proposent, il n'exprime sur les matières proprement théologiques que des vues fort primitives. L'économie divine se compose pour lui, outre Dieu le Père, du Saint-Esprit, la seule personne divine émanée du Père qu'il reconnaisse véritablement. Le *Fils* — Hermas ne prononce jamais le nom de Jésus ni celui du Christ, pas plus qu'il ne s'applique ou n'applique à ses coreligionnaires la qualification de chrétiens — c'est le Saint-Esprit qui s'est revêtu d'une chair. « L'Esprit-Saint, qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans une chair choisie par lui. Cette chair, dans laquelle habitait l'Esprit-Saint, a bien servi l'Esprit en toute pureté et en toute sainteté, sans jamais lui infliger la moindre souillure. Après qu'elle se fut ainsi bien et saintement conduite, qu'elle eut aidé l'Esprit et travaillé en tout avec lui, se montrant toujours forte et courageuse, Dieu l'a admise à participer avec l'Esprit-Saint... Il a donc consulté son fils et ses anges glorieux, afin que cette chair qui avait servi l'Esprit sans aucun reproche obtînt

(1) Les traductions se partagent entre les deux termes pour traduire le grec ἐντολαί.

(2) Ce livre, outre la mention qu'en fait Hermas, n'est connu que par celle qu'en font certaines listes d'apocryphes (*Stichométrie de Nicéphore*, etc.). Les deux personnages qui lui donnent son nom viennent de *Nombres*, XI, 26-29.

un lieu d'habitation et ne perdît pas le prix de son service. Il y a une récompense pour toute chair qui, le Saint-Esprit habitant en elle, sera trouvée sans souillure (1). »

Ce texte si curieux qui distingue si nettement de l'Esprit-Saint l'homme-Jésus, et qui rapproche si manifestement de lui « toute chair qui sera trouvée sans souillure », met aussi en relation bien proche le Fils (c'est-à-dire le Saint-Esprit) et les *anges glorieux*. C'est un autre trait caractéristique de la croyance d'Hermas que le rôle considérable attribué aux anges. Dans la plupart des visions d'Hermas, en particulier dans les deux qui décrivent la construction de la Tour (l'Église), les anges sont en grand nombre, au premier plan. C'est un ange, qui, prenant la succession de l'*Église* personnifiée, donne à Hermas la plus grande partie des instructions qu'il reçoit. Il y a un ange, Thegri, préposé à la surveillance des bêtes sauvages, et cet ange a, plus tard, scandalisé saint Jérôme, qui en a pris prétexte pour taxer Hermas de *sottise* (2). Michel apparaît dans la *VIII*e *Similitude* (3, 3)comme préposé à la garde du peuple de Dieu. Au-dessus de la foule des anges, se distingue un groupe de six anges supérieurs, les *premiers créés*, dont Michel doit faire partie, et comme le nombre des archanges, dans la tradition hébraïque et chrétienne, est habituellement de sept, il n'est pas impossible que ce groupe apparaisse chez Hermas réduit d'une unité, parce que la place du VIIe est prise par le Fils de Dieu.

Ces singularités nous révèlent combien l'Église était encore éloignée de posséder une doctrine précise, même sur les points les plus essentiels. Le moment où Hermas a vécu coïncide avec une effervescence de curiosité hardie, d'où naît le mouvement gnostique. C'est au pontificat d'Hygin, précédesseur de Pie, que la tradition fait re-

(1) *Similitude* V, 6, 5-8 (traduction L. Duchesne *Hist. ancienne de l'Église*, t. I, p. 234).

(2) *Vision* IV, 2, 4. Saint Jérôme l'appelle *Tyri* (*In Habacuc*, I, 5, 14).

monter la première apparition à Rome de docteurs ainsi qualifiés. Hermas n'a pas ignoré leur action, d'ailleurs encore un peu voilée et dont le péril ne pouvait être, sans doute, entièrement soupçonné. C'est sinon un gnostique, du moins un docteur à prétentions scientifiques que ce pseudo-prophète qui enseigne dans une chaire, à un auditoire assis sur un banc, et qu'on vient consulter d'ailleurs, comme *un magicien*, sur de pures questions d'intérêt (1). Mais ce sont assez vraisemblablement de véritables gnostiques qui sont visés dans la *Similitude IX*, § 22, « ces présomptueux, infatués d'eux-mêmes, qui veulent tout savoir (γινώσκειν) et ne savent rien ». Or Hermas ne les juge pas avec toute la sévérité qu'on attendrait. Il les condamne, mais il sait que, si « beaucoup d'entre eux ont été rejetés, certains se sont repentis et se sont soumis à ceux qui ont l'intelligence, en reconnaissant leur folie ». Il espère la conversion des autres, et il conclut « qu'ils sont fous et inintelligents plutôt que méchants ». C'est qu'Hermas n'est pas lui-même très exigeant : il se contente d'une croyance très générale en un Dieu unique, qui agit sur l'univers et sur l'humanité par son Esprit, qui a voulu, dans les derniers temps, que cet Esprit s'incarnât, qui a récompensé, en la divinisant, la *chair* sans souillure où l'Esprit a habité, qui réserve l'immortalité bienheureuse à ceux qui auront vécu saintement ou auront fait à temps pénitence, et dont le Fils (c'est-à-dire l'Esprit), est aidé, dans sa tâche bienfaisante, par toute une légion d'anges à la tête desquels sont les *Premiers-créés*.

La composition du Pasteur. — Le livre d'Hermas est, parmi les écrits des Pères apostoliques, celui qui a le plus d'intérêt pour l'histoire littéraire proprement dite. Bien qu'Hermas ne cherche pas beaucoup plus qu'aucun autre écrivain chrétien ancien à faire œuvre d'art, il nous plaît — en nous étonnant parfois un peu — comme les

(1) *Mandement* XI.

auteurs de ces peintures des Catacombes qui unissent à l'attrait irritant d'un symbolisme mystérieux une véritable fraîcheur et une touchante naïveté de sentiment. Les sources de son inspiration sont, pour lui comme pour eux, assez diverses ; les caractères en sont assez complexes, et il importe de rechercher les uns, de définir les autres avec toute la précision possible.

La composition de l'ouvrage est assez claire ; il se divise en trois parties de forme et de contenu un peu différents, quoique très analogues : les *Visions*, les *Mandements* et les *Similitudes*. Il y a cinq *Visions*, dont quatre constituent vraiment la première partie, la cinquième formant la transition entre celle-ci et la seconde, dont elle est l'introduction. Les *Visions* sont précédées d'une introduction très singulière où, de prime abord, se révèle à nous un certain tour romanesque de l'imagination d'Hermas, qui risquerait d'être périlleux, si la nature d'Hermas ne paraissait être, au fond, parfaitement droite. Hermas nous confesse qu'il s'est rendu coupable au moins d'un péché d'intention, un jour où il a vu sortir du Tibre, après le bain, celle dont il avait été l'esclave « et qu'il aimait comme une sœur », la belle Rhodé. Il n'a pu s'empêcher de l'admirer, et il a laissé échapper ce vœu innocent : « Je serais bien heureux d'avoir une femme de cette beauté et de ce caractère. » — Rien que cette simple pensée, ajoute-t-il ; rien de plus. Quelque temps après, près de ce même fleuve, tandis qu'il se rendait à Cumes (1), Rhodé lui apparaît (2) et lui reproche « le désir du mal qui est monté dans son cœur ». Tandis qu'il se défend et proteste de son respect, elle lui adresse sa réprimande « en riant ». Le ton, qui sera celui du livre est ainsi, dès le début, très habilement donné.

(1) *Vision* I, 1, 2. Le texte est mal établi ; mais d'autres passages du *Pasteur* laissent peu de doute qu'il s'agisse de Cumes.

(2) *Ib.*, 5. Rhodé dit qu'« elle a été enlevée au ciel, pour accuser Hermas de ses péchés devant le Seigneur ». Veut-elle dire qu'elle a eu une vision, ou qu'elle est morte ? La seconde explication est généralement admise, mais le texte est obscur.

Le petit discours de Rhodé est une première invitation à la *pénitence*, adressée personnellement à Hermas, à propos d'un fait particulier. La familiarité, le naturel avec lequel l'auteur se met en scène donnent au livre son agrément assez vif ; en même temps, ils nous mettent en confiance, et nous préparent à accepter volontiers des avis que celui qui a mission de les faire entendre a commencé par s'appliquer à lui-même. Une seconde apparition succède à celle de Rhodé. C'est celle d'une femme âgée, vêtue d'habits éblouissants, tenant en main un livre, qui s'avance, s'asseoit sur un siège revêtu de laine blanche, et salue Hermas encore tout attristé. Nous apprendrons plus tard que cette femme est l'Église ; elle rappelle à Hermas ses malheurs, ses fautes, celles des siens ; elle lui donne aussi l'assurance que Dieu l'a pris en pitié, et réparera les dommages qu'il a éprouvés, s'il sait remettre l'ordre et la discipline dans sa famille. Elle lui lit ensuite une petite exhortation, à la gloire de Dieu, qu'Hermas se contente de résumer. Quand elle a fini, quatre jeunes hommes (quatre anges) viennent enlever le siège ; mais deux autres, soutenant la vieille femme par les bras, l'emmènent vers l'Orient. Elle s'en va, l'air joyeux, en adressant à Hermas ce simple mot de congé : « Sois un homme, Hermas. »

Telle est la première *Vision*, qui se décompose en deux apparitions successives. Les trois visions suivantes nous montreront de nouveau l'Église, avec quelques différences dans l'aspect (1), quelques différences aussi dans la mise en scène ; les apparitions auront lieu, tantôt de nuit sur la route de Cumes, tantôt dans la maison d'Hermas, tantôt dans son champ. Dans la seconde, l'*Église* se promène en lisant un petit livre ; elle le donne à Hermas, pour qu'il en prenne copie ; il fait cette copie

(1) Certaines de ces différences ne sont pas indiquées dans le récit même des apparitions, mais seulement dans les explications postérieures que reçoit Hermas.

machinalement, « sans distinguer les syllabes » (1) ; le sens de ce communiqué divin lui est révélé après quinze jours de jeûnes et de prières ; c'est encore un avertissement qui vise personnellement les enfants d'Hermas et sa femme. Hermas doit les inciter à faire pénitence ; mais il doit aussi transmettre l'avertissement divin aux fidèles, et tout d'abord aux chefs de l'Église. Quelque temps après, « un jeune homme d'une grande beauté » (2) apparaît à Hermas endormi, et lui explique que la vieille femme — dont Hermas n'a pas reconnu l'identité, et qu'il était tenté de prendre pour la Sibylle (3) — n'est autre que l'Église. Une autre apparition de la Femme, qui a lieu avant qu'Hermas se soit conformé à son ordre de communiquer le contenu du petit livre aux chefs de l'Église, permet à celle-ci de profiter de ce retard pour ajouter cette précision : « Tu feras deux copies du petit livre ; tu en enverras une à Clément et une à Grapté (4). Clément l'enverra aux villes du dehors ; c'est la tâche qui lui a été confiée ; Grapté l'emploiera pour instruire les veuves et les orphelins ; toi, tu en donneras lecture en cette ville, en présence des presbytres qui président à l'Église. »

La troisième *Vision* est le morceau le plus important de la première partie ; elle développe le symbole de la Tour (l'Église), construite sur les eaux (le baptême), et

(1) Les manuscrits anciens ne séparaient pas les mots.

(2) Ce jeune homme est sûrement un ange ; est-il identique au Pasteur que nous verrons plus tard ?

(3) C'est la première mention de la Sibylle dans un texte chrétien.

(4) Ce passage a souvent joué un rôle dans les discussions relatives à la date du *Pasteur*. Inutile de chercher qui pouvait être Grapté. Mais le nom de Clément est fait pour intriguer. Ce nom était commun, et il se peut qu'il s'agisse ici d'un contemporain de Pie, inconnu de nous. Si au contraire Clément désigne bien le fameux évêque de Rome, auteur de l'*Epître aux Corinthiens*, une seule explication, à mon sens, est possible ; c'est qu'Hermas a voulu antidater son livre. Cette explication se concilie difficilement avec la connaissance précise qu'avait l'auteur du *Fragment de Muratori* du moment où ce livre a été composé et publié.

pour l'édification de laquelle sont apportées des pierres de diverses formes ou de diverses couleurs ; les unes sont employées ; les autres rejetées ; chaque sorte de pierre a une signification allégorique ; sept femmes autour de l'édifice — auquel travaillent des anges — représentent les vertus. C'est toujours l'*Église* qui fait assister Hermas à la vision. Dans une apparition postérieure, elle lui révèle le sens des différents aspects qu'elle a pris jusqu'ici pour se montrer à lui.

La quatrième *Vision*, postérieure de vingt jours à la troisième, a plus de rapport avec celles que l'*Apocalypse* de Jean nous a rendues familières ; Hermas rencontre une sorte de monstre marin, dont la gueule vomit des sauterelles de feu ; long de cent pieds ; la tête pareille « à un grand récipient d'argile » et peinte de quatre couleurs : noire, couleur de feu et de sang, dorée, blanche. Mais le monstre laisse passer Hermas, et se tapit tandis qu'il passe. L'ange Thégri, par la volonté de Dieu, a protégé le bon Hermas. L'*Église* vient lui expliquer le sens de cette apparition.

La cinquième *Vision*, avons-nous dit, appartient déjà autant à la seconde partie qu'à la première ; elle lie l'une à l'autre. Elle nous montre, pour la première fois, le personnage qui a donné son nom au livre. Hermas vient de prier dans sa maison, et s'est assis sur son lit. Il voit entrer un homme de belle apparence, en costume de berger, enveloppé d'une peau de chèvre, porteur d'une besace sur l'épaule, et d'une houlette à la main. « Cet ange très vénérable » est envoyé pour habiter avec lui. Il s'étonne qu'Hermas ne reconnaisse pas « celui à qui il été confié » (1), puis change d'aspect et se fait alors reconnaître. Il a mission de lui « montrer de nouveau », c'est-à-dire sans doute de lui expliquer plus complètement « tout ce qu'il a vu déjà ». Il l'incite à écrire d'abord

(1) Hermas n'a jamais dit antérieurement qu'il ait été confié à un ange gardien.

les *Mandements* et les *Similitudes* (*Paraboles*). Hermas s'est acquitté de ce soin ; il invite ses lecteurs à mettre en pratique tous les avis que va contenir son livre, renouvelle à ce propos, d'un mot bref, l'appel à la pénitence, puis expose successivement les douze *Mandements*. Dans cette partie, l'instruction proprement dite domine. Les principales vertus : foi, simplicité, franchise, chasteté, patience, justice, crainte de Dieu, tempérance, confiance, gaieté, sont passées en revue sans beaucoup d'ordre ni de méthode ; les vices correspondants sont combattus. Dans un épilogue, l'observation de tous ces préceptes est donnée comme une condition rigoureuse du salut; Hermas, d'ailleurs, corrige aussitôt ce que cette recommandation peut avoir d'effrayant, en répétant, à son ordinaire, que rien n'est plus léger que le joug du Seigneur pour les vrais chrétiens, dont l'état d'âme naturel est la joie. Que les pécheurs eux-mêmes, donc, se gardent de s'abandonner au désespoir, et qu'ils fassent pénitence. Ainsi, cette partie didactique du livre, qui a un caractère plus général que la première et la troisième, se termine cependant, comme elle s'ouvrait, par un rappel de la mission particulière dont Hermas se donne pour chargé.

La troisième partie a plus de rapport avec la première par la forme, qui redevient celle de la vision ; mais elle est liée à la seconde par le personnage du Pasteur, qui préside désormais aux apparitions, d'abord introduites par l'Église. La première *Parabole* ou *Similitude* est celle des deux cités (le monde et l'Église) ; la seconde, celle de l'orme et de la vigne (le pauvre et le riche) ; la troisième, celle de la forêt hivernale (le monde présent) ; la quatrième, celle de la forêt estivale (royaume de Dieu) ; la cinquième, à propos du jeûne, narre cette histoire du vignoble et de l'esclave fidèle, qui a un si vif intérêt parce qu'elle nous révèle la christologie très primitive d'Hermas ; la sixième oppose l'un à l'autre deux troupeaux et deux pasteurs (l'ange de volupté et l'ange du châtiment) ; la septième nous ramène aux malheurs personnels d'Hermas et aux

fautes des siens ; la huitième est l'image du saule, dont les rameaux sont distribués aux fidèles ; l'état dans lequel ils les rendent permet de distinguer trois catégories de justes et dix de pécheurs ; la neuvième nous mène en Arcadie, et nous fait apparaître d'abord douze montagnes ; puis, elle reprend, avec certaines variantes, le symbole de la tour que nous avait fait connaître déjà la troisième vision ; l'explication de toutes ces allégories est précédée d'un épisode extrêmement curieux où Hermas s'abandonne, avec plus de liberté encore que dans la première scène du livre, à ce penchant romanesque de son imagination, qui a son attrait, fort vif et un peu périlleux. Hermas, pendant la construction de la tour, passe la nuit avec douze vierges (douze Vertus) qui lui font fête, et lui promettent d'habiter désormais avec lui. Si l'on veut comprendre cependant combien nous aurions tort de chercher quelque chose de suspect dans cette idylle un peu surprenante, qu'on relise ces lignes : « J'avais honte de rester avec elles. Mais celle qui semblait être la première d'entre elles se mit à me baiser et à m'embrasser ; les autres, voyant qu'elle m'embrassait, se mirent aussi à me baiser et à me conduire autour de la tour et à jouer avec moi. Je me sentis comme rajeuni, et je me mis moi-même à jouer avec elles ; les unes formaient un chœur, les autres dansaient, les autres chantaient ; pour moi, en silence, je me promenais avec elles autour de la tour et je m'associais à leur joie. » Sourions, comme le bon Hermas, et ne nous fâchons pas.

Cette neuvième *Similitude* est précédée des lignes suivantes : « Quand j'eus écrit les *Mandements* et les *Similitudes* du Pasteur, de l'ange de la pénitence, il vint à moi et me dit... » Il est donc clair que les instructions du Pasteur sont, en réalité, terminées avec la *Similitude VIII* ; la *IX*e, où la *III*e *Vision* est reprise, développée et parfois modifiée, est une sorte d'appendice, ainsi que la *X*e, où reparaît l'*Ange qui avait confié Hermas au Pas-*

teur (1), et qui est probablement identique au Fils de Dieu. Cet Ange lui recommande la soumission au Pasteur, dont il exalte la mission et la dignité ; il confie de nouveau Hermas au Pasteur et aux douze Vierges, l'exhorte à la bienfaisance, puis « il se lève du lit où il s'était assis, et prenant avec lui le Pasteur et les Vierges, il se retire, mais en me disant qu'il renverrait ce Pasteur et les Vierges dans ma maison. » Ce sont les derniers mots du Livre (2).

Il semble assez probable que ce long ouvrage n'a pas été composé d'un trait ; on distingue assez bien trois stades dans son développement : d'abord les quatre premières *Visions*, dans lesquelles l'agent de la révélation est l'*Église* ; dans une seconde partie, une nouvelle conception apparaît : le *Pasteur* devient l'instructeur d'Hermas, et la cinquième *Vision* a servi à lier aux quatre premières, qui, sans doute, ont formé d'abord un tout indépendant, les instructions du *Pasteur*, qui comprennent douze *Mandements* et les *huit* premières *Similitudes* ; enfin Hermas, soit de son propre mouvement, soit averti que ses lecteurs s'étaient posé, au sujet de ses révélations, certaines questions, a encore composé la *IX*[e] *Similitude*, où est reprise la vision de la Tour, la plus significative de la I[re] partie, et a donné la *dixième* pour conclusion à l'ouvrage complet. Cette composition progressive explique sans doute, au moins pour une bonne part, quelques incohérences sans gravité, dont nous avons signalé les principales.

L'imagination d'Hermas ; *le style d'Hermas* ; *les sources du Pasteur.* — L'analyse qui précède, en attirant l'attention sur trois ou quatre scènes caractéristiques, a permis de discerner les traits principaux de l'imagination d'Hermas. Hermas est sensible, gai et candide ; c'est ce qui

(1) Dans la *Vision* V, verset 2, il est dit seulement — c'est le Pasteur qui le dit — que le Pasteur a été envoyé par *l'ange très vénérable.* Celui-ci n'est pas intervenu.

(2) Je rappelle que ces dernières pages ne sont pas conservées dans le texte grec.

frappe tout d'abord. Ces qualités lui sont naturelles, et c'est par ce qu'elles ont de spontané qu'elles donnent à son livre une réelle valeur littéraire. Sa sensibilité nous touche ; sa gaieté nous séduit ; sa naïveté et son goût pour le romanesque ajoutent à l'émotion et au charme le piquant d'une originalité assez imprévue.

Mais Hermas ne nous a pas seulement livré ses impressions. Il a combiné aussi des allégories. Où en a-t-il pris l'idée ? Sur quels modèles s'est-il réglé ? Il n'est pas très facile de le dire, et, à parler exactement, Hermas — c'est son mérite — n'a pas copié des modèles. Il s'inspire, d'une manière assez personnelle, des traditions du genre apocalyptique, ou, dans un sens plus large, de la littérature *prophétique*. Son livre, en effet, n'est pas une *apocalypse*, au sens que nous avons défini en parlant de l'*Apocalypse* de Jean, et une seule de ses visions, celle du monstre, a de l'analogie avec celles du Voyant de Patmos. En se mettant lui-même en scène, en construisant ses symboles avec des éléments empruntés à la nature ou aux œuvres de l'homme, il se conforme à la manière des prophètes. Il est évident qu'il s'était nourri des livres canoniques de l'*Ancien Testament* ; il avait lu aussi certains ouvrages apocryphes (1), puisqu'il cite expressément *Eldad et Modad*. La manière dont il introduit les ministres des révélations divines, le ton qu'il leur prête et se prête à lui-même dans les entretiens qu'il a avec eux — rudesse un peu convenue de leur part, à l'occasion, et inintelligence non moins traditionnelle du catéchumène, par exemple — nous le montre bien au courant des lois du genre.

Cependant on ne peut nier que ses *visions* ne fassent un parfait contraste avec celles des prophètes de l'*Ancien Testament*, comme avec celles de saint Jean. Hermas n'a aucun goût pour le violent, le gigantesque, pour cette sorte de surnaturel qui, dans ses conceptions, brave les

(1) Les rapprochements de détail établis par Violet entre le *Pasteur* et l'*Apocalypse d'Esdras* sont peu significatifs ; mais il y a une analogie dans la division commune aux deux écrits, entre *préceptes* et *visions*.

lois de la nature, et associe des éléments irréconciliables dans des combinaisons qui paraissent un défi au bon sens. Il ne cherche pas à effrayer notre imagination, à la dérouter. Il préfère la séduire ; ses allégories sont toujours claires. Elles constituent de petites scènes qui se suffisent parfaitement à elles-mêmes, dont le sens se devine de lui-même, ou dont on prévoit, de prime abord, qu'il apparaîtra aisément, dès que la moindre indication nous sera donnée. Elles ne sont pas le résultat d'un agencement laborieux, où le souci d'enclore un symbole très précis prédomine sur le respect de la vraisemblance. Ce qui frappe, au contraire, c'est que les symboles, très satisfaisants pour l'imagination, ne se prêtent pas toujours aussi aisément qu'il le faudrait à l'exacte et complexe signification qui leur est imposée. Chez Hermas, si j'ose dire, l'allégorie en elle-même est claire ; c'est l'explication qui est assez souvent subtile ou confuse.

La clarté d'Hermas, sa répugnance pour le monstrueux et le terrible, son goût pour l'aimable et pour l'idyllique, tiennent assurément d'abord à la nature du sujet qu'il traite. Si son livre se rattache à la littérature prophétique, et même en quelque mesure à la littérature apocalyptique, sa matière n'est nullement l'annonce des derniers jours. Rien ne le contraint donc à l'obscurité qu'un reste de prudence commande, quand l'eschatologie est en jeu, aux visionnaires les plus hardis ; et sa méthode pour prêcher la pénitence n'est pas d'épouvanter le pécheur ; elle est de l'engager doucement à reprendre la vie pure qui est la source de toute joie.

L'*Ancien Testament*, parmi ses beautés farouches, a aussi quelques parties idylliques : *Ruth et Booz*, le *Cantique des Cantiques*, le *Livre de Tobie*. D'autre part, Hermas connaissait les Évangiles ; il paraît s'inspirer assez souvent de Mathieu, parfois des autres évangélistes, quoique toujours brièvement et par des allusions assez vagues ; une de ses *Similitudes* au moins, celle de la vigne, rappelle par l'affabulation une des paraboles de Jésus.

Le charme très particulier qui se dégage de certaines pages du *Pasteur* vient assurément de ce qu'Hermas était profondément imprégné de l'esprit évangélique. Il s'y mêle cependant autre chose, ce romanesque par exemple, dont j'ai cité quelques exemples significatifs, et la clarté ordonnée d'Hermas, dans ses groupements d'images, appelle aussi une autre explication.

Il n'y a aucun indice décisif, quoi qu'on en ait dit, qu'Hermas fût juif d'origine. La connaissance que peut avoir de l'*Ancien Testament* un chrétien de l'an 140 environ ne l'exige certainement pas. Je n'hésite pas à dire, pour ma part, que le tour d'esprit d'Hermas se rapproche beaucoup du tour d'esprit classique, et que sa manière est beaucoup plus hellénique qu'hébraïque. Le nom d'Hermas est grec, et le rattache même à cette Arcadie (1) où il a placé la scène de sa neuvième *Similitude*. Je ne suis pas aussi persuadé que Rendel Harris ou Robinson (2) qu'on puisse identifier les douze montagnes qu'il y décrit avec quelques-unes des montagnes arcadiennes que décrit Pausanias. Mais l'ensemble du paysage convient à l'Arcadie. Il n'est pas impossible que ce soit de là qu'il soit venu à Rome, pour être au service de Rhodé. Cette femme, dont il fut l'esclave, porte, elle aussi, un nom grec ; elle le traita, nous dit-il lui-même, avec bonté, et peut-être une des marques de cette bonté fut-elle de lui faire donner une certaine éducation.

Il n'est donc nullement interdit *a priori* de se demander si, parmi les influences qu'Hermas a subies, il ne faut pas faire une place à l'influence hellénique. On y est plutôt,

(1) On a voulu corriger le texte ; mais il est garanti par toutes les sources. Lire *Aricie* avec Zahn est du pur arbitraire, et penser à ce mystérieux pays d'Arzareth dont parle l'*Apocalypse d'Esdras* (vi, 9, éd. Violet) ne l'est pas moins. Si Hermas a placé la scène de cette vision en Arcadie seulement parce que cette région pastorale s'accommode bien au personnage du *Pasteur*, comme le croit le Père Lagrange (*les Écrits hermétiques*, Revue Biblique, avril 1926), c'est toujours l'indice d'une certaine culture grecque chez Hermas.

(2) C. Taylor, *Journal of Philology*, 1901.

au contraire, invité. Mesurer cette place, préciser la voie par laquelle cette influence a pu s'exercer, est beaucoup plus difficile. On a comparé la liste des Vertus que donne Hermas, dans la même *Similitude* IX (15), à celle que l'on trouve dans le *Tableau* de Cébès (xx, 3). Le rapprochement ne s'impose pas, si l'on entend faire de Cébès une source directe du *Pasteur* ; mais il est bien vrai que ces personnifications d'Hermas font beaucoup moins songer à l'*Ancien Testament* qu'à Cébès, ou, si l'on veut, à Dion Chrysostome,et, par derrière celui-ci, au premier maître du genre allégorique, à Xénophon. Les noms que portent plusieurs de ces Vierges, qui incarnent les vertus, sont beaucoup plus helléniques que chrétiens : ainsi *Synésis* (l'Intelligence), *Alétheia* (la Vérité), *Homonoia* (la Concorde). Il y a une certaine grâce hellénique — spiritualisée par la pureté chrétienne — dans ce récit délicieux de la nuit qu'Hermas passe avec elles. La comparaison, que j'ai déjà indiquée, avec l'art des Catacombes, vient naturellement à l'esprit (1).

Faut-il ajouter, avec Reitzenstein, qu'Hermas a sans doute connu une rédaction primitive de ce livre hermétique, qui porte le titre de *Poimandrès* (2) ? La page de la *V*e *Vision* où le *Pasteur* apparaît pour la première fois, présente une analogie assez singulière avec le début du *Poimandrès*, tout au moins dans un détail : le changement d'aspect subit du *Pasteur* d'un côté, du *Poimandrès* de l'autre, au cours du dialogue par lequel l'un et l'autre se présentent à leur auditeur. Les expressions sont

(1) Ce n'est pas seulement une analogie très générale qu'on peut établir entre la manière d'Hermas et celle des artistes chrétiens : il y a parfois un rapport plus précis entre les *thèmes* traités des deux côtés parallèlement (ainsi dans la *Similitude* IX, le Christ représenté comme un *rocher* ; la *tour* de la IIIe *vision* appelle la même comparaison ; cf. la note de Funk sur *Vision*, III, 3, 3.)

(2) *Poimandrès* est un mot d'interprétation assez difficile, mais qui, dans son premier élément, ne peut guère être rattaché qu'à ποιμήν (pasteur). — Voir le livre de Reitzenstein, et les objections de G. Bardy (cf. la bibliographie en tête du chapitre).

presque exactement pareilles (1) dans les deux textes. Mais, d'autre part, sans insister sur l'incertitude où nous sommes au sujet de la date où a pu commencer le développement de la littérature hermétique, ni sur la possibilité, qu'on ne saurait exclure, que l'imitateur, si l'un des deux auteurs a imité l'autre, soit l'auteur du *Poimandrès*, la raison qui explique le changement d'aspect est très différente dans l'un et dans l'autre. Il y a assez de singularités chez Hermas, et son indulgence pour les gnostiques (2) est assez grande pour qu'on ne puisse pas opposer une objection de principe à l'hypothèse qu'il aurait connu, sinon *Poimandrès*, du moins un écrit analogue et antérieur à celui-ci. Mais il faut dire que, même s'il y avait aussi un rapport entre la liste des douze vices du § 15 de la *IX*e *Similitude* et celle d'un autre écrit hermétique — le *Sermon secret sur la Montagne* — ou si les chapitres XIII-XIV du *Poimandrès* avaient contribué au choix qu'Hermas a fait de l'Arcadie pour y placer la scène de cette *Similitude*, on n'aurait constaté qu'une influence purement formelle d'Hermès sur Hermas ; on n'aurait aucun motif sérieux d'admettre la moindre influence doctrinale. L'influence littéraire n'est pas impossible ; elle reste cependant douteuse, et la figure du *Pasteur* a, en tout cas, trop d'origines chrétiennes indiscutables pour qu'on n'en tienne pas tout d'abord compte de préférence.

Le style d'Hermas ne contredit en rien ce que nous avons dit de son éducation et de son origine probablement helléniques. On a beaucoup trop exagéré, en général, le caractère populaire de son style. Sans doute Hermas n'est point un atticiste, et il parle tout bonnement le grec commun que l'on parlait couramment de son temps, dans les milieux helléniques de Rome, d'Alexandrie, ou des grandes villes asiatiques. Mais d'abord sa

(1) Τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ, dit le *Poimandrès*, ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ, ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ, dit Hermas.

(2) Je rappelle aussi qu'il est le premier à parler de la *Sibylle*.

phrase n'est jamais disloquée, inorganique, comme celle des écrivains chrétiens qui étaient d'origine sémitique ou s'étaient nourris exclusivement de la lecture des textes scripturaires. Elle est simple, directe et claire. La langue est souvent incorrecte, aux yeux d'un puriste ; Hermas, par exemple, ne dira pas, au comparatif de ἡδύς, ἡδίων mais ἡδύτερος (*Sim. VIII*, 9, 1) ; il emploiera sans hésiter une forme vulgaire comme ἐδοκοῦσαν (*Sim. IX*, 9, 5) ; il n'y aurait aucun intérêt à multiplier les exemples, comme on pourrait aisément le faire. Il est plus intéressant de noter qu'on trouve au besoin chez lui certaines nuances d'expression assez fines, et certains emplois de particules assez déliés. Je me bornerai à trois indications. Au *Mandement XII*, § 5, verset 2, Hermas réconforte les serviteurs de Dieu, en leur disant que le diable peut les combattre, mais non les vaincre, et il rend adroitement cette idée en opposant l'un à l'autre deux verbes dérivés de παλαίω, ἀντιπαλαίω, et καταπαλαίω. Celui qui était capable de sentir l'opposition de ces deux préverbes, ἀντὶ et κατά, n'était pas — aucun helléniste n'en doutera — un homme sans quelque culture. Ce n'est pas un ignorant non plus qui aurait été capable d'employer à plusieurs reprises (par exemple *ibid.*, § 6, verset 5), à bon escient, la liaison καὶ — δέ, avec un mot intercalé entre les deux particules ; ni de se servir, à plusieurs reprises, de cette double interrogation dans un même membre de phrase (τίς τίνα, etc.) (1), qui est une des particularités notables de la syntaxe grecque.

Par la peinture qu'il nous donne de la société chrétienne au milieu du Ier siècle, par l'influence qu'il a exercée sur la discipline ecclésiastique de la pénitence, par le tempérament original de son auteur, par ce que sa forme littéraire a de spontanéité à la fois et de complexité, le *Pasteur* est un des documents les plus instructifs de la littérature chrétienne primitive.

(1) Par exemple *Mandement*, VI, 1.

CHAPITRE IV

LES DÉBUTS DE L'EXÉGÈSE : PAPIAS D'HIÉRAPOLIS

Bibliographie. — Les fragments de Papias sont publiés dans toutes les éditions des *Pères apostoliques.* — Ils sont étudiés dans toutes les *Introductions* au *Nouveau-Testament.*

La composition des *Évangiles* et des autres écrits dont s'est formé le *Nouveau Testament* fut l'œuvre de la première et de la seconde générations chrétiennes. Si, dans la première moitié du second siècle, nous constatons qu'on se préoccupe déjà de commenter et d'expliquer ces divers écrits, si nous voyons naître l'*exégèse*, c'est la preuve que le temps était déjà passé où la tâche fut de rédiger l'histoire de la prédication de Jésus et de la première expansion du christianisme. Papias est le premier *exégète* que nous connaissions ; car les autres *presbytres* dont Irénée invoque souvent le témoignage ne lui sont pas antérieurs, et peut-être n'avaient-ils rien écrit. Ce sont leurs entretiens, c'est leur enseignement oral, dont l'évêque de Lyon continue surtout ou même exclusivement à s'inspirer. Papias caractérise à merveille la période de transition à laquelle il appartient : il commente des textes, et il les commente de préférence en s'aidant des traditions orales qu'il lui est encore possible de recueillir.

Papias était évêque d'Hiérapolis, en Phrygie. Si l'on veut déterminer la date approximative à laquelle il a écrit, le plus sage — puisque le texte relatif à ses rela-

tions avec les personnages apostoliques, a donné lieu à tant de discussions — est de s'en tenir à l'affirmation d'Irénée qui l'appelle un « compagnon de Polycarpe » (1). Si Polycarpe a souffert le martyre en 155, et à un âge très avancé, on conclura que Papias a dû naître dans le dernier tiers du Ier siècle, et que son activité doit se reporter principalement à la première moitié du second (60/70 environ — 150/160, 160 étant une date extrême et probablement trop tardive pour sa mort).

L'ouvrage de Papias comptait cinq livres, et avait pour titre : *Cinq livres d'explication des discours du Seigneur* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία ε) (2). Le mot λόγια, dans ce titre, serait plus exactement rendu par celui d'*oracles* que par celui de *discours*. Nous devons à Eusèbe de connaître l'introduction (προοίμιον) où il définissait son dessein et sa méthode. Ce texte, depuis que Schleiermacher (3) l'a mis au premier rang de ceux où nous pouvons chercher une indication sur la formation des *Évangiles*, n'a pas cessé d'être examiné à la loupe ; il contient certaines obscurités que la critique ne saurait se flatter de dissiper entièrement. Le voici traduit aussi exactement que possible :

« Je n'hésiterai pas à te communiquer, en les rangeant au nombre de mes interprétations, toutes les choses que j'ai bien apprises des *anciens* et que j'ai bien conservées

(1) Les textes essentiels relatifs à Papias sont dans Irénée (*Adv. hær.*, V, 33 et Eusèbe, *H. E.*, III, 39) ; ceux que de Boor fait remonter à Philippe Sidétès (*Texte und Untersuchungen*, V, 2) ne peuvent être utilisés qu'avec certaines précautions. Ceux d'André de Césarée, d'Anastase le Sinaïte, etc., ajoutent peu à ce que nous apprennent Irénée et Eusèbe. Jérôme n'a connu Papias que par Eusèbe. Il ne semble pas qu'il y ait à faire aucun fond sur les deux catalogues qui pourraient laisser croire que son livre existait encore au moyen âge (*Catalogues de Nîmes* de 1218, et *de Stams* — petite ville du Tyrol — de 1341) ; il s'agit sans aucun doute d'un autre Papias.

(2) Voir les textes dans Funk et dans l'édition d'Eusèbe des *Griechische christliche Schriftsteller*, tome I.

(3) Dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1832 ; réimpression dans ses œuvres complètes, Berlin, 1885, t. II).

dans ma mémoire, me portant garant de leur vérité. Car je ne goûtais pas, comme la plupart, ceux qui parlent beaucoup, mais ceux qui enseignent le vrai, ni ceux qui remémorent les préceptes étrangers, mais ceux qui remémorent les préceptes donnés par le Seigneur à la foi et provenant de la vérité elle-même. Et si survenait à l'occasion un de ceux qui avaient fréquenté les anciens, je faisais mon enquête sur les discours des anciens : qu'avaient dit André, Pierre, Philippe ; qu'avaient dit Thomas ou Jacques ; qu'avaient dit Jean ou Mathieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ? et ce qu'Aristion, et Jean l'Ancien, les disciples du Seigneur, disent. Car je ne croyais pas que ce que contiennent les livres pût me rendre autant de service que ce qui vient de la voix vivante et subsistante. »

Il est assez difficile de discerner, dans ces phrases qui veulent être précises, et que la recherche même de la précision, poursuivie par un écrivain malhabile, rend d'autant plus obscures, si parfois Papias ajoute un fait nouveau ou une idée nouvelle aux précédents, ou reprend un de ceux-ci pour le compléter. A le prendre à la lettre toutefois, il a lui-même consulté des *anciens* (presbytres). Mais lesquels ? Il a demandé à d'autres, compagnons des *anciens*, de lui rapporter les enseignements de sept apôtres qu'il désigne par leur nom, ou de tout autre disciple du Seigneur ; enfin, il peut avoir connu ceux de deux disciples du Seigneur : Aristion et l'Ancien Jean. Ce dernier membre de phrase est gauchement rattaché à ce qui le précède, et surprend par la substitution du présent : *disent* à l'aoriste : *ont dit*, employé pour les personnages nommés en premier lieu. Il semble raisonnable d'en conclure que ces personnages sont considérés comme morts, et Aristion, ainsi que Jean l'Ancien, comme vivants au contraire, au moment où Papias recueillait ses informations. Un Aristion ne nous est connu, en dehors de ce témoignage, que par un manuscrit d'Etschmiadzin (de l'an 989) où la finale de l'*Évangile de Marc* (xvi, 9-2)

lui est attribuée, et par les *Constitutions apostoliques* (VII, 46), qui donnent ce nom au premier et au troisième évêques de Smyrne. Jean l'Ancien ne peut raisonnablement être le même que le Jean nommé plus haut parmi les sept apôtres, et qui, lui, ne peut être manifestement que le fils de Zébédée.

Interprété sans parti-pris, le texte mentionne deux Jean, tous deux disciples du Seigneur, dont le premier est l'apôtre ; il ne donne pas de certitude que Papias eût entendu lui-même ni l'un ni l'autre de ces deux Jean. Nous ignorons, il est vrai, quels sont les *anciens* dont Papias parle dans la première phrase ; il se peut qu'il y ait compris Jean l'*apôtre* (terme qu'il n'emploie nulle part dans les citations textuelles qui nous restent de lui). La grande difficulté est de savoir s'il distingue entre les *anciens* dont il parle d'abord, et qu'il a entendus, et ceux qui, *compagnons des anciens*, lui ont transmis les *dires* des Apôtres ainsi que ceux de Jean l'*Ancien* et d'Aristion ; s'il a deux sources d'information, l'une directe, l'autre indirecte, ou cette dernière seulement. Eusèbe a conclu du présent λέγουσιν que Papias avait entendu, personnellement, Aristion et Jean l'Ancien, mais le membre de phrase qui les introduit paraît bien continuer, sous une forme légèrement différente (proposition relative au lieu de proposition interrogative), le résumé des entretiens de Papias avec les compagnons des presbytres.

Les textes relatifs aux traditions sur la composition de l'*Évangile de Marc* et celui *de Mathieu* ont été déjà cités par nous. Ils prouvent que Papias avait en main au moins deux *Évangiles* écrits, qu'ils fussent identiques ou non à notre *Marc* et à notre *Mathieu* actuels ; et comme, selon Eusèbe (*ibid.*), il mentionnait la *première Épître* de Jean, qui a tant d'affinités avec le *quatrième Évangile*, il n'y a pas à contester la possibilité qu'il eût également connaissance de celui-ci ; il rapportait aussi la parabole de la femme adultère, sans qu'Eusèbe dise nettement s'il l'avait prise à l'*Évangile selon les Hébreux*, auquel

Eusèbe la rapporte lui-même. Les *paroles* du Christ que Papias expliquait lui avaient donc d'abord été fournies par des textes. Mais, comme il vivait en un temps où l'on pouvait encore, au moins indirectement, recueillir des échos de l'enseignement des Apôtres, il avait formé le dessein, dont il faut lui savoir gré en principe, de faire appel à ces témoignages pour commenter ou éclaircir les textes muets. Quand il oppose aux livres la parole « qui vit et qui demeure » (1), son intention semble avoir une certaine analogie — qu'il ne faudrait pas forcer — avec les vues de Platon dans le *Phèdre* sur l'enseignement oral. Papias, visiblement, était curieux ; il ne pouvait pas questionner les textes ; il pouvait questionner les hommes, et on peut croire, sans hésitation, qu'il ne s'en est pas privé.

S'il faut reconnaître que c'était une idée heureuse, dans le premier quart du IIe siècle, que de se mettre en quête des derniers vestiges de la tradition orale et de les recueillir soigneusement, les éloges que nous donnons à Papias ne sont probablement pas tenus d'aller plus loin. Ses recherches, à juger par ce que nous savons de leurs résultats, n'ont ajouté rien de précieux à l'apport des textes déjà rédigés. Sa conception du millénarisme, cette peinture des vignes qui ont chacune dix mille ceps, chaque cep dix mille bras, chaque bras dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, dont chacun donnera vingt-cinq mesures de vin (fragment I), est aussi puérile que la tradition qu'il a reproduite sur la mort de Judas (fragment III). Les miracles qu'il rapporte d'après les filles de Philippe ont le même caractère. L'obscurité de son témoignage au sujet des deux Jean fait le désespoir de la critique. Ce

(1) Μενούσης, que j'ai traduit plus haut par « subsistante », participe présent du verbe μένειν (rester, demeurer), semble être un défi au bon sens (*verba volant*). On ne peut le comprendre qu'en interprétant : la parole (de témoins) qui *demeurent*, qui vivent encore.

que nous lui devons de plus méritoire, c'est l'indication qu'il nous donne sur l'origine de l'*Évangile de Marc* et la première forme de celui de *Mathieu.* Eusèbe, qui pouvait lire son livre en entier, a dit de lui qu'il avait l'esprit très médiocre, et il ne semble pas qu'il l'ait calomnié.

CHAPITRE V

ORIGINES DE L'HOMÉLIE : LA IIe ÉPITRE DE CLÉMENT

Bibliographie. — Le texte est à chercher dans les éditions des *Pères Apostoliques*. Dans *le Codex Alexandrinus*, la seconde *Épître* suit la première, mais le manuscrit s'arrête au verset 5 du chapitre XII. Le reste n'a été retrouvé que grâce au manuscrit qui nous a rendu la *Doctrine des Apôtres*. Il existe une traduction syriaque, mais on ne connaît ni version latine, ni version copte. — Outre les éditions des *Pères Apostoliques*, cf. la traduction en allemand, précédée d'une Introduction, de VON SCHUBERT, dans les *Neutestamentliche Apokryphen* de HENNECKE ; cf. aussi HARNACK, *Geschichte*, II, I, 438.

Dans sa première *Apologie*, Justin a donné un exposé des rites du culte chrétien. Au chapitre LXVII, il décrit la cérémonie qui a lieu chaque dimanche : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil », dit-il, « tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu ; on lit les mémoires des Apôtres et les écrits des Prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements (1). » Ainsi commence, vers le milieu du Ier siècle, le service divin, dans ces communautés où la vie spirituelle, qui se traduisait au temps de saint Paul par les manifestations individuelles des glossolales ou des prophètes, est devenue plus calme et tend de plus en plus à se couler dans le moule d'une organisation régulière.

(1) Traduction Pautigny.

On lit d'abord quelques textes de l'*Ancien* ou du *Nouveau Testament*, comme on le faisait à la synagogue ; un *lecteur* est chargé de cet office. En second lieu, « celui qui préside », dit Justin en se servant d'une expression très générale — nous pouvons préciser en disant : l'évêque ou le presbytre — prenant pour point de départ la page de l'*Écriture* qui vient d'être lue, la commente et en tire une instruction religieuse et morale. Ainsi est née l'*homélie*, dont le nom, équivalent au terme latin de *sermo*, d'où nous est venu : *sermon*, désigne un entretien familier.

Dans la *Vie de Polycarpe* de Pionius, il est question, parmi les écrits de l'évêque qui auraient été dispersés au cours de la perquisition faite chez lui, d'*homélies*. La *biographie* de Pionius ne mérite, nous l'avons vu, que peu de confiance ; mais il n'y a aucun doute que Polycarpe, comme Ignace, comme Clément de Rome, n'ait dû prononcer maintes homélies. Ni les unes ni les autres n'ont probablement été recueillies, et souvent elles ont dû être improvisées. En tout cas, elles n'ont pas été publiées. Nous pouvons nous faire une idée de ce qu'elles pouvaient être par les *lettres* de ces trois grands évêques que nous possédons encore ; ces *lettres* sont des *instructions*, et elles nous font connaître assez bien le tempérament de leurs différents auteurs pour que nous puissions imaginer assez aisément dans quel ton ses *instructions* du dimanche pouvaient être conçues. Nous possédons encore, dans le recueil des *Pères apostoliques*, sous le titre de *IIe Épître de Clément aux Corinthiens*, un écrit qui est, en réalité, une homélie, et sans doute la plus ancienne homélie que nous ayons.

Que ce soit bien une homélie et non une lettre, le ton l'indique si clairement que Dodwell et Grabe (1) en avaient eu le soupçon, alors même qu'on n'en possédait pas les derniers chapitres, qui ne laissent à ce sujet aucun

(1) Dodwell, dans sa *Dissertatio in Irenæum*, I, 29 (1689) ; — Grabe, dans son *Spicilegium*, I, 268 (2e édit., 1700).

doute. Au chapitre xv, verset 2, l'auteur parle de la mission du prédicateur, qui est de montrer sa reconnaissance à Dieu en ramenant les âmes égarées ; au chapitre xvii, 3, il demande à ses auditeurs de ne pas être seulement attentifs au moment où les presbytres les exhortent, mais de se rappeler chez eux les conseils qu'ils ont entendus ; au chapitre xix, 1, il précise qu'après que les fidèles ont entendu « le Dieu de vérité » — c'est-à-dire après la lecture d'un texte de l'*Écriture*, dont parle Justin — il leur *lit* cette exhortation à s'en souvenir.

Notre homélie a été beaucoup moins connue que la *Lettre* authentique de Clément ; l'absence d'une version latine suffit à le prouver. On peut ajouter que la première mention certaine que nous en connaissions se trouve dans Eusèbe (*H. E.*, III, 38, 4), qui en parle même, semble-t-il, par ouï-dire plutôt qu'en la tenant en main. C'est un sermon sans originalité, mais la parole de l'orateur est, on le sent, sincère ; sa gravité, son accent probe et loyal ont dû lui assurer l'efficacité, qui vaut mieux pour l'orateur chrétien que le succès brillant. Il montre en termes élevés que nous devons avoir une haute idée de la mission du Christ, du salut qu'elle nous a apporté. Humble dans sa personne, le chrétien doit se sentir relevé par les bienfaits de Dieu, et nous devons regarder le Christ comme Dieu lui-même. L'auteur est d'origine païenne, et s'adresse manifestement à une communauté composée surtout de Gentils. C'est ce qui explique le sentiment profond qu'il a de l'œuvre de vie opérée par le Christ, et il pense peut-être à l'orgueil des Juifs quand il recommande à ses ouailles de ne pas se faire une idée trop mesquine de leur propre religion. Sans beaucoup de plan, sans recherche de formules frappantes, sur ce ton familier qui est, d'après le sens même de son nom, le ton naturel de l'homélie, il prêche la lutte contre le monde, où le chrétien est semblable à un agneau parmi les loups ; il assimile, à l'exemple de saint Paul, cette lutte aux jeux athlétiques. Il incite à faire pénitence, à mériter

la résurrection, et, à ce propos, il insiste sur la résurrection de la chair — comme il convient auprès d'anciens païens, si réfractaires d'habitude à cette croyance. Il loue la charité, la confiance en Dieu, l'amour de la paix. Il veut que l'on se souvienne que l'Église à laquelle on appartient n'est pas seulement cette église visible que nous constituons, mais un être spirituel, « créé avant le soleil et la lune », qu'elle est unie au Christ comme le corps l'est à l'âme, comme l'épouse l'est à l'époux » (1). Il recommande aussi l'aumône ; évoque le jugement final. Avec une simplicité touchante, il se met sur le même rang que ses auditeurs ; il déclare qu'il est exposé comme eux aux machinations du diable, et attend son salaire du bon effet qu'aura sa parole. Tout cela, dans un style qui ne cherche aucune parure, une langue claire, mais qui n'est autre que la langue courante, sans que les incorrections en soient évitées (2).

Essayer de retrouver l'auteur de ce morceau serait une entreprise absolument vaine, mais on peut se demander de quel milieu il est sorti. Un écrit qui — sans que nous sachions comment, il est vrai — a fini par être pris pour une *Épître de Clément* et considéré comme s'adressant aux *Corinthiens*, ne peut faire songer qu'à Rome ou à Corinthe. D'excellents critiques, comme Lightfoot et Funk, ont opiné pour une origine corinthienne. Mais, quoi qu'ils en aient pu dire, c'est en cette hypothèse qu'on est le plus embarrassé pour comprendre comment a pu se produire la confusion qui a transformé notre homélie en une lettre de Clément. Quant à l'argument positif qu'ils ont essayé de trouver dans le chapitre VII, où il est parlé de ceux qui, en grand nombre, « naviguent » pour aller assister aux jeux, en alléguant que le prédicateur ne dit pas où ces gens-là abordent, parce que, parlant à Co-

(1) Ch. XIV.

(2) Noter des formes comme παθεῖται (VII, 5), des constructions comme celle d'ὅταν avec un subjonctif, puis un optatif, dans le même membre de phrase (ch. XII, 3), etc.

rinthe, voisine du théâtre des Jeux isthmiques, il sera compris sans cela, il n'a aucune valeur. Un Romain ou un Alexandrin a pu tout aussi bien dire qu'on s'*embarque* pour aller *aux jeux*, sans ajouter qu'on va en Grèce.

Reste donc Rome, dont l'Église a été en relations si intimes avec celle de Corinthe, Rome, qui, par la plume de Clément, était intervenue afin d'apaiser les troubles qui s'étaient produits dans celle-ci. Harnack, à mon sens, a montré beaucoup de clairvoyance, en maintenant, même après la découverte des derniers chapitres qui ont prouvé que notre prétendue lettre était, en réalité, une homélie, qu'on ne pouvait lui attribuer d'origine plus vraisemblable qu'une origine romaine. La seule objection est que ce qui serait fort intelligible, s'il s'agissait d'une lettre, ne l'est pas, quand on se trouve en présence d'une homélie, et cette objection paraît en effet, à première vue, très forte. Elle l'est bien moins peut-être que la difficulté de s'expliquer une confusion commise à Corinthe, si l'homélie était d'origine corinthienne. Étant donné les relations de l'Église de Rome avec celle de Corinthe, il n'est pas impossible d'imaginer qu'un sermon prononcé dans la première par un personnage autorisé, et qui avait eu un succès mérité, non par ses qualités littéraires, mais par la sérieuse piété qui s'y fait entendre, ait été communiqué à l'autre, y ait été lu à l'office comme la première lettre de Clément, et ait fini par passer pour une seconde épître de celui-ci. Faut-il suivre Harnack jusqu'au bout de son hypothèse, et penser que notre homélie est cet écrit du pape Sôter, dont nous connaissons l'existence par une des lettres de Denys de Corinthe qu'Eusèbe a citées au chapitre XXIII du IV[e] livre de son *Histoire* ? Denys — qui fut évêque vers 170 — écrivait à Sôter, qui le fut de 166 à 174 environ : « Aujourd'hui, nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre ; nous continuerons à la lire toujours, comme un avertissement, ainsi du reste que la précédente que Clément nous a adressée. »

Ce qui me fait hésiter à suivre Harnack jusqu'à identifier notre homélie avec la lettre de Sôter, c'est que Denys parle d'une véritable *épître*. Mais ce que dit Denys confirme au moins la fréquence et l'intimité des relations entre les deux Églises. L'origine romaine de l'homélie — quel qu'en soit l'auteur — me paraît être appuyée par quelques autres vraisemblances : le ton mesuré, grave, raisonnable ; certaines allusions au gnosticisme, qui a commencé à apparaître à Rome au milieu du IIe siècle ; certains rapports qu'on a pu noter assez justement avec le *Pasteur*, en particulier dans l'appel à la pénitence, quoique notre prédicateur ne prêche pas une sorte de jubilé comme Hermas, et parle de celle-ci en termes très généraux ; enfin l'usage assez fréquent de textes apocryphes, par lequel notre homélie se rapproche de la lettre de Clément ; un de ces textes est même, pour la plus grande partie, commun à l'une et à l'autre.

La date ne peut être antérieure au milieu du IIe siècle, étant donné la netteté avec laquelle l'auteur cite un texte de l'*Évangile* en l'appelant : une *autre Écriture* (1), alors qu'il vient d'en citer un d'Isaïe. D'autre part, l'usage qu'il fait des apocryphes (2), la liberté avec laquelle il se rapproche dans certaines de ses expressions, sans y trouver de péril, de conceptions familières aux Gnostiques (3), engagent à ne pas descendre plus bas que 150 environ, et s'ajoutent peut-être aux raisons que nous avons de demeurer en doute sur son identification avec Sôter.

(1) Il cite d'ailleurs les textes du *Nouveau Testament* très librement ou d'après des rédactions différentes des nôtres.

(2) Il paraît connaître en particulier l'*Évangile des Égyptiens* (ch. XII).

(3) Son Église éternelle est presque un *éon* (ch. XIV) ; mais il en est déjà ainsi chez saint Paul.

LIVRE II

LES APOLOGISTES

Bibliographie. — En 914, l'archevêque de Césarée en Cappadoce, Aréthas, fit réunir, en un même manuscrit, les œuvres des *Apologistes* grecs antérieurs à Eusèbe. Ce manuscrit, — aujourd'hui le *Parisinus græcus* 451, de notre Bibliothèque nationale — est la principale source d'où dérivent les autres, et le fondement essentiel du texte, comme l'ont établi Gebhardt et Harnack (*Texte und Untersuchungen*, I, 1-2). Il nous est parvenu mutilé, et il y manque le *Discours aux Grecs* de Tatien. — Fédéric Morel, en 1615, a publié pour la première fois à Paris une collection générale des *Apologistes*, comprenant Justin, Athénagore, Théophile, Tatien, Hermias. L'édition du Bénédictin Prudence Maran (1742) marque un procès décisif. De 1842 à 1843, von Otto publia d'abord à Iéna une édition de Justin, puis en neuf volumes, de 1847 à 1872, un *corpus Apologetarum christianorum sæculi secundi.* — Après l'étude de Gebhardt et Harnack sur le manuscrit d'Aréthas, ont paru diverses éditions spéciales qui seront indiquées à propos de chaque auteur. — Pour l'étude générale des Apologistes, voir : Donaldson, *A critical history of Christian Literature*, t. II et III. (Londres 1866) ; le 1er volume de *l'Histoire des dogmes* de Harnack. — J. Zahn : *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte dargestellt*, Würzburg, 1890. — J. Geffcken, *Die altchristliche Apologetik* (dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1905), et *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907. — A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912. — Pour la langue : Goodspeed : *Index apologeticus*, Lipsiæ, 1912.

INTRODUCTION

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE APOLOGÉTIQUE

Pendant le Ier siècle, les progrès du christianisme n'étaient certes pas passés inaperçus ; mais le public lettré ne s'en préoccupait guère. Les magistrats romains, qui ont vu leur attention appelée sur quelque apôtre, dont la prédication avait suscité l'hostilité des Juifs, ont dû considérer sa propagande avec le mépris que l'auteur des *Actes* a prêté à Gallion, dans la fameuse scène du tribunal de Corinthe. Il se peut que tel d'entre eux cependant — Sergius Paulus ou tel autre que nous ignorons — ait cherché à s'informer de plus près, soit par une sorte de badauderie intellectuelle, soit parce que plus d'une âme païenne, mal satisfaite d'une religion qui ne consistait guère que dans des rites, sentait confusément la supériorité des religions orientales. Ce ne furent que des exceptions. Quant au public lettré, c'est encore l'auteur des *Actes* qui a voulu nous rendre sensible avec quelle indifférence dédaigneuse il s'est détourné de ceux qui prêchaient cette folie, la résurrection du corps. Rien n'est plus conforme aux vraisemblances que ce mot — authentique ou non — qu'il prête aux auditeurs de Paul à Athènes : « Nous t'écouterons une autre fois. »

Mais entre 100 et 150, la situation s'était modifiée, aussi bien par rapport à l'autorité que par rapport au public. Le christianisme n'était plus seulement exposé à une persécution occasionnelle, et d'autant plus vio-

lente, comme avait été celle de Néron (1). Il était hors la loi, quoique Trajan eût établi, dans sa réponse à Pline, des principes qui lui pouvaient assurer une sécurité relative (2). Trajan se refuse à poser une « règle générale ». Il ne veut pas qu'on « recherche les chrétiens » ; mais, « s'ils sont dénoncés, accusés, il faut les punir, cependant de manière que celui qui aura nié être chrétien et aura prouvé qu'il ne l'est pas en rendant hommage aux dieux, quoique suspect quant au passé, obtienne sa grâce par son repentir ». L'empereur déclare enfin que les dénonciations anonymes ne doivent pas être acceptées ; car « elles sont du plus mauvais exemple ; elles ne sont plus de notre siècle ». Tout cela est un scandale pour la logique et pour la justice idéale, mais est aussi parfaitement conforme à la sagesse pratique de l'administration romaine. L'État n'a aucun intérêt à pénétrer dans les consciences individuelles et à les violer ; mais l'État demande l'obéissance à ses lois. Si, mis par une dénonciation, dans l'obligation de choisir, un homme prend position ouvertement contre les lois, l'État ne peut le tolérer ; son devoir est de punir, et il punit. Si l'homme se soumet, le magistrat, sans être dupe, se déclarera satisfait. Trajan, n'éprouvant lui-même à aucun degré les besoins religieux et moraux auxquels le christianisme vient répondre, n'a aucun soupçon qu'il puisse commettre une énormité. Il ne voit que l'intérêt de l'État, et se croyant sûr de ce que celui-ci réclame, il veut le préserver. Juridiquement, son rescrit est de telle nature que les chrétiens, quoique demeurant dans une sécurité entière tant que nul ne les dénonce, ont le droit d'estimer, comme le déclarent les

(1) Je ne crois pas qu'il faille chercher une allusion à la propagande chrétienne dans la *Lettre de Claude aux Alexandrins*, récemment publiée par Idriss Bell. Elle ne vise que les Juifs, et les arguments de M. Salomon Reinach ne m'ont pas convaincu du contraire (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1924, p. 313).

(2) Je n'ai, pour ma part, aucun doute sur l'authenticité de la lettre de Pline, ni sur celle du rescrit de Trajan.

Apologistes, que leur foi devient un délit, et que leur *nom* est proscrit.

La *lettre* de Pline ne nous montre pas avec moins de clarté quels pouvaient être, en présence de la propagande chrétienne, les sentiments d'un païen intelligent et bon, plus cultivé que Trajan, mais aussi défendu contre elle par cette culture même que l'empereur par son attachement à la notion traditionnelle de l'État. Une dénonciation anonyme lui a désigné de nombreux chrétiens. Parmi ceux qu'il a fait comparaître, les uns se sont déclarés victimes d'une calomnie ; d'autres ont avoué leur foi, mais l'ont reniée ; de leur interrogatoire, il est résulté pour Pline que leur culte consiste à se réunir, à jour fixe, de bon matin, pour prier le Christ comme un Dieu, ainsi qu'à prendre un repas commun, et que leur morale est pure. Deux diaconesses ont persévéré ; Pline les a fait mettre à la torture, et, même par ce moyen, n'a pas constaté autre chose qu'une « superstition mauvaise, excessive ». Comme il a dit plus haut que la morale des chrétiens est pure, et que le repas qu'ils prennent ensemble est innocent, ces derniers mots ne peuvent s'appliquer qu'à leur foi dans la divinité de Jésus, et sans doute aussi à la croyance en la résurrection, que les deux diaconesses ont dû nécessairement y associer dans leur confession. Pline écrivait bien le latin et savait la valeur des mots ; le mot *pravam*, dont il se sert d'abord, signifie proprement quelque chose *qui est de travers*, *qui s'écarte de la droite règle* ; il pouvait, de son point de vue, l'appliquer à la *superstition* chrétienne, aussi bien que le mot qui suit : *immodicam*, *excessive*, sans dépasser aucunement sa pensée, et se mettre en contradiction avec le témoignage qu'il vient de rendre à l'innocence des mœurs chrétiennes.

Pline, d'ailleurs, était peu philosophe ; les lettres suffisaient à contenter cet excellent homme ; il les goûtait avec tant de joie qu'il n'éprouvait aucune tentation d'élargir l'horizon de son esprit. Deux idées aussi sottes que celles des chrétiens, la divinisation d'un homme (en

un sens tout autre que celui où les païens avaient divinisé leurs héros et divinisaient encore leurs empereurs), et la reconstitution de notre corps après la désagrégation qui suit la mort, ne méritaient pas qu'il les discutât. Dans le dernier quart du siècle, la ténacité avec laquelle les sectaires, qui, déjà si nombreux en Bithynie en 117, se multipliaient maintenant partout, les défendaient et prétendaient les démontrer, obligeait les Grecs et les Romains à se montrer moins dédaigneux. Vers 178, Celse publia son *Discours véritable,* où déjà il a marqué avec force à peu près toutes les objections essentielles qui peuvent être adressées au christianisme. Une dizaine d'années avant lui, en 165, Lucien avait encore au contraire, dans sa *Vie de de Pérégrinus,* parlé de lui avec le mépris d'un Gallion ou d'un Pline.

Cette vue sommaire des rapports entre le christianisme et le paganisme, au IIe siècle, suffit pour notre objet, en ce moment. Elle nous révèle que, dès l'époque où la rédaction des écrits du *Nouveau Testament* fut terminée et où la perspective de la fin du monde commença à s'éloigner, les chrétiens se virent obligés d'entreprendre une double tâche : ils durent se défendre devant l'autorité romaine et devant l'opinion publique. Se défendre devant un tribunal, se disait en grec ἀπολογεῖσθαι ; le discours qu'un accusé prononçait pour sa défense était une ἀπολογία, une *Apologie.* Ce nom était celui que portaient les discours fictifs composés par Platon et par Xénophon pour Socrate. Le christianisme, sortant peu à peu des milieux juifs, ou judaïsants, et même du milieu hellénique presque exclusivement populaire où il s'était d'abord répandu, commençait à faire quelques recrues parmi des hommes d'une certaine culture. Ces chrétiens, lettrés ou à demi-lettrés, qui avaient commencé par peser eux-mêmes les motifs de leur conversion et n'étaient entrés dans l'Église qu'après avoir comparé les diverses religions et les diverses philosophies, regardèrent naturellement comme leur devoir d'éclairer l'autorité et le pu-

blic, de communiquer aux autres la lumière qui venait de briller à leurs propres yeux. Nous les appelons *Apologistes*, ou *Apologètes* : ce dernier terme est celui qui reproduit le plus exactement l'expression grecque, mais le premier est passé dans l'usage et c'est celui que nous emploierons couramment.

Il y a deux sortes d'*apologies* : celles qui sont adressées à l'autorité, celles qui sont adressées au public. Vis-à-vis du pouvoir, les chrétiens devaient d'abord montrer qu'ils étaient injustement poursuivis ; ils devaient traiter la question juridique, et il leur était difficile de trouver sur ce point un terrain d'entente avec leurs adversaires. Les uns et les autres ne partaient pas des mêmes principes. Les chrétiens avaient, nous l'avons vu, un certain droit de dire que c'était leur *nom* même qu'on poursuivait ; leur conscience ne leur reprochait rien ; ils observaient la morale la plus sévère ; ils étaient disposés, en grande majorité, à demeurer de fidèles sujets des Romains ; ils n'avaient aucune espèce d'ambition politique. Mais ce n'était pas ainsi que les jugeaient leurs adversaires : leurs adversaires étaient accoutumés, d'une part, à confondre la religion et l'État, en ce qui concernait certains rites, purement extérieurs ; d'autre part, à voir les diverses religions se tolérer mutuellement et peu à peu se confondre, dans l'unité de l'immense empire romain. Cet empire rassemblait des nationalités multiples, qui, chacune, avaient eu leurs cultes propres et les gardaient, sans qu'en règle générale les Romains eussent rien fait pour les proscrire (1). En principe, chaque nationalité avait droit à son culte. La philosophie, dans les écoles platoniciennes et stoïciennes, avait appris à tous les esprits cultivés à faire une synthèse de tous les rites et de toutes les croyances. Les Juifs même, quoique leur fanatisme eût amené la destruction de ce qui leur restait

(1) Sauf exceptions, qui ont leurs explications particulières (Druides, Juifs, à certains moments, etc.).

d'autonomie politique, ne se virent jamais contester le droit de garder leur culte, parce qu'ils avaient formé un corps de nation. Les chrétiens, au contraire, recrutés indifféremment dans tous les milieux, ne formaient, aux yeux de l'autorité romaine, aucun groupement consacré par une unité réelle, par une tradition ancienne, et pouvant présenter ses titres à pratiquer une religion particulière. Cette autorité les considérait purement et simplement comme des sujets de l'empire, tenus à observer les lois générales, et, par conséquent, les rites usités dans le milieu auquel ils appartenaient ; en premier lieu, à respecter le culte de Rome et de l'Empereur qui était devenu comme le symbole du patriotisme, comme le garant de l'unité romaine.

Il y avait là un malentendu très difficile à dissiper ; qui ne pouvait être dissipé qu'avec beaucoup de temps, beaucoup de bonne volonté et d'intelligence mutuelles ; qui n'a jamais été dissipé en fait. Car la lutte entre le christianisme et l'empire païen ne s'est pas terminée par un compromis et par une ère de tolérance ; mais par la victoire du christianisme sur le paganisme, et par la disparition du paganisme, qui est mort surtout de sa mort naturelle, parce qu'il ne répondait plus aux exigences intellectuelles et morales de l'humanité, mais que l'on a aidé, au IVe siècle, à mourir plus vite.

Cette question de droit, dont la discussion est le fond et la raison d'être de toutes celles des *Apologies* qui sont adressées directement aux Empereurs, n'en est donc pas cependant le principal intérêt. C'est d'une autre manière que les Apologistes ont exercé une action efficace. Mal compris, les chrêtiens ont été de bonne heure calomniés ; la sottise populaire leur a attribué tous les crimes que de tout temps elle prête volontiers aux sociétés secrètes, et plus particulièrement certains qui tiraient un peu de vraisemblance, pour les esprits superficiels du moins, de quelques-unes de leurs pratiques, mal connues : anthropophagie, à cause de l'eucharistie ; inceste ou mauvaises

mœurs, à cause du baiser de paix, etc. On comprend avec quelle indignation ils devaient entendre courir ces bruits, avec quelle tristesse ils les voyaient trouver crédit. Les *Apologistes* ont eu pour mission de les réfuter, et ceux mêmes qui ont eu pour objet principal de réclamer au nom de leurs frères un traitement équitable et de protester contre la mise hors la loi dont ils étaient l'objet, ont senti la nécessité d'établir d'abord, qu'en fait, les chrétiens ne prêtaient à aucun reproche. Cela les a menés plus loin.

Cela les a menés non seulement à défendre l'innocence des mœurs chrétiennes, mais à justifier la croyance des chrétiens, et, comme cette croyance — ils ne pouvaient le nier — ne s'établissait que sur la ruine des croyances païennes, ils ont été contraints, dès l'origine, de ne pas se borner à la défensive. Ils ont attaqué ; ils ont entrepris de montrer que les religions anciennes n'étaient plus qu'un assemblage vermoulu de rites désuets et de fables passées de mode. C'est avec joie qu'ils sont entrés en campagne et ont passé ainsi à l'offensive. La jeune foi chrétienne, dans son espérance ardente, aurait trop souffert de se voir réduite à se défendre. Son élément naturel était la propagande ; elle n'aspirait qu'à l'apostolat. Les *Apologies*, qui semblaient ne devoir être d'abord que des discours judiciaires, sont devenues, à leur façon, une prédication aux Gentils.

Elles se sont ainsi amplifiées, même quand elles se proposaient d'être des *Apologies juridiques*. Mais il y a eu des écrivains chrétiens qui ont fait passer au second rang la question de droit, et mis au premier celle de la doctrine. Ces *Apologistes* ont adressé leurs ouvrages *aux Grecs*, en signifiant par là les *Gentils*, et ils se sont proposé, plus encore que de défendre leur foi, de ruiner la mythologie et la philosophie païennes, de faire ainsi place nette pour le christianisme.

Le christianisme avait un autre adversaire que le paganisme : c'était ce judaïsme, au sein duquel il était né, et dont il s'était détaché. L'attitude que les circonstances

lui imposaient envers ce dernier était double, et risquait d'avoir quelque chose de contradictoire : il fallait maintenir le lien avec lui ; car le Dieu dont Jésus s'était présenté comme l'envoyé, c'était bien le Dieu des Juifs, si différente que pût être la conception que Jésus avait et prêchait de son Père de l'idée que le judaïsme ancien s'était faite de Iahveh. Mais il fallait aussi montrer son insuffisance, prouver qu'il n'avait représenté qu'un moment nécessaire du développement religieux de l'humanité, et que l'heure était venue pour lui de s'effacer devant le christianisme. Le christianisme, pour concilier ces deux exigences, recourut à l'explication allégorique de l'*Ancien Testament*, méthode qui répondait au goût du temps, et qui, appliquée déjà par la philosophie, un peu différemment, il est vrai, à la mythologie populaire, ne choquait alors à peu près personne. Il conservait ainsi un ancêtre ; si jeune qu'il fût, il pouvait montrer ses titres. Ce n'était pas, la chose va de soi, sans que les Juifs protestassent. Les Juifs ne pouvaient accepter de bon cœur leur expropriation ; ils possédaient, pour certains des textes bibliques auxquels les chrétiens donnaient un sens messianique, des explications traditionnelles différentes, qu'ils n'avaient qu'à maintenir ; pour tous, il leur était aisé de trouver un point faible — philologique ou historique — dans celles que les chrétiens avançaient. Les discussions que Paul avait ainsi entamées, au sein même de la synagogue, avec ses anciens coreligionnaires, se continuaient, de secte à secte, entre les successeurs de Paul et les rabbins demeurés fidèles à leur foi. Elles ne pouvaient rester exclusivement orales. Ainsi, aux *Apologies* dirigées contre les païens, vint s'ajouter une seconde classe d'écrits d'un caractère analogue, mais dirigés contre les Juifs.

Pour cette seconde classe d'*Apologies* — qui restèrent d'ailleurs moins importantes que celles de la première, et parfois ne furent même qu'un moyen détourné de présenter aux païens, en la résolvant, l'opposition du chris-

tianisme et du judaïsme — les chrétiens avaient à faire œuvre à peu près entièrement nouvelle. De même, dans les *Apologies* adressées aux *Grecs* ou aux *Empereurs*, l'examen de la question juridique, l'exposition de la doctrine et de la morale nouvelles, la réfutation des mauvais bruits que répétait la foule fournissaient une matière originale. Il en était en grande partie autrement dès que les *Apologistes*, arrivant à l'offensive, ouvraient la campagne contre la mythologie, les rites ou la philosophie, et nous avons vu que, presque dès l'origine, ce fut, de toutes leurs tâches, celle qui parut les séduire le plus. Pour cela, ils trouvaient toutes sortes de secours. Ils en rencontraient de deux côtés, chez leurs deux adversaires eux-mêmes, du côté des Juifs et du côté des païens. Il y avait une apologétique juive, qui avait travaillé à combattre l'antisémitisme hellénique, fort développé notamment à Alexandrie, et qui avait proclamé la supériorité du monothéisme sur le polythéisme païen, la supériorité de la morale du *Décalogue* sur la licence païenne. Chez les Grecs et chez les Romains, il y avait bien longtemps que la philosophie avait montré les invraisemblances ou les scandales de la légende mythologique ; que le socratisme d'abord, le platonisme et le stoïcisme ensuite avaient opposé leur métaphysique ou leur physique à la croyance populaire et proposé une morale noble et pure, en opposition flagrante avec la morale traditionnelle. Bien plus, divisée en écoles qui n'avaient cessé de se combattre les unes les autres très vivement, au temps de leurs origines du moins, et qui restaient distinctes même depuis que, à l'époque hellénistique et romaine, une certaine fusion s'était opérée entre leurs doctrines, la philosophie s'était chargée d'instruire son procès elle-même. Chaque école avait réfuté les autres, et les sceptiques les avaient réfutées toutes en bloc. Ainsi, quand les chrétiens entreprenaient d'attaquer la mythologie grecque, la religion romaine, ou la philosophie, ils avaient sous la main en abondance des matériaux qu'il leur suffisait

d'adapter à un nouvel usage. Ils ne se sont pas fait faute de s'en servir, parfois même sans prendre la peine de leur faire subir l'apprêt qui eût été convenable, et sans paraître s'apercevoir que certains arguments, pris à l'arsenal de leurs adversaires, pouvaient assez aisément se retourner contre eux.

Il y a, en effet — nous le verrons de plus près — dans la polémique des Apologistes, des lacunes ou des faiblesses. D'autre part, beaucoup d'entre eux ont été des laïques, qui combattaient à leurs risques et périls, et l'exposition qu'ils ont donnée de la doctrine chrétienne, pour cette raison et pour quelques autres encore, n'est pas toujours complète, ni ne saurait être considérée comme la norme. Il faut reconnaître ces tares, et nous ne négligerons pas de les montrer. Mais elles ne doivent pas nous contraindre à diminuer la grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie. Cette grandeur se tire peut-être surtout de la raison même qui, en notre siècle, leur a valu souvent les plus graves critiques.

L'œuvre, très heureuse et d'une portée si lointaine, que les *Apologistes* ont commencée et que les docteurs de l'École d'Alexandrie ont achevée, a été essentiellement l'alliance de la foi chrétienne et de cette philosophie que quelques-uns d'entre eux — mais non pas tous — ont combattue presque aussi violemment que la mythologie; que ceux qui, parmi eux, ont été vraiment supérieurs, ont crue insuffisante, mais cependant largement bonne et efficace. Entre la mythologie et le monothéisme chrétien, le conflit était irréconciliable, et, si l'on peut concéder qu'une légère satisfaction a été accordée, lors du triomphe de l'Église, aux vieux instincts polythéistes par le culte des saints et l'angélologie, le conflit ne s'en est pas moins clos par la victoire du monothéisme et la défaite de la mythologie. De même le conflit était absolu entre les religions de rites nationaux et la religion universelle de l'esprit, et, si l'on peut reconnaître encore qu'aux instincts ritualistes une satisfaction a été donnée

par le développement de la liturgie, il n'en est pas moins vrai qu'en fin de compte la religion de l'esprit a triomphé. La lutte entre la foi et la philosophie n'a pas eu tout à fait le même caractère ; pour se transformer, d'une croyance extrêmement simple, en une dogmatique savante, le christianisme a accepté de la philosophie certaines de ses méthodes, certaines de ses idées, et, s'il se les est adaptées, par elles il s'est élargi et fortifié,.

C'est que la philosophie grecque avait créé de grandes choses, qu'il était impossible désormais à tout esprit intelligent et à toute conscience droite de rejeter. Elle avait créé la science, et, quelque mépris que le christianisme ancien ait professé pour la science pure, ses adeptes ne pouvaient se passer des règles de logique, des procédés d'argumentation et de démonstration dont elle avait donné la théorie. Ceux d'entre eux qui étaient nés parmi les Gentils n'auraient même pas pu concevoir qu'on pût s'en passer ; ceux qui étaient d'origine juive ou simplement orientale se rendaient vite compte qu'ils n'avaient aucune chance d'être écoutés en pays grec et latin s'ils ne commençaient par s'y soumettre. Un élément de cette méthode, devenue en quelque sorte naturelle à tous les Latins comme à tous les Hellènes, c'était la clarté de l'exposition, la correction et l'agrément du style. Avec la logique philosophique, les chrétiens se voyaient obligés d'accepter la culture littéraire profane, soit qu'ils en fussent, du fait de leur origine, trop pénétrés pour pouvoir s'y soustraire, soit que, dans l'intérêt de leur propagande, ils y trouvassent un instrument indispensable.

Ce n'était pas tout. En matière de morale et même en matière de religion, quel esprit sincère pouvait nier que la philosophie hellénique eût aperçu de grandes et belles vérités ? De bonne heure, d'excellents chrétiens ne se sont pas dérobés, au fond de leur cœur, à cette évidence, qu'il y avait une certaine analogie entre l'œuvre de Socrate et celle de Jésus. De bonne heure, ces excellents

chrétiens ont reconnu dans la doctrine de Platon certaines affinités avec leur croyance. Dans le stoïcisme même, ils ont rencontré des dogmes qu'ils pouvaient, en les interprétant, rapprocher des leurs. Certes, ils restaient convaincus que la vérité était unique, qu'elle ne se trouvait intégralement que chez les chrétiens, que la seule voie par laquelle elle pouvait être atteinte était la révélation divine. La constatation, à laquelle ils ne se refusaient pas, de la possession, par les philosophes, de certaines vérités éparses, était faite pour les intriguer, plutôt que pour les troubler. Afin d'expliquer comment ces rencontres étaient possibles, ils ont imaginé — ou accepté parfois des apologistes juifs qui les avaient précédés — des raisons que nous pouvons trouver arbitraires, enfantines même, dont nous aurons à voir pourquoi ils s'en déclaraient satisfaits. Ce sont là, quand on regarde les choses d'un peu haut, choses accessoires. Ce qui est capital c'est que par eux tous — par le propos délibéré et pleinement conscient de certains d'entre eux, à l'insu de quelques autres et même contre le dessein affiché d'un ou deux d'entre eux — par eux tous, diversement, inégalement, mais toujours cependant en quelque façon, le christianisme et la philosophie se sont rapprochés ; un christianisme philosophique s'est formé, où sans doute la philosophie a été subordonnée au christianisme, mais grâce auquel a été sauvé presque tout ce qu'il y avait de meilleur dans la morale antique et beaucoup de ce qu'il y avait de meilleur dans la science profane. Cette combinaison peut contrarier les fanatiques de logique abstraite. Elle s'est révélée capable de vivre ; bien plus, elle est devenue le principe de vie le plus durable et le plus fécond. Notre civilisation lui doit ce qu'elle a été, et, si elle veut durer, continuera d'être sa débitrice.

CHAPITRE PREMIER

LES PREMIÈRES APOLOGIES. QUADRATUS, ARISTIDE

Bibliographie. — Sur Quadratus, cf. les deux solutions opposées dans HARNACK, *Geschichte*, II, 1, 269, et BARDENHEWER, *Geschichte*, I, 2, p. 183. — Pour Aristide, édition RENDEL HARRIS et ARMITAGE ROBINSON, Cambridge, 1891 (dans *Texts and Studies*, I, 1) ; 2e éd., 1893 ; éd. SEEBERG (dans les *Forschungen* de ZAHN, V, 1893) ; du même : *Der Apologet Aristides*, etc., ERLANGEN, 1894) ; éd. HENNECKE (dans *Texte und Untersuchungen*, IV, 3), 1893 ; éd. GEFFCKEN : *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.

Nous avons vu que les premiers linéaments d'une apologétique ont été tracés par Luc, dans les deux discours qu'il prête à Paul devant des Gentils, celui de Lystres et celui de l'Aréopage. On pourrait aussi en retrouver les origines dans l'ouvrage connu sous le titre de *Prédication de Pierre* (Κήρυγμα Πέτρου), qui a été estimé et souvent cité par les Alexandrins, sans qu'ils se prononçassent sur son origine, puis rejeté nettement par Eusèbe comme apocryphe (*H. E.*, III, 3, 2). Ce livre n'avait assurément aucun titre d'authenticité, mais il ne contenait rien d'hérétique, à en juger par les fragments qui nous en ont été conservés (1). Il datait probablement du commencement du IIe siècle, et ne pouvait être très antérieur aux premières *Apologies* que nous allons étudier. Nous pouvons apercevoir encore que l'auteur faisait front à la fois contre les Juifs et contre les païens, reprochant aux premiers de rendre un culte

(1) Voir les textes dans les *Antilegomena* de PREUSCHEN.

aux anges, aux mois et à la lune, aux seconds, de pratiquer l'idolâtrie et l'adoration des animaux. Cette polémique a de l'analogie avec celle que nous trouverons chez Aristide. La démonstration très élémentaire de la vérité du christianisme s'y fondait sur la réalisation des prophéties, et annonce l'argumentation de Justin. Le monothéisme y était prêché en des termes qui proviennent directement de l'*Ancien Testament*, mais sont choisis de manière à se concilier assez aisément avec la conception de la divinité que le platonisme avait dégagée. En qualifiant le *Seigneur* ou le *Sauveur* à la fois de *Loi* et de *Verbe*, l'auteur, après avoir essayé de ruiner le polythéisme et le judaïsme, présentait sans doute le *christianisme* comme l'héritier légitime du judaïsme, et comme la source de la révélation, ainsi que de la morale naturelle. C'est là, précisément, la synthèse que les Apologistes ont ambitionné de faire, tout en maintenant avec énergie l'originalité de la foi nouvelle. L'auteur du *Cerygma* insistait déjà sur cette nouveauté, et aux deux grandes divisions de l'humanité qui avaient seules existé jusqu'à Jésus, il opposait fièrement la troisième race d'hommes que la venue du Seigneur avait engendrée, celle des chrétiens.

Mais les premiers *Apologistes* qui méritent véritablement ce nom sont Quadratus et Aristide ; le premier nous est encore très mal connu ; l'écrit du second a pu être reconstitué assez fidèlement, à la fin du dernier siècle, à la suite d'heureuses découvertes.

Quadratus. — Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 3), nous dit, après avoir mentionné la mort de Trajan et le nom de son successeur Hadrien : « Quadratus dédia à ce dernier un discours qu'il lui fit remettre, et où il présentait l'apologie de notre religion, parce qu'alors des hommes malfaisants essayaient de tracasser les nôtres. On trouve maintenant encore ce livre chez beaucoup de frères, et nous l'avons, nous aussi. On y peut voir des preuves éclatantes de l'esprit de son auteur, comme aussi de son exactitude apostolique. Cet écrit porte en lui la

preuve de son antiquité dans le récit qu'il présente en ces termes :

« Les œuvres de notre Sauveur, parce qu'elles étaient vraies, ont été longtemps présentes. Ceux qu'il a guéris, ceux qu'il a ressuscités des morts n'ont pas été vus seulement au moment où ils étaient délivrés de leurs maux ou rappelés à la vie ; ils ont continué à exister pendant la vie du Christ et ont survécu à sa mort pendant d'assez longues années, si bien que quelques-uns sont même venus jusqu'à nos jours (1) ».

Ainsi Quadratus faisait valoir comme argument les miracles du Christ, et faisait appel au témoignage de contemporains qui avaient encore connu les miraculés. Son *Apologie*, la première que nous connaissions, n'était pas seulement une défense juridique de l'innocence des chrétiens, mais aussi une démonstration de la vérité du christianisme. Cette constatation est intéressante ; là se borne toute notre information sur Quadratus.

Cependant dans sa *Chronique* (traduite par saint Jérôme) (2), Eusèbe, à l'année 125, après avoir mentionné la visite d'Hadrien à Athènes et son initiation aux mystères d'Éleusis, ajoutait : « Quadratus, disciple des Apôtres, et Aristide d'Athènes, philosophe qui était des nôtres, offrirent à Hadrien leurs livres pour la défense de la religion chrétienne. » Ce second témoignage suggère, par la place qu'il occupe après la mention du séjour d'Hadrien à Athènes, par l'association de Quadratus et d'Aristide, que, comme celle d'Aristide, l'*Apologie* de Quadratus fut remise à l'empereur, à Athènes. Or, Eusèbe dit, d'autre part (*H. E.*, IV, XXIII, 3) que Denys de Corinthe nommait un Quadratus comme successeur à Athènes de l'évêque martyr Publius ; comme Denys ajoutait que le premier évêque d'Athènes avait été Denys l'Aréopagite, ce Quadratus semble avoir été pour lui le troisième. Si

(1) Trad. Grapin.

(2) P. 999, éd. Helm ; même phrase dans l'arménien, p. 220 (éd. Karst).

l'apologiste du même nom vivait à Athènes, on est presque obligé de l'identifier avec l'évêque.

Il est vrai que, dans l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe ne désigne pas la résidence de l'Apologiste, et que, dans la *Chronique*, si la place donnée à la mention qu'il en fait suggère Athènes, elle ne l'impose pas. D'autre part, le même Eusèbe nomme encore, dans l'*Histoire ecclésiastique*, un Quadratus qui était prophète (V, 17, 2) ; il ne dit pas davantage où ce Quadratus vivait ; on a conclu du contexte avec une certaine vraisemblance, sans certitude toutefois, que c'était en Asie-Mineure ; et certains critiques ont voulu identifier l'Apologiste avec le prophète ; d'autres ont repoussé et l'identification avec l'évêque, et l'identification avec le prophète. Eusèbe aurait cité trois personnages du nom de Quadratus, tous trois différents l'un de l'autre.

Outre le premier indice que nous avons fait valoir, il est assez conforme aux vraisemblances générales que la plus ancienne de toutes ces *Apologies* ait vu le jour à Athènes, comme la seconde, celle d'Aristide, et qu'elle ait été remise à Hadrien, grand voyageur, au cours d'un de ses voyages. Que l'*Apologie* — en quelque lieu qu'ait vécu Quadratus — ait été adressée à Hadrien, on ne peut guère le mettre en doute, quoique Eusèbe semble, comme nous allons le voir, s'être trompé en disant aussi d'Aristide qu'il adressa son écrit à ce même empereur. L'époque d'Hadrien semble marquer à peu près la limite jusqu'à laquelle ont pu vivre les miraculés guéris par Jésus. Si nous ne pouvons affirmer que Quadratus ait été évêque d'Athènes, nous pouvons avoir une assez grande confiance dans la date de 125, fournie par Eusèbe ; elle fait de lui le plus ancien des Apologistes (1).

(1) Dans les extraits de Philippe Sidétès publiés par DE BOOR (T. U.) et attribués à Papias, s'en trouve un qui parle des mêmes miraculés, comme ayant vécu jusqu'à l'époque d'Hadrien. Le rapport de ce texte avec celui de Quadratus a donné lieu à diverses hypothèses,

Aristide. — Aristide n'a été longtemps connu que par les deux mentions qu'Eusèbe a faites de lui, en l'associant chaque fois à Quadratus. Dans sa *Chronique*, il l'appelle un philosophe d'Athènes, converti au christianisme, et lui fait présenter son *Apologie* à Hadrien en 125. Dans l'*Histoire ecclésiastique* (IV, 3), il répète les mêmes assertions dans des termes analogues, et ajoute : « L'écrit d'Aristide est encore conservé chez beaucoup jusqu'à ce jour. » Comme, après avoir spécifié la même chose au sujet de celui de Quadratus, il disait, de plus, l'avoir lui-même entre les mains, et ne reproduit pas cette seconde formule pour celui d'Aristide, il y a quelque vraisemblance qu'il n'a parlé de ce dernier que par ouï-dire. On s'explique dès lors qu'il se soit trompé sur la date, comme nous l'a appris la découverte de l'*Apologie*.

En 1878, les Méchitaristes de Venise (1) avaient publié, en arménien, sous le nom d'Aristide, philosophe athénien, un fragment d'une *Apologie*, adressée à l'*empereur Hadrien*, et une homélie *sur la vocation du larron et la réponse du crucifié*. L'homélie, nous le verrons, a peu de chance d'être authentique. L'inscription du fragment paraissait confirmer l'indication d'Eusèbe. Mais, en 1889, Rendel Harris trouva dans le monastère de sainte Catherine, au mont Sinaï, où Tischendorf avait découvert déjà le *Codex Sinaïticus* du *Nouveau Testament*, une traduction syriaque de l'*Apologie*. Armitage Robinson, qu'il associa à la publication, compléta la découverte en signalant que l'on se trouvait posséder déjà, sans s'en être douté, le texte grec, légèrement retouché, dans le roman de *Barlaam et Joasaph*, composé au VIIe siècle par un moine,

sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister. On a, en slave et en grec, des *Actes* d'un martyr Quadratus (*Analecta Bollandiana*, I ; SCHMIDT, *Archiv für Slavische Philologie*, XVIII) ; il est douteux qu'on puisse faire grand fond sur eux. — Rendel Harris a essayé de retrouver du Quadratus dans les *Actes de sainte Catherine* (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, 1926, p. 183).

(1) *Sancti Aristidis Sermones duo*, Venise, 1878. — Cf. aussi P. MARTIN dans PITRA, *Analecta sacra*, IV, (1883).

Jean, du couvent de Saint-Sabas à Jérusalem, et qui est une adaptation chrétienne de la légende du Bouddha (1). Ce roman pieux eut un très grand succès et fut traduit à peu près dans toutes les langues. Joasaph, fils d'un roi indien, y est converti par le moine chrétien Barlaam. Par un tour de magie, un ascète païen, Nachor, se transforme en Barlaam et se propose, dans une conférence publique, de prononcer devant le prince un discours contre le christianisme. Le prince est averti par un songe de cet artifice satanique, et, quand le faux Barlaam commence sa harangue, Dieu opère sur lui un second miracle de Balaam. Nachor parle, malgré lui, comme aurait parlé le véritable moine, dont il a pris l'apparence, et, pour le faire parler, l'auteur du roman a emprunté simplement l'*Apologie d'Aristide*, qui, sans doute, était devenue de son temps une rareté, et qu'il a accommodée à son objet par quelques modifications de détail.

Nous possédons ainsi de nouveau l'*Apologie*. L'établissement critique du texte, au moyen du fragment arménien, de la traduction syriaque et du roman de Joasaph n'en reste pas moins une tâche très délicate ; car la traduction syriaque — comme il arrive souvent pour ses pareilles, — paraît assez libre, et le texte grec ne nous est parvenu que retouché. Deux fragments de ce texte, malheureusement assez courts, ont été retrouvés dans ces dernières années sur papyrus, et peuvent apporter, dans le conflit entre le syriaque et le grec, un élément de contrôle utile, mais trop limité (2).

(1) Cf. sur ce roman Krumbacher (*Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2, p. 886). Le texte est dans Migne, *P. G.*, t. XCVI ; il a été publié pour la première fois par Boissonade (*Anecdota Græca*, IV, Paris, 1832). — Cf. aussi : Alfaric, *La vie chrétienne du Bouddha*, *Journal asiatique*, 1917).

(2) Le premier est dans le tome xv des *Oxyrhynchus Papyri* (n° 1778) ; il correspond aux chapitres v, 3 ; vi, 1. (Cf. entre autres études, Modona dans *Bilychnis*, 1923, n° 92). Le second a été publié dans le *Journal of theological studies*, xxv ; cf. d'Alès, *Revue des questions historiques*, 1er avril 1924, qui en donne une traduction ; ce second

L'ouvrage d'Aristide est relativement court ; la composition en est simple et claire, le style sans apprêt. L'auteur n'est ni un esprit très vigoureux, ni un écrivain remarquable. Son argumentation reste assez lâche ; sa documentation ne se révèle ni très étendue ni très approfondie. Mais il a un accent de sincérité qui touche, et il a su bien mettre en lumière les vertus essentielles et la nouveauté du christianisme. Son *Apologie* contient deux éléments principaux : l'un est la polémique contre les cultes païens, l'autre, l'exposé de la doctrine et de la vie chrétiennes, sommaire pour la doctrine, plus détaillé pour la vie. La polémique est de qualité médiocre ; c'est dans l'exposé que se trouve le réel mérite d'un écrit encore élémentaire, qu'il ne faut ni prôner à l'excès ni trop dédaigner.

Aristide entre immédiatement en matière par une profession de monothéisme, inspirée manifestement de l'*Ancien Testament* (1), exprimée aussi en termes qui évoquent parfois certaines notions stoïciennes ou platoniciennes. Dieu est principe de mouvement, comme chez Platon ; mais il est, avant tout, le Dieu personnel de la *Bible*. Un terrain d'entente est ainsi cherché avec l'adversaire. Le même souci de ménager celui-ci est attesté par une certaine largeur d'esprit, avec laquelle Aristide concède que la raison, sans pouvoir atteindre la vérité tout entière, peut arriver à la connaissance d'une partie de cette vérité : existence de Dieu, obligation pour l'homme de lui rendre un culte en esprit, non un culte matériel ; toutes idées que l'on voit déjà apparaître dans les discours que Luc prête à Paul, ou dans le *Cérygme* de Pierre ; que l'apologétique juive avait développées avant l'apologétique chrétienne, et que nous retrouverons avec plus de précision et d'ampleur chez Justin.

fragment, plus long que le premier, contient beaucoup de choses qui sont dans le syriaque, et manquent dans le roman de Barlaam.

(1) Tout le début rappelle en particulier le IIe livre des *Macchabées*, VII, 8.

Aristide, par ce qu'on sent en lui de conviction profonde, de prosélytisme charitable, de bonté aussi et de modération, est un des prédécesseurs de Justin. Il est fort éloigné de l'école fanatique qui condamnera en bloc et sans appel toute la civilisation païenne et que représentera Tatien. Ce n'est pas, bien entendu, qu'il ne rejette avec énergie toutes les variétés des religions païennes ; il divise l'humanité en quatre classes, Barbares et Hellènes, Juifs et Chrétiens (1). Chacune de ces classes est considérée comme une race, ayant un ancêtre commun. Les croyances religieuses attribuées aux païens — Barbares ou Hellènes — sont présentées sous une forme très simplifiée, parfois assez singulière, et soumises à une discussion qui reste très élémentaire (2) ; là encore, l'influence de l'apologétique juive se fait probablement sentir. La critique des Juifs est relativement indulgente, et ce n'est probablement pas sans intention, ni sans une certaine habileté, qu'Aristide paraît plus préoccupé de montrer en quoi, comme les chrétiens, ils sont opposés aux païens, que comment ils sont aussi en conflit avec les chrétiens (3). Le tableau que trace ensuite notre philosophe de la vie chrétienne est assurément ce qui relève le prix d'un ouvrage qui serait, il faut l'avouer, fort médiocre, si la polémique y occupait toute la place. Aristide laisse parler les faits, sans aucune rhétorique. Il indique brièvement les principaux articles de foi : après le monothéisme, la qualité de *Fils de Dieu et de Messie* qui constitue le titre de Jésus, sa naissance miraculeuse, sa résurrection ; le caractère de *révélation divine* qui est le privilège du christianisme. Mais il insiste peu sur la doc-

(1) Selon le syriaque et l'arménien ; cette partie est celle où le texte authentique est le plus difficile à établir.

(2) Sur toute la polémique d'Aristide, voir le commentaire de Geffcken, avec les quelques remarques que j'ai faites à son sujet dans mes *Apologistes*, p. 40.

(3) La critique la plus vive qu'Aristide dirige contre les Juifs rappelle les dernières *Épîtres* de saint Paul (angélologie).

trine et fait surtout apparaître la religion nouvelle comme un mode nouveau de vie spirituelle, comme une immense espérance qui rajeunit et purifie l'humanité. J'ai dit qu'Aristide parlait parfois de l'opposition entre le polythéisme et le monothéisme comme eût pu faire un apologiste juif ; mais le ton qu'il prend, quand il présente la défense de l'Église, ou plutôt quand il fait son éloge, est tout différent de celui qu'un juif aurait pris. Rien de provocant ; rien de violent ; partout la plus douce et la plus innocente charité.

L'argumentation juridique, l'examen de la légalité des poursuites engagées contre les chrétiens ne paraissent pas entrer dans le plan d'Aristide. C'est une justification morale qu'il fournit ; peu lui importe la qualification du délit. En cela, comme en tout le reste de son écrit, se révèle une qualité qui compense et qui explique, en partie au moins, ce que la discussion ainsi conçue peut sembler avoir d'écourté et de superficiel : c'est un grand désir d'être clair, franc, et de ramener le débat à l'essentiel. Loyauté, foi limpide et solide, qu'aucune hésitation ne trouble, je ne sais quelle joie d'une âme purifiée et renouvelée qui sent le devoir de se muer en prosélytisme, ces vertus, morales plutôt qu'intellectuelles, donnent à l'*Apologie* d'Aristide son accent vraiment chrétien et son efficacité.

CHAPITRE II

SAINT JUSTIN. — SES APOLOGIES

Bibliographie. — Le manuscrit d'ARÉTHAS (Parisinus 451) ne contient sous le nom de Justin que deux écrits apocryphes (*l'Epistola ad Zenam et Serenum*, et la *Cohortatio ad Græcos*. — Le *codex Argentoratensis* (du XIIIe ou XIVe siècle) a été brûlé dans l'incendie de la Bibliothèque de Strasbourg, en 1870. Le *Parisinus* 450 (daté de 1364) contient douze écrits sous le nom de Justin, parmi lesquels les trois qui seuls peuvent être regardés comme sûrement authentiques. Tous nos autres manuscrits, pour ces trois écrits, en dérivent. — L'édition princeps de Justin a été donnée par ROBERT ESTIENNE, Paris, 1511 ; FR. SYLBURG en a donné une seconde en 1593, à Heidelberg. Pour les éditions postérieures, cf. d'abord la Bibliographie générale des Apologistes ; y ajouter, pour les deux *Apologies*, l'édition de KRÜGER, Fribourg en Brisgau, 1891 (plusieurs fois rééditée) ; celle de RAUSCHEN, Bonn, 1904 ; 2e éd., 1911 ; celle de PAUTIGNY, avec une trad. française (collection Lejay, Paris, 1904) ; pour le *Dialogue*, l'édition ARCHAMBAULT, avec trad. française (*ibid.*, Paris, 1909). — Principaux ouvrages sur Justin : SEMISCH, *Justin der Märtyrer*, Breslau, 1840-2 ; — le Père LAGRANGE, *Saint Justin* (dans la collection les *Saints*, Paris, 1914) ; — AUBÉ, *Saint Justin philosophe et martyr*, Paris, 1861 ; — Von ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Märtyrers*, Leipzig, 1878 ; — A. STÆHLIN, *Justin der Mærtyrer und seine neuesten Beurteiler*, Leipzig, 1880 ; — De FAYE, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr* (Bibl. de l'École des Hautes Études ; Sciences Religieuses, VII. Paris, 1896) ; — PFÆTTISCH, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Mærtyrers*, Paderborn, 1910 ; — J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les Apologistes du IIe siècle*, Paris, 1907.

Biographie. — Le plus original de tous les Apologistes grecs du IIe siècle est saint Justin. Son caractère franc et généreux attire immédiatement la sympathie ; si sa science est courte et souvent superficielle, si sa

dialectique n'est pas toujours très habile, si, dans son zèle exclusif pour sa foi, il est resté tout à fait indifférent à l'art d'écrire et de composer, si, dans sa tentative de concilier l'esprit de l'Évangile et celui de la philosophie, il s'expose parfois à susciter des difficultés qu'il ne discerne encore qu'imparfaitement, loin d'être capable de les résoudre, il n'en a pas moins le mérite d'avoir été le premier qui ait travaillé à réaliser ce dessein si fécond, où l'avenir de l'humanité, pour de longs siècles, était impliqué. Son martyre, simplement et courageusement subi, a couronné dignement une vie entièrement dévouée à l'étude, à la charité et à la foi.

Il était né — c'est lui-même qui nous l'apprend (*Apologie*, I, 1) — à *Flavia Neapolis*, aujourd'hui Naplouse, et primitivement *Sichem*, ville antique de la Samarie, qui, dans la grande guerre où disparut l'indépendance juive, avait été détruite, et que l'empereur Vespasien releva, en lui donnant un nouveau nom, et en la peuplant de colons grecs ou romains. Justin est donc d'origine un Gentil ; son nom, celui de son père, Priscus, celui de son grand-père, Bacchius (*ibid.*), se joignent, pour nous le confirmer, à ce que nous savons des conditions dans lesquelles Sichem est devenue Naplouse. Mais il faut tenir compte cependant du fait qu'il est né et a été élevé dans une région où l'influence du judaïsme était si ancienne qu'elle a dû subsister, quoi qu'aient fait les Flaviens pour la combattre ; il a dû connaître de bonne heure le monothéisme. Mais il n'est devenu chrétien qu'à l'âge viril, et après avoir cherché d'abord dans la philosophie la satisfaction de ses vifs instincts moraux et religieux.

Nous ne pouvons pas fixer avec précision la date de sa naissance ; on peut seulement la situer approximativement dans le premier quart du IIe siècle. Dans l'introduction de son *Dialogue avec Tryphon*, il nous a donné une histoire, un peu romancée, de sa conversion. Il se montre lui-même allant demander successivement la

sagesse à un des représentants de chacune des grandes écoles philosophiques — tel Socrate cherchant sa voie. Le stoïcien qui ne peut éclaircir ses doutes sur la nature de Dieu, le péripatéticien qui ne pense qu'à ses honoraires, le pythagoricien qui exige la connaissance préalable des sciences mathématiques, sont des figures un peu conventionnelles, et peut-être même aussi le vieillard dont il fait un jour la rencontre fortuite et qui l'amène au christianisme en lui parlant des prophètes. Mais il reste que Justin commença par être philosophe, et que, peu séduit par les autres écoles, ce fut d'abord au platonisme qu'il adhéra dans sa première jeunesse. Il se fit bientôt chrétien, et il semble, au ton dont il parle dans son *Apologie* (I, 16 *et alias*), qu'il fut attiré vers la foi nouvelle à la fois par la simplicité du monothéisme, par l'élévation de l'enseignement de Jésus, par la pureté de la vie chrétienne et par l'héroïsme des martyrs.

Il a vécu quelque temps à Éphèse, où il a placé la scène de son *Dialogue* ; mais il n'est pas aisé de dire si ce fut à Éphèse qu'il se convertit, ou en Palestine (1). La manière dont il se dépeint dans ce même ouvrage confirme ce que dit Eusèbe (*H. E.*, IV, 18, 6), quand il le montre portant *le manteau du philosophe* et prêchant la parole du Christ. Justin paraît avoir procédé, en effet, à peu près comme faisaient, de son temps, les vulgarisateurs de cette philosophie éclectique qui se répandait de plus en plus, et qui pouvait, selon les circonstances, se réclamer tour à tour du socratisme en général, du platonisme, du cynisme ou du stoïcisme. Conservant de la maïeutique socratique ce qui pouvait en être conservé dans les conditions où il vit, cherchant, au hasard des rencontres quotidiennes, à recruter des disciples, à entrer en controverse avec les représentants des autres doctrines, il prêche le Christ, mais il le prêche à la mode

(1) La description du site où il place la rencontre avec le vieillard est si vague qu'elle a pu être interprétée dans l'un et l'autre sens.

selon laquelle les Dion Chrysostome, les Musonius ou les Épictète prêchent la philosophie. La propagande chrétienne se fait donc, vers le milieu du IIe siècle, par d'autres moyens qu'au courant du Ier, comme elle vise à atteindre d'autres milieux. Par l'action de Justin, par celle de son élève Tatien, se prépare la transformation du christianisme primitif en une théologie savante, et s'annonce la possibilité, qui sera réalisée au siècle suivant, à Alexandrie, d'une sorte d'*Académie* chrétienne, de *Musée* chrétien, cette école d'Alexandrie à laquelle présideront Clément et Origène.

A Rome, en effet, où Justin se rendit après son séjour à Éphèse, comme s'y rendaient tous ceux qui ambitionnaient d'élargir le cercle de leur action et de se mettre en contact avec le mouvement général des idées, nous voyons qu'il tenait une véritable école. D'après les *Actes* (1) de son martyre, le préfet Rusticus lui demande : « Où vous réunissez-vous et en quel lieu rassembles-tu tes disciples ? » Justin lui répond : « J'habite au-dessus d'un certain Martin, (près) de l'établissement de bains de Timothée, et pendant tout ce temps (c'est le second séjour que je fais à Rome), je n'ai pas connu d'autre lieu de réunion que celui-là. Si quelqu'un voulait venir me trouver, je lui communiquais les paroles de vérité. »

Pendant l'un de ses deux séjours à Rome, Justin a composé ses deux *Apologies*, dont la seconde n'est que comme un *post-scriptum* ou un complément de la première. L'interprétation des détails de la dédicace peut donner lieu à certaines difficultés, mais il est sûr qu'elle s'adresse à Antonin le Pieux, à Marc-Aurèle, et à Lucius Verus. Antonin régnait ; Marc-Aurèle avait déjà le titre de César ; Lucius Verus était assez âgé pour que Justin pût le traiter de *philosophe* (2). D'autre part, Justin nous

(1) Cf. le chapitre sur les *Actes des Martyrs*.

(2) Mais, sur ce point, le texte n'est pas sûr ; une variante donne l'épithète au père de L. Verus.

dit, dans le chapitre xxxiv de la *Ire Apologie*, qu'il écrit 150 ans après la naissance du Christ ; ce qui nous fournit un second point de repère, approximatif seulement, puisque nous ignorons en quelle année Justin plaçait cette naissance. Enfin, au chapitre xxix, il parle d'une requête présentée récemment par un chrétien au préfet d'Égypte, Felix, et l'époque où L. Munatius Felix gouverna cette province a été fixée, par un document sur papyrus, entre les années 148-154 (1). C'est donc bien aux environs de 150 que la grande et la petite *Apologies* ont été composées, avec, entre les deux, un intervalle dont nous préciserons bientôt la durée probable.

Le troisième grand ouvrage de Justin, le *Dialogue avec Tryphon*, fait allusion à l'*Apologie présentée à l'empereur* (ch. cxx) ; on peut le considérer comme de 160 environ ; c'est un ouvrage considérable, dont la préparation a dû demander un temps assez long. Justin, accusé de professer le christianisme, a comparu, avec un certain nombre de compagnons, devant le préfet de Rome, Junius Rusticus, entre 163 et 167. C'était alors Marc-Aurèle qui gouvernait ; Rusticus, stoïcien comme lui, est l'ami à qui Marc-Aurèle dut de connaître « les livres qui nous conservent les leçons d'Épictète » et qui les lui prêta « de sa bibliothèque » (2). Justin a scellé sa foi de son sang, sous le règne de l'empereur philosophe, dont l'âme eût été si digne de comprendre l'innocence et la pureté de la vie chrétienne, mais qui, muré dans la doctrine à laquelle il avait fait une adhésion sans réserve et dans la notion traditionnelle de l'État, n'a vu dans l'héroïsme des martyrs que de « l'entêtement » (3).

Pendant son séjour à Rome, Justin, qui devait mourir victime d'un empereur et d'un préfet stoïciens, avait soutenu une violente controverse avec un philosophe cy-

(1) Cf. *Papyrus du Musée Britannique*, 358, et *papyrus* d'*Oxyrhynchus*, II, n° 237 (Kenyon, dans l'*Academy*, 1896, p. 98).

(2) *Pensées*, I, 7.

(3) *Ib.* XI, 3, 2.

nique, Crescens. Dans sa seconde *Apologie*, après avoir raconté la condamnation du chrétien Ptolémée par le préfet Urbicus, il écrivait ces lignes, où il prévoyait, si mélancoliquement et si fièrement à la fois, le sort qui l'attendait lui-même : « Moi aussi, je m'attends à me voir poursuivi et attaché au bois du supplice par quelqu'un de ceux que j'ai nommés (1), ou par Crescens, cet ami du bruit (2) et de la parade. » Crescens, ajoute-t-il, accusait publiquement les chrétiens d'athéisme et d'impiété. Justin lui a proposé une série de questions, auxquelles il n'a pu répondre, et demande assez naïvement à Antonin et à Marc-Aurèle « s'ils n'ont pas eu connaissance de ces discussions, de l'interroger de nouveau devant eux » (3). D'autre part, Tatien, qui fut à Rome l'élève de Justin, a parlé du même cynique en ces termes : « Crescens, qui est venu faire son nid dans la grande ville, surpassa n'importe qui par sa pédérastie, et était fort enclin à l'avarice. Lui qui conseillait de mépriser la mort, il la craignait tellement qu'il travaillait à nous exposer à la mort, comme si elle était un mal, Justin et moi, parce que Justin, en prêchant la vérité, découvrait la gourmandise et le mensonge des philosophes (3). » Le texte de la phrase de Tatien n'est pas sûrement établi. Eusèbe (4) le lisait sans les mots qui concernent Tatien lui-même, et il en a conclu que Justin, « comme il l'avait prédit, fut victime des manœuvres de Crescens » (5). Quelles que soient les discussions auxquelles ces trois textes ont donné lieu, quoiqu'il reste un doute sur la forme authentique de celui de Tatien, quoique Tatien parle seulement de manœuvres de Crescens, sans leur

(1) Les dieux ennemis des chrétiens désignés au ch. I.

(1) Justin joue sur le mot *philosophe* et le mot *philopsophe* (ami du bruit).

(3) *Apologie*, II, 3.

(4) Ch. XIX, éd. Schwartz.

(5) Voyez l'édition de Schwartz, qui donne le texte grec et la traduction de Rufin.

attribuer formellement un résultat, quoique les *Actes* du martyre de Justin ne disent mot de Crescens, il reste vraisemblable que, si Crescens ne fut pas l'accusateur de Justin dans son procès, ses attaques contribuèrent au moins à attirer l'attention du pouvoir sur l'Apologiste et furent, en quelque mesure, une cause indirecte de sa condamnation.

* * *

Les œuvres de Justin. — Eusèbe a donné au chapitre XVIII du livre IV de son *Histoire*, un catalogue des œuvres de Justin « qui sont venues à sa connaissance ». Ce catalogue comprend : 1° et 2° deux *Apologies*, adressées, l'une « à Antonin le Pieux et à ses enfants, ainsi qu'au Sénat romain » ; l'autre, au successeur de l'empereur susnommé et à son successeur et homonyme, Antoninus Verus, c'est-à-dire à Marc-Aurèle ; 3° un *discours aux Grecs*, traitant longuement des questions discutées entre les chrétiens et les philosophes grecs, et de la nature des démons ; 4° un autre écrit adressé aux Grecs, intitulé *Réfutation* (ἔλεγχος) ; 5° un écrit sur *la monarchie divine*, avec preuves à l'appui, tirées non seulement des *Écritures*, mais des livres grecs ; 6° un écrit intitulé le *Psalmiste* ; 7° un écrit sur *l'âme*, qui expose les opinions des philosophes grecs, avec promesse d'y répondre ultérieurement (1) ; 8° le *dialogue avec Tryphon*, composé à Éphèse. Après avoir fait quelques citations du *Dialogue*, il conclut : « Beaucoup de mes frères possèdent encore un grand nombre d'autres fruits de ses travaux. » Ce catalogue, comparé au contenu de nos manuscrits, pose de nombreux problèmes, assez délicats.

Le manuscrit d'Aréthas ne contient, nous l'avons dit, que deux écrits, que l'examen de leur contenu révèle apocryphes : la *Lettre à Zénas* et *Serenus*, et l'*Exhorta-*

(1) Eusèbe le qualifie de σχολικόν, ce qui semble indiquer que c'était moins un écrit rédigé pour le public qu'une sorte de *cahier de cours*.

tion aux Grecs (*Cohortatio*). Le manuscrit perdu de Strasbourg contenait : le *Traité sur la monarchie*, la *Cohortatio*, l'*Expositio rectæ fidei*, l'*Oratio ad Græcos*, l'*Épître à Diognète*, les *Oracles sibyllins*, et les deux ouvrages d'Athénagore ; le *Parisinus* 450 contient, avec, en plus, à la fin, le *De resurrectione* d'Athénagore, la *Lettre à Zénas*, le *Cohortatio*, le *Dialogue*, les *Apologies I et II*, le *Traité de la monarchie*, l'*Expositio rectæ fidei*, la *Confutatio dogmatum quorumdam Aristotelis*, les *Quæstiones Christianorum ad Græcos*, les *Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quæstionibus*, les *Quæstiones Græcorum ad Christianos*. Si l'on compare ces listes à celles d'Eusèbe, on a parfois de la difficulté à identifier certains ouvrages, contenus dans nos manuscrits, à l'un de ceux qu'Eusèbe avait en mains. Nous n'insisterons pas sur cette confrontation, bien qu'elle ait son intérêt. Nous nous demanderons seulement quels sont ceux, parmi les écrits conservés, qui ont des titres d'authenticité, et nous rechercherons ensuite s'il s'est conservé le souvenir d'écrits authentiques de Justin autres que certains de ceux-là.

Tout le monde est d'accord pour rejeter l'*Expositio*, les deux séries de *Quæstiones*, les *Responsiones*, la *Confutatio*, la *Lettre à Zénas*. Non seulement ces ouvrages ne sont pas de Justin, mais ils lui sont très postérieurs ; nous n'avons pas, pour le moment, à les étudier. L'*Oratio ad Græcos*, la *Cohortatio*, le fragment du *Traité sur la Monarchie* sont au moins plus rapprochés par leur date probable de l'époque de Justin, mais nous montrerons que les deux premiers ne sont certainement pas de lui ; que le second n'est probablement pas plus authentique. Restent donc les *deux Apologies* et le *Dialogue*, avec quelques fragments, dus à des citations ou aux *Sacra Parallela*, fragments dont les titres sont à examiner un à un (1).

(1) Cf. l'édition des *Sacra Parallela* de Holl, dans les *Texte und Untersuchungen*, xx, 2.

Les deux Apologies (1) — Le *Parisinus* 450 donne deux *Apologies* de Justin, toutes deux adressées à Antonin, à Marc-Aurèle et à L. Verus; l'une plus courte et l'autre beaucoup plus longue ; il place la courte d'abord, et la longue en second lieu. En réalité, on s'aperçoit sans difficulté que la courte a été composée après la longue (2) ; car en trois passages (ch. IV, VI et VIII), elle y renvoie expressément. On constate ensuite que la formule dont Justin se sert pour y renvoyer est exactement celle qu'il emploie dans la longue *Apologie* pour renvoyer d'un chapitre à l'autre. Il apparaît donc, qu'en fait, les deux *Apologies* n'en font qu'une ; et le début *ex abrupto* de la seconde suffirait à lui seul pour révéler qu'elle a dû son origine à un incident particulier, l'affaire du chrétien Ptolémée et des chrétiens condamnés avec lui. Justin a été profondément ému de leur supplice, d'autant plus que l'inutilité de sa première supplique lui apparaissait ainsi sans conteste. Il a repris la plume pour exprimer son indignation, renouveler sa protestation en faveur de ses coreligionnaires, et, puisque l'occasion lui en était offerte, compléter et préciser sur quelques points les idées qu'il avait déjà soumises à l'examen des empereurs.

Cela ne veut pas dire qu'il ne se soit pas écoulé un certain intervalle entre la composition des deux écrits. Ce qui prouve que cet intervalle ne saurait être insignifiant, c'est que ces précisions que Justin apporte à sa pensée sont parfois assez significatives pour impliquer qu'il a tenu compte d'objections qu'on lui avait faites ou qu'en

(1) Outre les ouvrages indiqués dans la bibliographie générale, consulter : F. EMMERICH, *De Justini philosophi et martyris Apologia altera*, Münster, 1896. — WEHOFER, *Die Apologie Justins*, etc., Rome, 1897. — WILM, *Justin Martyr et son apologétique*, Montauban, 1897. — BLUNT, *The apologies of Justin Martyr*, Cambridge, 1911. — HUBIK, *Die Apologien des heiligen Justinus*, Vienne, 1912. — JEHNE, *Die Apologie J. des ph. und ap.* Leipzig, 1914.

(2) Cet ordre a été rétabli par tous les éditeurs, depuis Prudence Maran.

méditant davantage il avait entrevues lui-même. Tout cela est clair et se tire sans peine de la lecture attentive des textes. Le témoignage d'Eusèbe est, au contraire, tout ce qu'il y a de plus embrouillé et de plus obscur. Eusèbe parle de deux *Apologies* de Justin, l'une adressée à Antonin, l'autre adressée à son successeur, Marc-Aurèle ; et souvent — peut-être pas toujours cependant — il cite indifféremment des morceaux de l'*Apologie* longue ou de l'*Apologie* courte, comme s'ils faisaient partie du même ouvrage. De quelque manière qu'il faille expliquer ces singularités, il n'est pas possible de croire qu'il ait existé, jusqu'au temps d'Eusèbe, une *Apologie* authentique de Justin adressée à Marc-Aurèle, qui aurait disparu depuis (1).

* * *

Caractères généraux. — Bien plus complète et bien plus substantielle que l'*Apologie* d'Aristide, celle de Justin est à la fois une défense juridique des chrétiens ; une réfutation des erreurs du paganisme ; une démonstration de la vérité chrétienne. Elle a donc une valeur historique beaucoup plus considérable ; mais ce qui en fait surtout le prix, c'est l'entière sincérité, le zèle profond pour la foi, unis à une largeur d'esprit, qui a eu pour les destinées ultérieures du christianisme les conséquences les plus heureuses.

Justin avait été philosophe avant de se faire chrétien, et il a prétendu demeurer, en un certain sens, philosophe, après l'être devenu. Il avait donc quelque culture. Il connaissait passablement le platonisme, tel qu'on l'enseignait en son temps, et c'est à tort qu'on a parfois prétendu qu'il ne connaissait les œuvres mêmes de Platon

(1) Voir, contre les conclusions que Harnack a tirées du témoignage d'Eusèbe, les sages observations de Bardenhewer (*Geschichte*, I, p. 215 et suiv.).

qu'indirectement ; il est peu vraisemblable qu'il les ait toutes lues, encore moins étudiées comme elles méritent de l'être ; mais il n'y a aucune raison sérieuse de contester qu'il ait lu l'*Apologie* — qu'il prend souvent pour modèle — ou le *Timée* qui l'intéressait au premier chef par une cosmogonie où il retrouvait l'influence mosaïque. Il savait en gros ce que c'étaient que la plupart des autres écoles philosophiques, et avait des vues un peu plus précises, quand il s'agissait du stoïcisme, si en vogue à l'époque antonine. Il était capable, au besoin, de citer quelques vers célèbres d'un poète, ou de se remémorer telle formule devenue classique d'un orateur. Mais sa formation philosophique restait assez superficielle. Sa science historique surtout était extrêmement courte, et, faute de notions plus exactes, il a commis des erreurs très graves. Racontant l'histoire de la traduction des *Septante*, il s'est imaginé que Ptolémée avait été contemporain d'Hérode (*Apologie I*, XXXI, 3) ; quand il a rencontré dans l'île du Tibre une inscription en l'honneur de l'antique divinité sabine, *Semo Samus*, il n'a pas hésité une minute à croire qu'il y était question de Simon le Magicien, à qui les Romains auraient rendu un culte (*ib.*, XXVI, 2).

L'esprit de Justin n'a ni une très grande vigueur ni beaucoup de finesse. Sa dialectique est lâche, et son argumentation a des procédés, surprenants pour les modernes, qui s'expliquent mieux quand on les considère à la lumière des opinions qui avaient cours en son temps. Il n'a aucune prétention à être un écrivain. C'est bien inutilement qu'on s'est évertué à rechercher dans sa grande *Apologie* l'influence de la rhétorique classique et une conformité générale du plan avec les préceptes qui s'enseignaient dans les écoles. Elle a un exorde et une conclusion assez faciles à délimiter. Entre les deux, Justin s'est proposé d'expliquer aux trois empereurs, aussi complètement que possible, ce qu'était le christianisme en tant que discipline et en tant que doctrine, et de le jus-

tifier ainsi. Trois points peuvent se discerner,, dans les soixante-huit chapitres qui forment l'ensemble. On peut dire, en gros, que Justin présente d'abord une défense juridique des chrétiens ; qu'il expose ensuite en quoi consiste leur doctrine et sur quels arguments se fonde sa vérité ; et, qu'en dernier lieu, il trace le tableau de la vie chrétienne. Mais cette division n'est observée qu'avec une grande liberté. Justin se laisse souvent guider, au lieu de suivre une voie rectiligne, par des associations d'idées, et se refuse rarement à une digression qui s'offre à lui. Si on lit l'*Apologie* avec l'intention d'y chercher un plan régulier, on ne peut qu'être très sévère pour l'impuissance de l'auteur à bien composer. Si, bientôt familiarisé avec la manière de Justin, qu'il nous a livrée tout entière au bout de quelques pages, avec une parfaite candeur, on prend le sage parti de s'en accommoder, on doit reconnaître que, dans un désordre apparent, Justin reste maître de sa pensée directrice, et qu'après avoir achevé la lecture de son œuvre, on garde une idée assez claire de ce qu'il a voulu faire.

Le style de Justin a les mêmes défauts que sa manière de composer. L'expression est quelconque ; la phrase est embarrassée, traînante. Cependant le style est clair en général, et, comme l'éloquence vient du cœur autant que de l'esprit, cet homme d'une conviction si profonde atteint, sans les chercher, quelques effets puissants. Je connais peu de mots plus émouvants que ce « moi, l'un d'entre eux », qu'il a si bien placé à la fin de sa dédicace (1) : « Pour l'empereur, Titus Ælius Hadrianus Antoninus Pius, Auguste, César, et pour Verissimus, son fils, philosophe, et pour Lucius, philosophe, fils de César par la nature et de Pius par adoption, ami de la science ; et pour le Sénat sacré et tout le peuple romain ; en faveur

(1) Je n'examine pas les difficultés nombreuses que présente cette dédicace, dans la titulature des trois empereurs ; on les trouvera discutées dans les éditions sus-indiquées.

des hommes de toute race qui sont haïs et persécutés injustement, moi, l'un d'eux, Justin, fils de Priscos, fils de Bacchios, de Flavia Neapolis, en Syrie Palestine, j'ai composé cette adresse et cette requête. »

*
* *

La polémique. — Voyons d'un peu plus près les idées essentielles que Justin leur a présentées. Si elles sont médiocrement exprimées et mal développées, elles sont souvent nouvelles, originales, et d'un vif intérêt. Il faut distinguer, à ce point de vue, entre celles qui constituent le fond de sa polémique ; celles qui viennent à l'appui de sa démonstration de la vérité chrétienne ; celles qui ont trait aux relations entre le christianisme et la philosophie. Les unes et les autres sont, comparativement, de valeur très inégale.

La polémique de Justin contre le polythéisme est forte en ses principes, c'est-à-dire en tant qu'elle oppose la clarté simple et puissante du monothéisme et la morale sévère du Décalogue à la confusion des légendes mythologiques et au scandale des aventures que ces légendes prêtent aux Dieux. Elle a deux défauts manifestes. D'abord, elle ramasse de toutes mains les matériaux, puisant sans contrôle dans les écrits où les philosophes païens eux-mêmes avaient fait la critique des Dieux homériques et de la religion populaire, comme aussi dans ceux où les Juifs, s'appropriant du reste très souvent les arguments des philosophes, avaient repris la même campagne, au nom de la révélation mosaïque. Justin ne songe pas toujours à distinguer les époques, à vérifier les faits, leur zone d'extension, leur durée. Il ne se préoccupe pas beaucoup plus d'examiner si les païens éclairés ne donnaient pas de la croyance populaire ou des rites nationaux des interprétations moins grossières que celles qu'il réfute. Si Antonin ou Marc-Aurèle avaient pris la peine de lire son *Apologie*, ils auraient trouvé parfois qu'il pas-

sait à côté de la question, et parfois qu'il enfonçait des portes ouvertes. Mais, en reconnaissant ces faiblesses, il faut dire aussi que le temps n'était pas encore venu pour le christianisme des discussions savantes et subtiles dont les docteurs de l'École d'Alexandrie seront capables. Sorti de milieux surtout populaires, c'était aux croyances répandues dans ces milieux qu'il devait d'abord livrer bataille. Il devait d'abord opposer quelques vérités très simples aux erreurs grossières, qui, quoique depuis longtemps aperçues et réfutées par la philosophie, n'en restaient pas moins vivantes. Sur l'unité et la simplicité de la nature divine, sur le culte en esprit et en vérité, sur la liaison de la religion et de la morale, Justin, au cours de sa polémique même, est amené souvent à prononcer des paroles efficaces.

Quand Justin entreprend de démontrer la vérité de la religion chrétienne, sa méthode ne donne pas non plus pleine satisfaction aux esprits modernes. Toute son argumentation s'appuie sur l'*Écriture* et, pour imposer l'autorité de l'*Écriture* aux païens, elle se fonde sur la réalisation des prophéties. Avec une précision où la sincérité de sa foi se révèle, il a consacré à peu près une moitié de sa grande *Apologie* au commentaire des textes prophétiques et autres où il trouve prédites toutes les particularités de la vie et de la mort de Jésus, ainsi que tous les caractères de sa mission. Pour le démontrer, il fait appel à la méthode allégorique, et nous sommes souvent irrités par ce que cette méthode a d'arbitraire. Nous constatons aussi que Justin s'appuie généralement sur les *Septante*, et n'a pas grand souci de contrôler dans l'original l'exactitude des textes qu'il cite. Si nous supposons encore qu'Antonin ou Marc-Aurèle eussent pris connaissance de ces chapitres, il est douteux qu'ils eussent pu les juger autrement que comme les fantaisies d'un visionnaire. Il faut, d'autre part, reconnaître, en se plaçant, au contraire, au point de vue des chrétiens contemporains, que Justin a fait un usage assez

méthodique d'un procédé d'argumentation qui était alors accepté à peu près par tous ses coreligionnaires et qui, dans ses plus lointaines origines, provenait pour une bonne part de l'hellénisme autant que du judaïsme. Il en a poursuivi avec ténacité l'application, et son exemple n'a pas été sans exercer sur la théologie des âges postérieurs une influence parfois fâcheuse, mais très réelle.

* * *

La philosophie et la religion. — Justin devient intéressant et original quand il examine les rapports entre la philosophie et la religion ; il devient touchant, quand il se borne à exprimer avec simplicité sa foi, et persuasif quand il peint l'innocence et la charité des églises chrétiennes.

Justin est devenu chrétien après avoir été philosophe, et il a entendu demeurer philosophe après être devenu chrétien. Bien comprendre à quelle sorte d'équilibre intellectuel et moral l'union de ces deux éléments l'a conduit, selon quelles proportions et quelle loi s'est accompli ce dosage, est la condition essentielle pour prononcer sur son rôle un jugement équitable. Il faut, pour y réussir, se garder de toute opinion préconçue. Si on lit les deux *Apologies* de près, si l'on s'attache à l'esprit général qui les a inspirées, plutôt qu'aux détails, qui sont parfois légèrement en désaccord, on n'a pas de peine à conclure que rien n'est plus faux que de voir en Justin un philosophe, qui s'est presque fait illusion en se croyant chrétien, et qui n'a réussi qu'à dénaturer le christianisme en l'interprétant en platonicien. Justin a accepté la foi chrétienne avec toute sa simplicité rigoureuse ; il a vu dans le christianisme une doctrine révélée. La révélation commencée dans l'*Ancien Testament* a été couronnée par l'incarnation du Verbe. Le Verbe s'est fait chair, en la personne de Jésus ; Jésus est mort pour nous sur la

croix, nous a rachetés par son sang, et sa résurrection est le gage de la nôtre. Cette croyance, qui est celle que le symbole romain a formulée, est celle dont Justin a vécu, après sa conversion, et pour laquelle il est mort.

Mais il avait aimé la philosophie. Il avait trouvé quelque temps dans le platonisme — le platonisme éclectique du temps, mêlé de certains éléments étrangers, et surtout d'éléments stoïciens — une satisfaction plus complète qu'on ne le croirait en lisant le récit, fortement romancé, ainsi que je l'ai dit déjà, qu'il a donné, au début du *Dialogue*, de sa conversion et des années de recherche qui l'avaient précédée. La lecture des deux *Apologies* ne laisse aucun doute sur ce point. Son âme généreuse et pure que les mœurs honnêtes et graves des chrétiens ont séduite, et que le courage des martyrs a émue, avait aimé la beauté des idées platoniciennes et admiré la mort de Socrate. En passant au christianisme, il n'a pas voulu renier ce qui, dans son passé, lui apparaissait comme une préparation à sa conversion. Comment Justin, chrétien, a continué à croire que la philosophie avait atteint des vérités partielles, et comment il a subordonné désormais dans sa foi ces vérités fragmentaires à la révélation totale de la vérité que le Verbe est venu apporter aux hommes, deux phrases de la grande *Apologie* suffisent à le montrer : « Si donc, *sur certains points, nous sommes d'accord avec les plus estimés de vos philosophes et de vos poètes, si sur d'autres nous parlons mieux qu'eux* et d'une façon plus digne de Dieu, si seuls, enfin, nous *prouvons* ce que nous affirmons, pourquoi cette haine injuste et exceptionnelle contre nous ? » dit-il au chapitre xx. Au chapitre xxiii, en termes encore plus formels, après avoir, dans ce qui précède, essayé de montrer assez témérairement que la notion de *Fils de Dieu* était connue des païens, il déclare ceci : « Voici ce que nous voulons vous prouver : tous les enseignements que nous avons reçus du Christ et des prophètes sont seuls vrais ; ils sont plus anciens que ceux de vos écrivains, et si nous

vous demandons de les admettre, ce n'est pas en raison de ces ressemblances, mais parce qu'ils sont vrais. »

Dans cette dernière phrase, Justin indique déjà l'une des raisons qui lui permettent de ne point s'effrayer des concordances entre les opinions des philosophes ou des poètes et l'enseignement des chrétiens : c'est que la vérité chrétienne, qui a ses origines dans l'*Ancien Testament*, est ainsi plus ancienne que tous les livres des païens, et que, par conséquent, ce qu'on trouve dans ceux-ci de vérités partielles peut avoir été emprunté à Moïse ou aux prophètes. « Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu le principe des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu le concevoir et l'énoncer » (XLIV, 9).

Cette théorie n'a rien d'original ; elle est prise directement de l'apologétique juive : il y avait longtemps, quand Justin écrivait ces lignes, que les Juifs alexandrins de l'époque ptolémaïque avaient soutenu que tout ce qu'il y avait de bien dans la civilisation hellénique — non seulement la vérité religieuse, mais même la science et les inventions techniques — était dérivé du judaïsme. Pénétré de l'importance de la révélation, Justin accepte bien volontiers ces idées ; mais il y ajoute une autre conception toute différente, dont le germe se retrouve dans l'*Épître aux Romains* de saint Paul et dans le prologue de l'*Évangile de saint Jean*, et qu'il est le premier à présenter systématiquement. Cette conception, qui reste son apport le plus personnel et le plus fécond, c'est que ce même Verbe, qui, incarné en Jésus, nous a fait don de la vérité totale, a été de tout temps la *lumière qui éclaire ce monde*, la raison naturelle, capable d'entrevoir certaines vérités. « Le Christ est le premier né de Dieu, son Verbe auquel tous les hommes participent : voilà ce que nous avons appris et déjà déclaré. Ceux donc qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, tels, chez

les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et, parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres dont il paraît trop long de citer les actes et les noms. Ceux qui, inversement, ont vécu sans écouter le Verbe, ont été bons à rien (1), ennemis du Christ, meurtriers des disciples du Verbe, tandis que ceux qui vivent selon le Verbe, sont chrétiens, intrépides, imperturbables » (XLVI, 2-51).

Il y a sans doute quelque gaucherie dans les développements que Justin donne de sa thèse, et il n'est pas parvenu à rendre parfaitement claires les voies par lesquelles s'est exercée l'action du Verbe illuminateur, soit au sein du peuple juif antérieurement à la mission partielle de Jésus, soit et surtout parmi les païens, pendant la même période. S'il n'y a pas de contradiction foncière entre cette théorie et celle des emprunts faits à Moïse par les philosophes ou par les poètes grecs, les deux conceptions se gênent cependant un peu l'une l'autre. Mais ce qui est important dans l'initiative de Justin, c'est moins l'effort, encore imparfait, pour donner une vue systématique de l'histoire religieuse de l'humanité, que le sentiment qui l'inspire. Le christianisme de Justin est un christianisme à l'esprit large ; il se garde d'avoir toujours l'anathème à la bouche ; il se plaît à poursuivre partout l'action providentielle ; partout il cherche Dieu et partout il en retrouve la trace.

La théologie de Justin, si on la compare à la théologie orthodoxe du IVe siècle, présente plus d'une imperfection choquante. C'est moins parce qu'elle est trop imprégnée de philosophie hellénique que parce que Justin est le premier ou un des premiers à dogmatiser, et qu'il n'arrive pas encore à bien dégager toutes les données des problèmes complexes qui se posaient à son esprit. Les points où il paraît le plus exposé à la critique sont relatifs à la

(1) Justin se sert du mot ἄχρηστοι, par lequel il joue, — comme il le fait, plus clairement alors, avec le mot χριστιανοί ou χρηστιανοί.

création et à la Trinité. Lorsque Justin a parlé de la création, c'est seulement pour comparer la *Genèse* et le *Timée*, par exemple au chapitre LIX ; mais, au chapitre x déjà, où il se borne à exprimer le monothéisme chrétien, il dit, comme au chapitre LIX, que « Dieu étant un, fit sortir l'univers de la matière informe à cause des hommes », sans parler expressément d'une création *ex nihilo*. Il est difficile de dire s'il n'expose qu'incomplètement sa pensée, ou s'il n'avait pas très bien vu l'importance du problème. En ce qui concerne la Trinité, on ne peut nier que Justin ne subordonne la deuxième personne à la première (1), et la distingue mal de la troisième (2).

Comment Justin, qui reconnaît une révélation partielle du Verbe, antérieurement à la mission de Jésus-Christ, non seulement chez les Juifs, par le moyen des prophètes inspirés, mais même chez les païens, par la voie de la rai-

(1) La formule la plus claire est LX, 7, où il est dit que le *Fils* est adoré par les chrétiens qui lui donnent la *seconde place*, ἐν δευτέρᾳ τάξει. La phrase du chapitre XXXII, 10, sur la génération du Verbe, est au contraire obscure et fort discutée. Dans la profession de foi du chapitre VI, l'armée des anges est très singulièrement intercalée entre la seconde et la troisième personne. Il ne faut pas en conclure du reste que Justin mette le Christ simplement au premier rang des anges ; ce serait lui prêter une opinion contraire à toutes ses autres déclarations. Ce n'est pas qu'il soit probable que Justin ait employé dans cette phrase le mot ἄλλοι en lui donnant le sens très classique non pas de : les autres anges, mais : les *autres* que nous honorons, je veux dire les anges. Cela serait assurément très grec ; mais il est très douteux qu'un écrivain aussi peu raffiné que Justin ait eu connaissance de cet idiotisme. Ce qu'il faut se rappeler plutôt, c'est que nous-mêmes nous parlons *d'anges* en oubliant que ce mot signifie proprement : *messager*, *envoyé*. Un écrivain grec, même inexpérimenté comme Justin, voit toujours dans le mot ce sens, et se trouve ainsi conduit naturellement à rapprocher cet *envoyé* exceptionnel de Dieu qu'est Jésus, de ses envoyés habituels, les *anges* ; cela ne veut pas dire qu'il le mette sur le même rang.

(2) Il prête à peu près indifféremment au Verbe et au Saint-Esprit le même rôle, soit dans la création, soit dans l'inspiration des prophètes, soit même (cf. XXXIII, 6) dans l'incarnation. Mais il les distingue cependant, en plaçant le Saint-Esprit au *troisième rang*, ἐν τρίτῃ τάξει (XXIII).

son naturelle, explique-t-il l'horrible état d'ignorance et d'immoralité où le monde — il le croit avec l'ensemble des chrétiens — avait fini par être plongé, et qui a nécessité l'incarnation du Verbe ? D'abord, il place au premier rang de ses croyances la croyance au libre arbitre. La faute du premier homme, la faiblesse de l'humanité pervertie depuis cette faute, sont, avant tout, responsables du mal qui règne dans le monde. Mais une autre cause y concourt pour une grande part : c'est la malice des démons, qui, d'ailleurs, provient elle-même de leur chute, c'est-à-dire du mauvais usage qu'ils ont fait de leur libre arbitre. La mythologie, la magie, l'idolâtrie, sont les moyens que les démons ont employés pour s'asservir l'humanité. Ils ont pressenti la venue du Christ, essayé de discréditer par avance le christianisme en propageant les fables païennes relatives aux *fils de Dieu*, tels que Dionysos, Persée ou Héraclès, et continueront à le combattre en suscitant les hérétiques ou en inspirant aux cultes rivaux des contrefaçons étranges des mystères chrétiens, par exemple une contrefaçon de l'eucharistie dans certains rites du culte de Mithra. Toute cette démonologie s'accordait assez facilement avec certaines théories du platonisme ou du stoïcisme contemporains ; elle trouvait aussi ses titres dans le texte de la *Genèse* relatif à la chute des anges, dans certains livres apocryphes, comme le *livre d'Hénoch*, dans les vues des docteurs juifs alexandrins, par exemple Philon.

*
* *

Tableau des mœurs des chrétiens. — Dans la troisième partie de son *Apologie*, Justin a tracé un tableau aussi complet que possible de la vie intérieure des communautés chrétiennes. Aristide lui avait donné l'exemple, mais en se bornant aux traits les plus généraux. L'exposé de Justin est fait avec la même minutie consciencieuse qu'il a cru nécessaire d'apporter à sa démonstra-

tion doctrinale. Sans aucun souci de ce que l'on appellera plus tard la discipline du secret, il ouvre toute grande la porte des églises, et invite les profanes à venir y constater, non seulement qu'il ne s'y commet aucune des horreurs attribuées aux chrétiens par l'aveuglement populaire, mais qu'on y trouve l'exemple de toutes les vertus. Son témoignage est ainsi d'un intérêt capital pour l'historien des origines du christianisme, et ces chapitres de la grande *Apologie* sont ceux qui se font lire aujourd'hui avec le plus d'intérêt et d'agrément. Préparation au baptême, baptême, eucharistie, à tout cela Justin nous fait assister, sans nous rien dissimuler. Lisons au moins, — dans l'excellente traduction de Renan (1) — la page qu'il a écrite sur le service divin du dimanche : « Le jour qu'on appelle du Soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les campagnes se réunissent en un même lieu, et on lit les *Mémoires des Apôtres* (2) ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, le président adresse aux assistants des paroles d'admonition et d'exhortation, pour les engager à se conformer à ces beaux enseignements. Puis nous nous levons tous ensemble, et nous envoyons au ciel nos prières, et, comme

(1) Je ne reviens pas sur la question des Évangiles de Justin, qu'il appelle habituellement : *Mémoires des Apôtres*, en se servant du mot ἀπομνημονεύματα, et sans doute avec l'intention d'évoquer le souvenir des *Mémorables* de Xénophon. La partie la plus efficace, dans son exposé doctrinal, est celle où il a accumulé les citations, pour prouver l'excellence de la morale chrétienne. Les citations proviennent le plus souvent de Mathieu (surtout du *Sermon sur la Montagne*), et de Luc. Il est fort difficile de dire dans quelle mesure il cite librement ou contamine lui-même les textes empruntés aux divers évangiles, dans quelle mesure ces textes différaient des nôtres. Il n'est guère douteux qu'il ne connaisse aussi Marc ; la théorie du Verbe prouve qu'il connaissait le 4e Évangile. Il avait lu au moins *l'Épître aux Romains* de saint Paul ; il avait lu aussi les *Actes*. Il est possible qu'il eût en mains l'*Évangile de Pierre* ; il connaissait l'existence d'*Actes* de Pilate. Je crois peu à l'emploi par lui d'une *Harmonie évangélique*, antérieure à celle de Tatien. Justin cite aussi comme inspirés les *Oracles Sibyllins* et le livre d'*Hystaspe*.

(2) *L'Église chrétienne*, p. 374.

nous l'avons déjà dit, la prière étant terminée, on fait circuler le pain, le vin et l'eau ; de son côté, celui qui préside émet de toute sa force des prières et des actions de grâces, auxquelles le peuple donne son assentiment en disant : *Amen.* Alors a lieu la distribution des offrandes sur lesquelles l'action de grâces a été prononcée ; chacun en reçoit sa part, et l'envoi s'en fait aux absents par les diacres. Ceux qui sont dans l'aisance et qui veulent donner donnent ce qu'ils veulent, chacun dans la mesure qu'il a fixée. Le produit de la collecte est déposé entre les mains de celui qui préside ; celui-ci vient au secours des orphelins et des veuves, de ceux qui sont dans la détresse par la maladie ou pour toute autre cause, de ceux qui sont dans les chaînes, des étrangers qui surviennent ; bref, il a soin de tous ceux qui sont dans le besoin. Nous faisons cette réunion en commun le Jour du Soleil, d'abord parce que c'est le premier jour, le jour où Dieu, ayant métamorphosé les ténèbres et la matière, fit le monde ; en second lieu, parce que Jésus-Christ, notre Sauveur, ressuscita ce jour-là d'entre les morts. Ils le crucifièrent, en effet, le jour qui précède celui de Saturne, et le jour qui suit celui de Saturne, c'est-à-dire le jour du Soleil, étant apparu à ses apôtres et à ses disciples, il enseigna les choses que nous venons de soumettre à votre examen (1). »

Justin a terminé sa grande *Apologie* par des paroles où la menace finale est peut-être maladroite, mais fait honneur, comme tout ce qu'il a signé de son nom, à sa probité loyale : « S'il vous semble que notre doctrine soit conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération. Si elle vous fait l'effet d'une niaiserie, méprisez-la comme une chose niaise, mais ne prononcez pas la peine de mort contre des hommes qui ne font aucun mal, comme s'ils étaient des ennemis. Car nous vous prédisons que vous n'échapperez pas au jugement de Dieu qui doit avoir

(1) *Apologie*, I, LXVII.

lieu, si vous persévérez dans l'iniquité. Nous, nous nous écrierons : Que ce qui plaît à Dieu arrive ! » Il joint à cette suprême déclaration un rescrit du prédécesseur d'Antonin, Hadrien, à Minucius Fundanus, rescrit où Hadrien trace aux magistrats, à l'égard des chrétiens, une ligne de conduite analogue à celle que Trajan avait indiquée à Pline. Justin a peut-être interprété dans un sens trop favorable au christianisme ce rescrit qui paraît surtout avoir pour objet de réprimer les manœuvres des délateurs, mais il ne semble pas qu'il y ait de raison sérieuse d'en contester l'authenticité (1).

Quelque temps après avoir terminé sa grande *Apologie*, — peut-être seulement quelques mois après, peut-être après un délai un peu plus long — un procès où quelques chrétiens furent impliqués devant le préfet de la ville, Urbicus, fournit à Justin, comme nous l'avons dit, l'occasion d'ajouter quelques pages à son œuvre. Il raconta avec une émotion pathétique ce triste procès ; renouvela sa protestation contre la procédure suivie à l'encontre des chrétiens, et, avec son prosélytisme infatigable, ne put pas se décider à poser la plume sans exposer de nouveau quelques considérations doctrinales. Ces considérations sont, pour le fond, en accord avec celles qu'il avait présentées dans la grande *Apologie* ; mais une comparaison minutieuse entre les unes et les autres prouve, je crois, que dans l'ensemble il n'avait pas été sans apercevoir quelques difficultés, quelques objections possibles, ni sans réfléchir soit aux réponses qu'il était possible d'y adresser, soit aux modifications de détail qu'il eût convenu d'apporter à ses premières théories.

(1) Justin citait le texte latin, qu'Eusèbe a traduit en grec, et c'est cette traduction qui a remplacé l'original dans nos manuscrits (cf. EUSÈBE, *Hist. ecc.*, IV, ch. VIII).

CHAPITRE III

LA CONTROVERSE CONTRE LES JUIFS. — UN PRÉDÉCESSEUR DE JUSTIN ; ARISTON DE PELLA. — LE DIALOGUE AVEC TRYPHON. — LA CONTROVERSE CONTRE LES HÉRÉSIES ; ÉCRITS PERDUS DE JUSTIN.

La controverse contre les Juifs. — Les *Apologistes* ont dirigé principalement leur polémique contre les Gentils, d'abord parce que, leur première intention étant de protester contre la législation hostile au christianisme, c'était aux Empereurs ou au Sénat qu'ils devaient adresser leur requête ; ensuite parce qu'eux-mêmes étaient, pour la plupart, originaires des régions hellénisées ou latinisées ; que ceux mêmes d'entre eux qui, comme Justin et Tatien, sont des Orientaux, ont exercé à Rome une part au moins de leur action ; enfin, parce que, de leur temps déjà, le christianisme était assez détaché du judaïsme et avait progressé assez avant dans les milieux païens pour que le problème capital fût, plutôt que l'opposition entre l'Évangile et la Loi, l'opposition entre l'Évangile et la Gentilité. Cependant les chrétiens d'origine juive et de tendance judaïsante restaient nombreux en Orient ; les Juifs étaient répandus dans tout le monde romain ; et surtout tout essai de démonstration du christianisme imposait l'examen de sa relation avec l'ancienne Alliance. Ce thème est traité nécessairement, il est vrai, dans les *Apologies* destinées aux païens, mais il y est mêlé à d'autres, et subordonné à la réfutation des

erreurs du paganisme. Il était naturel qu'une catégorie spéciale d'écrits lui fût spécialement consacrée, soit d'ailleurs que ces écrits fussent destinés effectivement à un public de Juifs,soit que leurs auteurs se préoccupassent, principalement ou accessoirement, d'instruire un public de Gentils.

Nous avons vu, par l'exemple d'Aristide et de Justin, que chez les Grecs l'*apologie* a pris, dès le début, la forme du *discours* ; elle l'a gardée — à peu près exclusivement — pendant tout le second siècle (1). Des écrits comme ceux d'Aristide et de Justin tiennent du discours judiciaire en tant qu'ils se présentent comme la défense d'accusés ; et ils tiennent du discours *parénétique*, genre littéraire que la philosophie platonicienne, péripatéticienne, stoïcienne, avait largement développé. On peut réunir les deux caractères en disant plus simplement qu'ils dérivent tous plus ou moins de l'*apologie* telle que l'avaient conçue, pour prendre après sa mort la défense de leur maître, les premiers disciples de Socrate, Platon et Xénophon. Il n'en a pas été de même chez les Latins, où, probablement dès l'origine (2), en tout cas de très bonne heure, la forme du dialogue a été employée concurremment avec celle du discours ou du traité. Or, il est assez curieux que cette forme ait été préférée, chez les Grecs, pour la controverse contre les Juifs. Peut-être la raison en est-elle, d'une part, que, dans cette controverse, les deux adversaires trouvent plus facilement à s'accorder au moins sur quelques points préliminaires, d'où puisse partir la discussion ; d'autre part, que, quand un chrétien polémiquait contre des païens, en visant un public païen, il n'était pas nécessaire qu'il fît exposer le point de vue païen ; il n'avait qu'à le réfuter ; s'il vou-

(1) Un seul des écrits que nous aurons à examiner, l'*Épître à Diognète*, a une forme un peu différente ; mais la *lettre* elle-même était le plus souvent chez les anciens *oratoire*.

(2) Je suis pour ma part de ceux qui croient le *Dialogue* de Minucius Felix *antérieur* à l'*Apologétique* de Tertullien.

lait discuter, de manière qu'un public païen pût le comprendre, la signification et la valeur de l'Ancienne Alliance, il fallait, au contraire, mettre d'abord ce public au courant, et la forme dialoguée se présentait comme la plus convenable.

Ariston de Pella. — Justin, qui a donné à son *Apologie* le ton d'un discours, a donné à son examen du Judaïsme l'apparence d'un *Dialogue*, et nous savons qu'avant lui le premier ouvrage, aujourd'hui perdu, où la matière eût été traitée, était également dialogué. Nous devons à Origène ce que nous savons de plus clair sur ce premier essai, et, si Origène l'a cité, c'est parce que le premier, adversaire intellectuel que le christianisme ait rencontré, et sans doute le plus redoutable, Celse, qui portait un vif intérêt à tout ce qui touchait aux rapports du christianisme et du judaïsme, l'avait lu et s'en était beaucoup servi. « Étant allé choisir », nous dit Origène, « entre tous les écrits qui contiennent des allégories et des *diégèses* dans un style passable, celui qui est le plus ordinaire et qui, capable sans doute de rendre service à la foi des gens de la foule et des simples, ne saurait toucher ceux qui ont plus d'esprit, il dit : « Par exemple, j'ai connu une controverse d'un certain Papiscos et de Jason, qui mérite non le rire, mais plutôt la pitié et la haine. Je n'ai pas l'intention de réfuter cela ; il s'agit de choses claires pour tout le monde, surtout si on a la patience et le courage de s'en informer en lisant les écrits eux-mêmes (1). » Celse continue en soutenant que Dieu n'a rien créé de mortel ; que l'âme est l'œuvre de Dieu ; mais que le corps est d'une autre nature — qu'il s'agisse du corps d'une chauve-souris, d'un ver, ou d'une grenouille, ou de celui d'un homme — ; car c'est toujours la même matière, pareillement périssable. Origène, reprenant la parole en son propre nom, invite ses lecteurs à prendre en mains *la controverse de Jason et de Papiscos*, et à cons-

(1) *Contre Celse*. IV, 52.

tater qu'elle ne contient rien d'odieux, ni même de risible. C'est, dit-il, un livre « où nous est présenté un Chrétien qui discute avec un Juif en parlant des *Écritures*, et où ce chrétien montre que les prophéties concernant le Christ s'appliquent à Jésus, tandis que l'autre tient, dans la discussion, le personnage du juif, dignement et convenablement. »

Ainsi, un dialogue, avec pour matière principale la réalisation des prophéties, et pour méthode principale l'allégorie, voilà ce qui ressort du témoignage d'Origène, et, à travers Origène, de celui de Celse ; il est plus difficile de discerner ce qu'il faut entendre par le mot *diégèses*. Papiscos et Jason sont les deux personnages ; Origène ni Celse ne nomment l'auteur. Jérôme, à deux reprises (1), cite l'*Altercatio Jasonis et Papisci*, sans le nommer davantage. Il faut attendre jusqu'à Maxime le Confesseur — c'est-à-dire jusqu'au VIIe siècle — pour trouver dans ses *Commentaires sur Denys l'Aréopagite* (2) la phrase suivante : « J'ai lu l'expression : *les sept cieux* dans la discussion (διαλέξει) de Papiscos et de Jason qu'a composée Ariston de Pella ; Clément d'Alexandrie, au VIe livre de ses *Hypotyposes*, a dit qu'elle était l'œuvre de saint Luc ». De quelque manière qu'on explique la dernière phrase — soit en corrigeant le texte (3), soit en rappelant que les *Hypotyposes* contenaient bien des singularités — personne ne songera sérieusement à attribuer l'écrit dont parlait Celse à saint Luc. Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 6, 3) nomme un Ariston de Pella, qui aurait parlé quelque part de la défense faite par Hadrien aux Juifs, après la révolte de Barcochébas, d'entrer à Jérusalem. Il y a donc eu un Ariston, qui était originaire de Pella, dans la Décapole transjordanienne, et le témoignage

(1) *Comment. in Galat.*, III, 13 ; *Quæstiones hebraicæ in Genesim*, I, 1.
(2) *Scholia in Dion. Areop.*, *de mystic. theol.*, I, 3.
(3) GRABE (*Spicilegium*, II, 130) a proposé de lire ὃν au lieu de ἦν, et de comprendre : Jason, celui que Luc a nommé dans les *Actes* (CXVII, 5).

de Maxime, si tardif qu'il soit, trouve une confirmation dans celui d'Eusèbe.

Tout ce que nous savons de certain sur le *Dialogue* tient dans les quelques lignes d'Origène. L'ouvrage d'Ariston, qui, médiocre ou non, aurait de toute façon pour nous, un intérêt historique, a sans doute été peu connu au IIIe et au IVe siècles. Peut-être au IIe, Justin, dans son propre *Dialogue*, Tertullien dans son *Contra Judæos*, s'en sont-ils servis. Ils ne l'ont, en tout cas, pas cité. On a essayé d'en retrouver la trace dans des écrits analogues postérieurs, et particulièrement dans un petit ouvrage du moine gaulois Evagrius, composé dans la première moitié du Ve siècle : l'*Altercatio Simonis Judæi et Theophili Christiani* (1). Harnack a pris beaucoup de peine et déployé beaucoup d'ingéniosité pour y réussir. En réalité, les indices sur lesquels il a essayé de se fonder sont bien faibles, et le dialogue d'Evagrius ne répond pas tout à fait, dans l'impression générale qu'il laisse, à ce que nous feraient attendre les deux jugements d'Origène et de Celse. Le *dialogue* anonyme de *Papiscos et de Philon* (2) *les Juifs avec un moine*, fait penser à l'œuvre d'Ariston par l'un des deux noms propres, et puisqu'au VIIe siècle Maxime le Confesseur a encore connu celle-ci, il n'y a pas d'impossibilité que l'auteur, qui doit être de la fin de ce siècle ou du commencement du suivant, l'ait eue aussi en main. Conybeare a évoqué deux autres dialogues : celui d'*Athanase d'Alexandrie avec le Juif Zacchée*, et celui *de Timothée avec le Juif Aquila* (3). Mais, même s'il était sûr que dans ces diverses

(1) Publié par Harnack dans T. U. tome I, fascicule 2, et ensuite par Bratke, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XXXXV, fascicule 1.

(2) Mac Giffert, *A dialogue between a Christian and a Jew, entitled* Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα. New-York, 1889.

(3) Conybeare, *The dialogus of Athanasius and Zacchæus and of Timothy and Aquila*, Oxford, 1898.

œuvres Ariston eût été utilisé, il serait vain de rechercher comment.

Il faut, au contraire, noter qu'il a existé une traduction latine du *Dialogue* d'Ariston. Nous en avons encore la préface, qui s'est conservée dans la masse d'écrits apocryphes que contient la collection des œuvres de saint Cyprien ; elle est adressée à un évêque du nom de Vigile. Si ce Vigile est l'évêque de Thapsus, elle est de la fin du ve siècle (1). Elle nous apporte au moins une information qui complète ce que nous savons par Origène. Le traducteur a donné pour titre à son œuvre : *Disceptatio Jasonis Hebræi Christiani et Papisci Alexandrini Judæi.* Ainsi, l'un des deux personnages, Jason, était un chrétien d'origine juive ; l'autre était un juif alexandrin. Le premier fait vient peut-être à l'appui de l'hypothèse d'Harnack, qui pense qu'Ariston était lui-même un judéo-chrétien ; le second aide à comprendre que l'allégorie ait joué un grand rôle dans la discussion.

Nous ignorons si Justin a tiré quelque parti de ce prédécesseur, au cas où Ariston l'aurait précédé. Nous ne sommes pas sûrs, en effet, qu'Ariston lui soit antérieur. Comme Ariston parlait des conséquences de la révolte de Barcochébas, il a écrit après 135 ; comme Celse, vers 178, lisait son œuvre, nous avons aussi une limite dans le sens opposé. Ariston a donc pu être un contemporain de Justin, tout aussi bien qu'un de ses devanciers. Le *Dialogue* de Justin est postérieur à l'*Apologie,* à laquelle il renvoie, au chapitre cxx. L'*Apologie* étant au plus tôt de 150, et le martyre de Justin de 165 environ, on peut placer le *Dialogue*, œuvre étendue dont la composition a dû demander un certain temps, aux environs de 160.

Le dialogue avec Tryphon. L'affabulation. — Justin imagine un dialogue entre lui-même et un rabbin, qu'il

(1) Edition Hartel, III, p. 119. Macholz (*Spuren binitarischer Dentkveise im Abendlande*, Iéna, 1902) a soutenu que notre traduction était un peu antérieure (du ive ou même du iiie siècle).

appelle Tryphon. L'entretien a lieu dans un *xyste*, où Justin, revêtu du manteau de philosophe, se promène et où il est remarqué et accosté par le rabbin, entouré de plusieurs compagnons. Eusèbe nous dit (*Hist. eccl.*, IV, XVIII, 6) que la scène se passe à Éphèse, et que Tryphon est « le plus célèbre des Hébreux de ce temps ». Cela a fait penser au rabbi Tarphon, qui enseigna à Lydda, du temps de Justin (1) ; il est possible, en effet, que Justin ait pensé à lui, mais il ne lui a pas — s'il en est ainsi — conservé son caractère. Tarphon était disputeur, très adversaire des chrétiens, et Tryphon est d'esprit conciliant et assez large. Justin place la rencontre peu de temps après la fin de la guerre de Barcochébas, à un moment où il était lui-même sur le point de s'embarquer, sans doute pour Rome. De toute façon, il n'est pas douteux que Justin, toujours prêt à exposer sa foi, n'ait dû engager autant de controverses avec les rabbins qu'avec les cyniques comme Crescens, et il est extrêmement probable que son livre a eu pour point de départ une de ces discussions ; mais il l'est autant que nous y trouvons comme une somme de toutes celles qu'il a soutenues, plutôt qu'une transcription de l'une d'entre elles en particulier.

Comme dans la plupart des dialogues platoniciens, l'entretien est mis sous la forme d'un récit que Justin dédie à un ami, Marcus Pompeius, dont nous ne savons pas autre chose que le nom. Il est censé avoir duré deux journées ; car au chapitre LVI (16), Tryphon demande qu'on presse la discussion, parce que le soir approche, et au chapitre LXXXV(4-6), il est question de nouveaux compagnons qui, depuis la veille, se sont joints à Tryphon, dont un certain Mnaséas. On n'est pas surpris, dès lors,

(1) Sur ce point et ceux qui suivent, voir l'excellente introduction de M. l'abbé Archambault à son édition et traduction du *Dialogue*, dans la collection Hemmer-Lejay. Voir aussi, HARNACK, *Judentum und Christentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift* n° 450, T. U. 3e série, IX, fascicule 1

que, dans les *Sacra Parallela* de Jean Damascène, une phrase du chapitre LXXXII 3, se trouve citée avec la formule : extrait du *second discours* contre Tryphon. La division a disparu de notre manuscrit (1), par suite d'une lacune, qui peut se constater, grâce au sens, à la fin du chapitre LXXIV, mais dont le copiste ne s'est pas aperçu. Cette lacune a dû avoir cependant une certaine étendue, puisqu'en cinq passages ultérieurs Justin se réfère à des citations ou à une argumentation dont nous ne retrouvons plus trace dans notre texte actuel. Le *Dialogue*, d'ailleurs, a perdu probablement aussi son titre et sa dédicace (2).

Justin a eu l'intention de mettre un peu plus d'art dans ce second ouvrage que dans son *Apologie*. La forme qu'il avait choisie l'obligeait à un certain effort, et l'exemple de son ancien maître s'imposait à lui. Un reflet, bien pâle, de l'art de Platon, se joue parfois dans la scène de la rencontre avec Tryphon. Les deux personnages principaux, Justin et Tryphon, ont chacun leur personnalité ; la présence d'auditeurs, la mention du xyste et de ses allées, donne à la discussion un aspect de réalité. Mais le style reste médiocre, et la phrase embarrassée. La composition est lâche, enchevêtrée de digressions comme dans l'*Apologie*. Les trois idées principales que Justin développe successivement sont, dans l'ordre où je les énumère, la substitution d'une Nouvelle Alliance à l'Ancienne ; — la démonstration que Jésus est à la fois le Christ, promis par les prophètes, et le Verbe, préexistant

(1) Le *Parisinus* 450, dont le manuscrit de Cheltenham n'est qu'une copie.

(2) En effet, on ne trouve que vers la fin (ch. XCLI) le nom de Marcus Pompeius, et il fallait bien que de quelque manière il fût indiqué au début. Il est probable qu'Eusèbe a trouvé dans la dédicace la mention d'Éphèse, et ne l'a pas simplement induite de la lecture du *Dialogue*. La division en deux livres a dû aussi être marquée. D'ailleurs le début actuel est franc et direct, et, à première vue, ne laisserait pas soupçonner une mutilation. C'est pourquoi je crois seulement à la disparition d'un titre et d'une dédicace.

à l'Incarnation et instrument de la révélation divine dans l'*Ancien Testament* ; — la vocation des Gentils, devenus, par l'exclusion des Juifs, le peuple de Dieu. Mais souvent ces considérations diverses sont entremêlées, et on ne saurait tracer entre elles de lignes de démarcation rigoureuse. La seule division réelle était sans doute celle qui a disparu : la distinction de deux journées, et elle était purement extérieure.

L'affabulation du *Dialogue* est, comme l'a dit Zahn, en s'inspirant du titre des *Mémoires* de Gœthe, un mélange de *vérité* et *poésie* (1). On l'a vu, il se peut que Justin ait eu, à Éphèse même, une controverse avec un rabbin ; il se peut même qu'il ait connu, en Palestine, le rabbin Tarphon ; ce que nous savons de sa vie à Rome confirme qu'il a dû se présenter, en Orient aussi, comme une sorte de chef d'école et porter le manteau du philosophe. Mais on ne saurait considérer le *Dialogue* comme la sténographie d'une ou deux séances de discussion ; c'est un ouvrage composé à tête reposée, où l'auteur a mis tout ce que lui paraissait comporter une réplique aux objections des Juifs, comme il a mis dans l'*Apologie* et dans son post-scriptum tout ce que lui paraissait réclamer la polémique avec les Gentils. Le même caractère composite se montre en particulier dans ce récit de la conversion de Justin, qui constitue le préambule de la discussion, et qui contient à la fois le souvenir d'expériences personnelles et une généralisation de ces expériences, qui a pour objet de faire d'un cas individuel un cas typique, pour effet aussi de transformer en figures un peu conventionnelles celles des maîtres de philosophie que Justin a personnellement connus.

La discussion. — Dans sa discussion avec Tryphon,

(1) Zahn, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, tome VIII (1886). — Sur le rapport avec les dialogues de Platon, cf. Paul Keseling, *Rheinisches Museum*, 1926, n° 2. Keseling exagère un peu, non l'influence générale de Platon sur Justin, mais l'imitation particulière du *Protagoras* dans le début du *Dialogue*.

Justin apporte les mêmes qualités de caractère et les mêmes défauts d'esprit ou de culture que la lecture de l'*Apologie* rend si aisément saisissables. Son amour sincère pour la vérité, son prosélytisme ardent, ferme et conciliant à la fois, inspirent la sympathie et le respect. Sa dialectique et son érudition sont loin d'être impeccables. Il faut reconnaître qu'il a fait une étude persévérante de l'*Ancien Testament*, mais cette étude n'a pas été conduite avec la méthode nécessaire. C'est seulement au temps d'Origène que l'apologétique chrétienne saura tirer parti de la critique textuelle avec une science assez experte pour que la discussion contre les Juifs puisse être véritablement approfondie et que la comparaison entre l'original hébraïque et la version des *Septante* puisse être établie sérieusement. Justin est trop enclin à considérer comme des interpolations ou des altérations juives les passages qui le gênent, ou, au contraire, à accepter certaines additions qui peuvent être regardées comme des interpolations chrétiennes. Sa méthode d'interprétation est l'allégorie, qui, pour parvenir à ses fins, traite avec la plus grande liberté la philologie et l'histoire. Mais une pareille méthode, si l'on en discutait les applications, ne choquait alors personne dans son principe. Justin l'a employée avec une continuité qui a fait de son *Dialogue* un modèle pour les controversistes postérieurs, comme dans son *Apologie* il a fourni à ses successeurs les principaux thèmes de discussion et leur a indiqué la manière de les traiter.

En expliquant les textes prophétiques relatifs au Messie, Justin a été obligé de donner certaines précisions à sa doctrine sur la Trinité. Il la présente au fond sous le même aspect que dans l'*Apologie*. Mais il se sent tenu de rechercher de plus près comment peut être comprise la relation entre le Fils et le Père. Il n'était pas très difficile de faire accepter à des païens l'idée d'une seconde personne divine, ni celle d'un fils de Dieu ; la difficulté était de leur démontrer que Jésus incarnait cette seconde

personne. A des Juifs, au contraire, la croyance des chrétiens causait d'abord ce scandale de paraître porter l'atteinte la plus irréparable au monothéisme. Justin a examiné le problème, notamment au chapitre LVI, et aux chapitres CXXVIII-IX, avec sa loyauté habituelle, avec un effort pour en serrer de plus près les données que dans l'*Apologie*, mais aussi avec la gaucherie d'un précurseur inhabile encore à découvrir les formules savantes par lesquelles les théologiens du IVe siècle ont pris leurs précautions contre les deux périls opposés du modalisme et du dithéisme. Le Verbe, dit-il, est un *autre* Dieu, quant au *nombre*, non quant à la *pensée* (γνώμῃ). Comment expliquer alors, dans la distinction quantitative, cette unité de pensée et de volonté ? Justin rejette l'opinion de ceux qui veulent que le Père produise momentanément la *puissance* qui se met en relation avec les hommes et que l'*Écriture* appelle tantôt *ange*, tantôt *gloire*, tantôt *homme*, puis la résorbe en lui-même par une opération inverse. Il cherche une analogie dans l'image d'un feu allumé à un autre feu, sans aucune déperdition de celui-ci ; ainsi la génération du Verbe ne se fait pas par *amputation*, « comme si la substance du Père était partagée » ; mais elle n'est pas davantage une émanation transitoire. Au chapitre LXI, il emploie une autre image : celle de la pensée et de la parole, qui ne sont que deux aspects d'une même force, interne ou s'extériorisant. Ce sont là des comparaisons bien précaires. Le mérite de Justin est de n'avoir pas reculé devant le problème, de l'avoir posé et d'avoir préparé les voies à ses successeurs. Lui-même a dû se contenter de formules assez élémentaires, qui n'évitent ni le péril de subordonner le Fils au Père, ni celui de paraître attribuer au Verbe une génération dans le temps.

Ayant à s'expliquer avec un Juif, Justin a tenu à exposer nettement son attitude, non seulement vis-à-vis du judaïsme, mais aussi vis-à-vis du christianisme judaïsant, tel qu'il était devenu de son temps. On trouve aux

chapitres LXXX et LXXXI des déclarations fort intéressantes sur cette question. Il suppose que Tryphon lui demande : Est-ce que vous croyez réellement que Jérusalem, aujourd'hui détruite (l'entretien est censé avoir lieu sous Hadrien), sera rebâtie, pour que le peuple chrétien « s'y réunisse et s'y réjouisse avec le Christ, les patriarches, les prophètes, les saints de notre race, et même les prosélytes gagnés par elle avant la venue de votre Christ ? » En d'autres termes, Tryphon demande à Justin s'il est ce que nous appelons un *millénariste*. Justin reconnaît qu'il l'est, mais aussi que « beaucoup de chrétiens, même de doctrine pure et pieuse, ne sont pas du même avis ». Il prend grand soin de les distinguer de ces hérétiques, dont il a parlé ailleurs, qui revendiquent bien le nom de chrétiens, mais que les chrétiens orthodoxes appellent du nom de celui qui a fondé la secte : Marcionites, Basilidiens, etc. Il conclut : « Pour moi et pour les chrétiens dont l'orthodoxie est intégrale, nous savons qu'une résurrection de la chair aura lieu pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, ornée et agrandie, comme l'affirment les prophètes Ézéchiel, Isaïe, etc. » Il cite, en effet, à l'appui de sa croyance, un long morceau d'Isaïe (LXV) ; et il y joint le témoignage « d'un homme qui fut des nôtres, l'un des apôtres du Christ, du nom de Jean, qui, dans la *Révélation* qui lui est arrivée (= l'*Apocalypse*) a prophétisé que ceux qui auront cru en notre Christ passeront mille ans à Jérusalem. Après cela, aura lieu la résurrection générale, et, pour tout dire, éternelle, de tous ensemble, unanimement, puis le jugement. » Justin sera suivi par Irénée, tandis qu'on ne trouve trace du millénarisme ni chez certains des *Pères Apostoliques*, comme Clément et Ignace, ni chez d'autres *Apologistes*, comme Tatien ou Athénagore. Ce qui est surtout curieux dans ces deux chapitres, c'est peut-être moins encore de voir Justin professer une croyance que lui enseigna l'*Apocalypse*, que de constater comment il admet une divergence entre chrétiens orthodoxes

sur ce point, et comment, tout en tolérant avec son esprit de conciliation habituel ceux qui ne partagent pas cette croyance, il revendique pour ceux-là seuls qui l'acceptent le droit à être considérés comme possédant l'orthodoxie intégrale. Ne négligeons pas non plus d'observer que d'avoir été un de ces chrétiens qui poussent l'orthodoxie jusqu'au millénarisme, c'est la meilleure preuve que Justin est bien loin d'avoir été le philosophe obstiné, à peine frotté de christianisme, que certains voudraient voir en lui.

Le caractère polémique des deux principaux écrits de Justin fait que nous ne sommes pas sûrs d'y trouver, au complet ou mis chacun à son véritable rang d'importance, tous les éléments de sa croyance. Dans l'*Apologie*, où, après avoir réfuté le paganisme, il a eu pour préoccupation essentielle d'exposer l'excellence de la morale chrétienne, Jésus devait apparaître avant tout comme un *maître*, un *prédicateur*. Dans le *Dialogue*, il apparaît surtout comme le *Verbe*, identifié au *Messie*. Cette prédominance de la notion du *Verbe* dans les deux grands ouvrages de Justin est très significative du caractère philosophique de sa doctrine. Faut-il aller jusqu'à en conclure que cette doctrine n'est, en son fond, qu'une philosophie, où l'esprit proprement chrétien s'évanouit ? Rien de plus faux. D'abord, comme nous l'avons déjà montré, le christianisme est pour Justin essentiellement une *révélation* ; la philosophie ne parvient qu'à des vérités partielles, et ne les appuie que sur des raisonnements fragiles, parce qu'humains ; le christianisme seul découvre la vérité totale, et la fonde sur une base solide. Cela suffirait à interdire de tenir Justin pour un philosophe. Il faut ajouter que les idées particulièrement chères à saint Paul, celles de la rédemption, de la valeur du sang versé par le Christ, du supplice qu'il a subi, ne sont nullement absentes du *Dialogue*. A peine Justin a-t-il terminé le récit de sa conversion, de l'émotion produite en lui par la parole de ce mystérieux vieillard qu'il rencontra sur le

bord de la mer, à peine a-t-il dit qu'après cet entretien « un feu s'alluma subitement dans son âme », et que c'est ainsi qu'il devint « *philosophe* », il déclare qu'il souhaite que chacun ait les mêmes sentiments que lui « et ne s'écarte pas de la doctrine du *Sauveur* ». Ce sont là deux aspects du christianisme de Justin, qu'il ne faut jamais dissocier, dont il faut encore moins sacrifier l'un à l'autre. S'il déclare lui-même être resté platonicien après sa conversion — tandis que le vieillard du *Dialogue* ne se soucie ni de Platon ni de Pythagore (vi) — à Tryphon il déclarera que le sang de la circoncision est aboli, mais que les chrétiens « croient au sang qui sauve » (xxiv). Si nous possédions en entier l'œuvre de Justin, cet aspect du Christ rédempteur et sauveur nous apparaîtrait peut-être plus fortement encore dans tel des écrits que nous avons perdus.

Les écrits perdus de Justin. Le Traité contre les Hérésies. — Nous avons perdu au moins un ouvrage de Justin, qui eût été de première importance pour l'histoire du christianisme au IIe siècle, et qui, peut-être, eût contribué pour une grande part à confirmer ce que nous apprennent d'ailleurs suffisamment l'*Apologie* et le *Dialogue* : que, s'il est un chrétien philosophe, il a compris, en devenant chrétien, que le christianisme était une doctrine de révélation et de salut, qu'il revendiquait une autre origine que la philosophie et que son action efficace s'opérait autrement que par la seule voie de la dialectique. C'est le *Traité contre toutes les hérésies* (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων) dont, au chapitre xxvi de l'*Apologie*, il propose aux Empereurs, assez naïvement, de leur offrir un exemplaire, s'ils sont curieux de le lire. Comme, dans les *Apologies* et le *Dialogue*, il a souvent parlé des sectes hérétiques, il est facile de voir quelle devait être la matière de ce *Traité* : au même chapitre xxvi de la grande *Apologie*, il mentionne Simon le Samaritain ; Ménandre, Samaritain également ; Marcion le Pontique ; il donne un court résumé de la doctrine de ce

dernier, tandis qu'il présente les deux premiers surtout comme des magiciens. Au chapitre xxxv du *Dialogue*, après qu'il vient de dire que les chrétiens ne pratiquent pas l'idolâtrie et ne mangent pas de viandes immolées aux idoles, et que Tryphon lui a objecté qu'il en connaît cependant qui n'observent pas cette abstinence, il réplique qu'en effet il existe des gens qui se disent chrétiens, qui reconnaissent dans Jésus crucifié leur Christ et leur Seigneur, et qui cependant « enseignent non pas sa doctrine, mais celle des esprits d'erreur » (1). Ce sont ceux contre qui Jésus lui-même nous a mis en garde (*Math.*, xxiv), et Paul après lui (*I Cor.*, xi). Ce qui les distingue, c'est que, quoiqu'ils se proclament chrétiens, les véritables chrétiens leur donnent le nom de celui qui a été l'auteur de chacune de leurs sectes. « Nous n'avons rien de commun avec aucun d'eux ; nous savons qu'ils sont athées, impies, injustes, sans loi, et qu'au lieu de révérer Jésus ils ne le confessent que de nom. Ils se disent eux-mêmes chrétiens, de la même manière que les Gentils inscrivent le nom de Dieu sur les ouvrages de leurs mains, et participent à des cérémonies perverses et impies. » Après quoi, il cite les Marciens, les Valentiniens, les Basilidiens, les Saturniliens. Ces deux textes nous indiquent non seulement quels sont les sectaires que Justin devait combattre dans son *Traité*, mais encore, au moins en un sens très général, quel esprit inspirait sa polémique. L'hérétique est bien pour lui celui qui a *une opinion particulière*, et la multiplication des hérésies est due à l'inspiration des démons, qui s'en font une arme pour combattre la vérité. Il est très probable que les hérésiologues de la fin du IIe siècle et du IIIe siècle ont grandement utilisé Justin, que Tertullien mentionne expressément dans son propre *Traité contre les Valentiniens* (5) ; mais il est extrêmement délicat de déterminer dans le détail ce qu'ils ont pu lui emprunter.

(1) Cf. *I Tim.*, IV, 1.

L'ouvrage *contre Marcion* qu'Irénée cite, sous le nom de Justin (*Adv. hær.*, IV, 6, 2) était-il un traité spécial, ou bien Irénée s'est-il exprimé avec peu d'exactitude, et visait-il la partie du *Syntagma* qui concernait Marcion ? La seconde hypothèse est la plus probable, puisqu'aucun autre témoignage ne vient à l'appui de cette mention isolée.

Au ve siècle, Procope de Gaza déclare avoir eu en main un traité de Justin sur la *Résurrection* et s'en sert pour commenter le verset 21 du IIIe chapitre de la *Genèse*, relatif aux *tuniques de peau* que Dieu fit pour Adam et Ève (1). Méthode, à une époque antérieure, cite de Justin, dans son *Aglaophon* (2), un commentaire sur le chapitre x de la *Ire Épître aux Corinthiens*, qui ne se retrouve ni dans l'*Apologie* ni dans le *Dialogue*, sans nous dire à quel ouvrage il l'emprunte. Enfin, dans l'anthologie de Jean Damascène qui porte le titre de *Sacra Parallela*, ont été recueillis, sous le nom de Justin, des fragments considérables d'un *Traité de la Résurrection*. Ces fragments ou citations représentent, sans conteste, dans tout ce qui porte ce nom en dehors des deux *Apologies* et du *Dialogue*, l'élément qui a le plus de titre à la confiance. L'authenticité, en faveur de laquelle on penche assez généralement, ne me paraît pas cependant certaine. Le style et le développement sont plus serrés que dans les *Apologies* et le *Dialogue* ; ils ont aussi plus de souplesse. La théorie de la connaissance que l'auteur expose est franchement sensualiste et surprendrait chez un platonicien comme Justin. Surtout, d'une part ce même auteur déclare, que l'âme est un souffle divin, une partie de

(1) *In Genesim*, III, 21, dans MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, colonne 222.

(2) Cité en grec par PHOTIUS dans sa *Bibliothèque* ; comme aussi par deux florilèges syriaques, et également par une version slave. Cf. l'édition de Méthode de BONWETSCH ; on trouvera d'ailleurs les textes dans l'article de G. ARCHAMBAULT, (*Le témoignage de la Littérature chrétienne sur l'authenticité d'un* περὶ ἀναστάσεως *attribué à Justin l'Apologiste* (*Revue de Philologie*, 1905).

Dieu — ce qui est formellement contesté au début du *Dialogue* ; de l'autre, il est plus porté à marquer l'opposition entre la philosophie et le christianisme que leur harmonie sur certains points. Je laisse de côté quelques différences plus légères. Si ces morceaux étaient de Justin, il faudrait les considérer comme postérieurs non seulement aux *Apologies*, mais au *Dialogue*, et ils marqueraient une évolution plus nette de sa pensée que la deuxième *Apologie* ou le *Dialogue* ne la marquent par rapport à la première. C'est ce qui me fait hésiter à les lui attribuer, quoique le témoignage relativement assez ancien de Méthode leur soit favorable (1).

Tous les autres écrits que nous possédons sous le nom de Justin sont apocryphes ; il sera question bientôt de ceux qui peuvent avoir quelque prétention à remonter au II[e] siècle. Il est difficile de dire si, dans la liste que donne Eusèbe (*H. E.*, IV, 18), le *Discours aux Grecs* (ἄλλος ὁ πρὸς Ἕλληνας), le *Traité adressé aux Grecs* (ἕτερον πρὸς Ἕλληνας ...σύγγραμμα), qu'il appelle aussi *Réfutation* (ἔλεγχος), doivent être identifiés avec tel ou tel de ces apocryphes. On ne peut rien dire au sujet de l'écrit sur *l'âme*, ni de celui qu'Eusèbe intitule : *le Psalmiste* (2).

(1) Outre l'article d'Archambault, cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 508 ; et ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII.

(2) TATIEN, au ch. XVIII de son *Discours*, cite un mot de Justin qu'on ne retrouve ni dans l'*Apologie*, ni dans le *Dialogue* ; mais, élève de Justin, il pouvait le tenir de son enseignement oral.

CHAPITRE IV

TATIEN

Bibliographie. — *Oratio ad Græcos*, éd. SCHWARTZ (*Texte und Untersuchungen*, VI, 1, 1888). — MIGNE, *P. G.*, tome VI (reproduit l'édition de P. Maran). — OTTO, *Corpus*, t. VI. — HARNACK, *Tatians Rede und die Griechen übersetzt und eingeleitet*, Giessen, 1884. — KUKULA, *Tatians sogenannte Apologie*, Leipzig, 1900 ; — *Altersbeweis und Künstlerkatalog in Tatians Rede an die Griechen*, Vienne, 1900. — PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen* (Gymnase de Stettin, 1884-5). — DEMBOWSKI, *Die Quellen der Christlichen Apologetik des IIen Jahrhunderts*, Leipzig, 1893. — HEILER, *De Tatiani apologetæ dicendi genere*, Marburg, 1909. — ZAHN, *Tatians Diatessaron* (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, 1881. — A. HJELT, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, *ibid.*, VII, 1, 1903). — VOGELS, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhæltnis zu Tatians Diatessaron* (*Biblische Studien*, XVI, 5, 1911). — A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, XVII, 1903).

Biographie. — Tatien, à la fin de son *Discours aux Grecs* (XLII), s'exprime ainsi : « Voilà ce que j'ai composé pour vous, moi, Tatien, le philosophe à la mode des Barbares, né dans la terre des Assyriens, élevé d'abord dans vos croyances, ensuite dans celle que désormais je fais profession de prêcher. »

Quoique le terme d'*Assyrie* se prenne parfois à cette époque comme à peu près équivalent de *Syrie*, rien n'empêche de croire que Tatien l'a pris au propre et qu'il est né au delà de l'Euphrate, plutôt que dans les alentours

d'Antioche (1). Il a été d'abord païen ; nous ignorons à quelle date il s'est converti, et dans quelle région, comme nous ignorons la date de sa naissance. Nous ne savons rien de précis sur son compte, avant sa venue à Rome. où il fut l'élève de Justin. Quand il a écrit son discours, il avait beaucoup voyagé, à la mode des sophistes du IIe siècle, avec lesquels il présente tant de ressemblances. « J'ai parcouru beaucoup de pays », dit-il, « j'ai enseigné vos doctrines ; je me suis mis au courant de beaucoup d'écrits et d'inventions (2). » Il témoigne, en effet, d'une érudition étendue, qui, sans doute n'est pas toujours sûre ; mais on peut dire que sa culture n'est pas inférieure à la culture moyenne de ses contemporains païens. Il donne de sa conversion des raisons fort analogues à celles que Justin donne de la sienne : « Pendant que je méditais, cherchant le bien, il m'arriva de rencontrer des écrits barbares, plus anciens que les doctrines des Grecs ; d'inspiration trop manifestement divine pour être comparés à leurs erreurs ; et il m'arriva de croire en eux à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde ; de la prédiction de l'avenir ; de l'excellence des préceptes ; de la soumission de toutes choses à un seul monarque (3). » Ce sont bien là, parfaitement discernées et rassemblées, les impressions principales que pouvait produire la lecture de l'*Ancien* et du *Nouveau Testaments* sur une âme bien disposée, et plus d'une conversion moderne y trouverait encore son explication.

Justin tenait une sorte d'école. Que Tatien ait figuré parmi ses disciples, c'est la preuve que sa personnalité

(1) Cependant il faut noter que Clément l'appelle *Syrien* (*Strom.* III, XII, 81), et ne pas oublier non plus que Tatien a pu choisir le terme *Assyrien*, simplement pour suivre son penchant à se poser, en face de la civilisation grecque, en *Barbare*. Cf. encore ZAHN, *Tatians Diat.*, p. 267-270.

(2) XXXV.

(3) XXIX.

comme son enseignement exerçaient une attraction assez forte. Tatien avait le caractère et l'esprit trop indépendants — trop singuliers même — pour rester toute sa vie un disciple ; mais ceux-là font le plus d'honneur à leurs maîtres qui, après s'être formés à leur école, cherchent à aller plus loin qu'eux. Tatien, tout en manifestant une grande originalité, même tant qu'il demeura orthodoxe, garda un souvenir reconnaissant de Justin, et parle de lui quand il cite une de ses paroles, en lui donnant l'épithète de « très admirable » (1).

Nous nous demanderons tout à l'heure dans quelles circonstances le *Discours* a été composé. Disons seulement pour le moment que le ton du passage où Tatien parle de Justin nous incline fortement à croire que Justin était déjà mort quand il l'écrivait. Il y a donc une forte présomption que le *Discours* ne doit nullement être rapproché de la grande *Apologie* et attribué à la période 150-155, avec Harnack et Zahn, mais qu'au contraire il n'est vraisemblablement pas antérieur au martyre de Justin, c'est-à-dire à 165 environ.

Tatien, comme Justin, tint une école à Rome, et nous connaissons par Eusèbe le nom d'un de ses élèves, qui fut lui-même un homme de mérite : Rhodon, venu à Rome d'Asie Mineure (*Hist. eccl.*, V, 13). Mais autant Justin avait d'humilité, de douceur, de disposition à se soumettre aux autorités ecclésiastiques et aux traditions apostoliques, autant Tatien était orgueilleux, violent, intraitable. « Devenu l'auditeur de Justin », nous dit Irénée (2), « tant qu'il fut auprès de lui, il n'avança rien (de critiquable) ; après le martyre de son maître, il se sépara de l'Église, se laissa exalter et enivrer par l'orgueil d'être un maître, se crut supérieur aux autres, et institua une doctrine d'un type particulier. Il inventa je ne sais quels éons invisibles, du genre de ceux de Valentin ; il

(1) XVIII.
(2) *Adv. hær.*, I, 28.

proclama que le mariage était une corruption et une fornication, pareillement à Marcion et à Satornil ; il nia — et ceci venait de son propre fonds — le salut d'Adam. »

Ce serait donc peu de temps après 165 environ, que, selon Irénée, Tatien aurait commencé à professer cet *encratisme* auquel se joignaient certains éléments *gnostiques*. Dans la *Chronique* d'Eusèbe, on trouve, à l'année 172, cette mention : « Tatien est reconnu comme hérétique ; de lui viennent les *Encratites* (1). » Épiphane, qui se trompe certainement sur la date, ajoute qu'en se séparant de l'Église, il passa en Orient et y fonda une secte. C'est beaucoup dire que de le traiter, avec Irénée, après cet éclat, de « *connexio omnium hæreticorum* », « centre de réunion de tous les hérétiques », mais la condamnation absolue de la chair, qui est le trait le plus caractéristique parmi les opinions particulières qu'Irénée lui prête, a été certainement professée par lui, et suffisait à le faire exclure de l'Église. Dans son *Discours aux Grecs*, déjà, on peut apercevoir quelques germes — assez faibles encore, il faut l'avouer — des théories qu'il enseignera plus tard, et la phrase la plus suspecte que ce *Discours* contienne — avec celle où il est question de *Dieu qui a souffert* — est précisément relative au mariage (2).

Épiphane indique spécialement Antioche de Syrie, la Cilicie et la Pisidie, comme les régions où s'exerça surtout l'activité de Tatien, devenu hérétique. Nous n'avons aucune donnée sur la date ni sur le lieu de sa mort.

Les écrits de Tatien. Le Discours aux Grecs. — Tatien fut un écrivain assez fécond. Il ne nous reste, en sa forme

(1) P. 206 de l'édition Helm. Épiphane (*Hær.*, 46, 1) indique la 12e année d'Antonin, c'est-à-dire 149/150, erreur manifeste ; en supposant qu'il a confondu avec la 12e année de Marc-Aurèle, on retrouve 172/3, et la concordance avec Eusèbe.

(2) C'est, dans le *Catalogue des Statues*, au ch. xxxiv, la phrase où il dit d'Eutychis « qu'elle avait atteint le comble de l'incontinence ; qu'elle devait être un sujet d'horreur ; » — pour avoir eu *trente* enfants, il la compare « à la truie dont parlent les Romains ».

intégrale, qu'une de ses œuvres : le *Discours aux Grecs*. Nous pouvons nous faire quelque idée d'une autre : l'*Harmonie des quatre Évangiles* à laquelle il donna le titre de *Diatessaron*. Voici ceux de ses écrits dont nous connaissons seulement l'existence. Dans le *Discours aux Grecs* (ch. xv), il mentionne lui-même son traité περὶ τῶν ζῴων (*sur les animaux*, ou peut-être plutôt les *êtres animés, les êtres vivants*), où il établissait notamment en quoi consiste la différence entre l'homme et les animaux. Il est difficile de dire si c'est le même ouvrage qu'il vise, au chapitre suivant, quand il déclare s'être occupé *ailleurs* de la nature des démons, et avoir prouvé qu'ils ne sont point « les âmes des trépassés ». Nous ne savons pas non plus s'il a réalisé le projet, annoncé au chapitre xl, d'écrire un livre intitulé : *Contre ceux qui ont exposé ce qui concerne Dieu*. Par le témoignage de son élève Rhodon (cité par Eusèbe, *H. eccl.*, V, 13), nous apprenons qu'il avait composé un « livre de *Problèmes*, où il promettait d'éclaircir l'obscurité et le sens caché des Saintes Écritures ». On a conjecturé que ce dernier ouvrage pouvait dater de sa période hérétique, parce que l'explication de l'*Ancien Testament* a beaucoup préoccupé les Gnostiques, et parce que, Rhodon promettant d'écrire lui-même un traité où il donnera ses propres solutions de ses problèmes, on peut soupçonner qu'il n'était pas entièrement satisfait de celles de Tatien. Mais ce qu'en dit Rhodon venant chez Eusèbe immédiatement après la mention du fait que Rhodon avait été disciple de Tatien, on peut aussi bien croire que les *Problèmes* ont été composés pendant qu'il l'était. Ils pouvaient, comme le *Discours*, et peut-être plus encore que lui, s'ils lui étaient postérieurs, contenir des éléments suspects, même au cas où ils auraient daté du temps où Tatien n'avait pas encore formellement cessé d'être orthodoxe. Il n'y a pas de doute, au contraire, que le traité *sur la Perfection selon le Sauveur*, dont parle Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, xii, 81) n'appartînt à sa période gnostique, puisque

Clément nous dit que la chair y était condamnée et en cite un passage qui le confirme.

Le seul écrit de Tatien que nous ayons intégralement conservé est le *Discours aux Grecs* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας). Composé vraisemblablement après la mort de Justin, il est antérieur au moment où Tatien fonda sa secte ; Tatien y parle en chrétien, au sens le plus général du mot, sans rien qui tende à le distinguer de l'Église universelle. On peut donc le dater de 166 environ à 171 au plus tard, sans qu'il y ait de raison décisive pour préciser davantage. Rien ne suggère sérieusement non plus que le *Discours* ait été destiné à servir de programme à l'enseignement de Tatien, soit à Rome, où il est probable qu'il devint simplement le chef de l'École fondée par Justin, après la mort de celui-ci, soit, comme l'a cru Ponschab, pour l'ouverture d'une école fondée par lui à Antioche, après son départ de Rome, soit, selon l'opinion à peu près semblable de Kukula, pour celle d'une école fondée par lui en Asie-Mineure après sa rupture avec l'Église. Ce n'est pas un discours d'*ouverture*, destiné d'abord à un public spécial ; ce fut bien — et dès l'origine — une *Apologie*, adressée à tous *les Grecs*, le mot de *Grecs* devant même être entendu plutôt au sens religieux (*les Gentils*), qu'au sens proprement ethnique. Tatien lui a donné la forme d'un *discours*, parce que la forme oratoire était celle que devait nécessairement choisir tout écrivain qui voulait, en ce temps, faire œuvre littéraire et se conformer au goût régnant ; elle n'implique pas nécessairement que ce discours ait été *prononcé*, encore qu'il soit parfaitement possible que Tatien, qui avait été sophiste, se soit conformé, même après sa conversion, à la mode des *lectures* publiques, et l'ait *lu*, en diverses occasions, dans son école, à Rome (1)

(1) Il est difficile de dire *où* le *Discours* a été composé ; mais la manière dont Tatien parle de Crescens au chapitre XIX, et de son séjour à Rome au ch. XXXV, est peu favorable à l'opinion de ceux qui soutiennent que c'est à Rome.

ou ailleurs. Car le *Discours*, comme nous le verrons, veut être et est une œuvre littéraire.

Cette *Apologie* est toute différente de celles d'Aristide et de Justin. D'abord elle n'a pas pour objet la défense juridique des chrétiens ; elle contient à peine une phrase, au chapitre XXVII, qui rappelle que les chrétiens, *seuls*, sont condamnés, non pour des actes, mais uniquement pour le nom qu'ils portent. Le *Discours* inaugure cette seconde classe d'écrits apologétiques, que nous avons définie, dont l'objet est uniquement de réfuter le paganisme, et de démontrer la vérité du christianisme en faisant appel au public lettré.

Une seconde différence, aussi profonde, avec les écrits d'Aristide et de Justin, est dans le ton que prend l'orateur. Nous avons déjà dit combien le tempérament de Tatien contrastait avec le leur. Le caractère de Tatien est entier et violent, autant que le leur est doux et humble ; Tatien est un sophiste, qui connaît tous les procédés de la rhétorique et a conservé beaucoup de l'esprit sophistique. En devenant chrétien, Justin avait cru n'avoir fait autre chose qu'étendre et fonder plus solidement la vérité dont la philosophie lui avait fourni déjà quelques éléments, et il laissait s'épancher avec une simplicité joyeuse la certitude dont il débordait. En se convertissant, Tatien a jeté l'anathème à toute la civilisation païenne, qui ne lui est plus apparue que comme un chaos d'erreurs et un cloaque d'impureté ; mais il a gardé le goût du sophiste pour le paradoxe, et une certaine allégresse de virtuose, ardent aux défis et ami du risque, se mêle à la sincérité de la passion avec laquelle il oppose à l'Hellénisme tant vanté la Barbarie, d'où le christianisme est issu.

« Ne soyez pas si hostiles aux Barbares, Grecs, et ne jalousez pas leurs doctrines. Y a-t-il, en effet, une de vos institutions qui ne doive aux Barbares son origine ? » Telle est l'apostrophe par laquelle débute hardiment le *Discours*. En effet, exploitant ensuite une littérature qui

s'était développée chez les Grecs sur l'origine des inventions, il emploie d'abord toute sa fougue à prouver que ces Grecs — sans lesquels il ne saurait rien — n'ont rien inventé, rien d'utile du moins. Car la philosophie n'est qu'un tissu de contradictions ; la grammaire, que subtilité frivole ; la médecine, qu'une branche de la magie ; l'art, une glorification de l'immoralité, etc. Tatien se révèle à nous, dès ces premières pages, comme le Tertullien des Grecs, un Tertullien qui n'aurait que du talent, non du génie.

Comme Tertullien d'ailleurs, Tatien, pour être fanatique, ne se laisse pas si bien aveugler par la passion, qu'elle obnubile chez lui l'intelligence ; mais il met toute son intelligence au service de sa passion. Sa polémique, infiniment plus injuste que celle de Justin, est cependant plus soucieuse de rester en rapport avec les réalités contemporaines. Si l'on y regarde de près, on verra qu'elle ne vise pas indistinctement l'âge de Solon ou de Numa aussi bien que celui des Antonins, mais s'attaque principalement aux pratiques ou aux croyances qui avaient le plus de vitalité chez les païens du IIe siècle.

Tout en condamnant la philosophie, aussi bien que toutes les autres manifestations de l'esprit grec, Tatien se souvient assez de l'enseignement de Justin pour reconnaître qu'elle a enseigné certaines vérités. Mais, au lieu de se réjouir comme son maître de ce qui la rapproche ainsi du christianisme, il préfère insister sur la perfidie avec laquelle les philosophes ont déguisé leurs emprunts, ou sur l'aveuglement avec lequel ils ont dénaturé ce qu'ils ne comprenaient qu'à moitié (ch. XL). Dans la comparaison qu'il institue ainsi, sa préoccupation est à peu près exclusivement de bien démontrer que toute vérité provient de la révélation divine, et est bien antérieure au développement des écoles philosophiques. Justin l'avait dit, et tous les chrétiens le pensaient. Mais Tatien est le premier qui se soit proposé de le démontrer scientifiquement. Il est du moins le premier chez les chrétiens,

— car les juifs hellénistes l'avaient tenté avant lui, et tout le premier livre du traité de Josèphe *contre Apion*, dont d'ailleurs Tatien ne dépend pas directement, a cet objet. Il n'en a pas moins, dans l'Église chrétienne, entrepris le premier de tracer les linéaments d'une histoire religieuse universelle de l'humanité ; il a été le prédécesseur des docteurs Alexandrins et d'Eusèbe. Ce qu'on peut appeler l'*argument chronologique* tient dans son *Discours* une place très importante, et constitue, par rapport à Aristide et à Justin, un apport entièrement nouveau.

Le *Discours* nous montre aussi que Tatien a travaillé, après Justin, au développement de la théologie chrétienne. Son esprit était assurément plus vigoureux que celui de son maître, et il a cherché à mettre dans ses conceptions plus de logique, dans leur expression plus de précision. Mais, dans sa période orthodoxe même, son système, mieux agencé que celui de Justin, présentait des éléments plus dangereux pour l'orthodoxie que certaines gaucheries candides de celui-ci. Les chapitres v à xxi contiennent les vues doctrinales essentielles. C'est d'abord une profession de monothéisme, où l'on note un souci évident de faire front non seulement contre le polythéisme, mais contre ce stoïcisme dont l'influence, à l'époque de Marc-Aurèle, devenait prépondérante ; nous verrons d'ailleurs que Tatien, tout en combattant le Portique, lui a souvent emprunté, tantôt des expressions, tantôt des théories, qu'il a eu cependant grand soin de transformer. C'est ensuite un exposé de la doctrine sur le Verbe, fondé sur les mêmes principes que la doctrine de Justin, mais plus clairement développé. Dans l'*Apologie* de Justin, on ne voit pas avec une clarté suffisante ce que l'auteur pense de la génération du Verbe ; Tatien déclare nettement que le Verbe est seulement immanent au Père avant la création, et ne devient une personne distincte, qu'en intervenant comme démiurge (ch. v). Ce qui concerne le Saint-Esprit reste, au contraire, vague,

en tant qu'il s'agit du rapport de la troisième personne avec les deux autres ; mais Tatien est très précis sur le rôle que joue le Saint-Esprit dans l'inspiration des prophètes, et dans l'œuvre de notre salut. Sa psychologie, sa démonologie, ses théories sur la matière et l'origine du mal sont surtout intéressantes parce qu'elles nous éclairent assez bien sur les liens qui rattachent encore sa pensée à la philosophie, et particulièrement au stoïcisme, alors même qu'elle est en pleine rébellion contre eux, et parce qu'elles trahissent déjà une certaine tendance vers ce gnosticisme dont l'enseignement de Justin était entièrement indemne et où celui de Tatien finit par verser. On ne sera pas très étonné qu'un théologien qui révèle un tel état d'esprit n'ait eu aucun goût pour le règne de mille ans, auquel croyait si fortement Justin. Quand il décrit le bonheur des justes, il n'évoque pas la Jérusalem nouvelle de l'*Apocalypse*, mais « des éons meilleurs, qui ne connaissent pas les changements de saison, causes des maladies diverses ; qui jouissent du climat le mieux tempéré ; qui ont un jour d'une durée sans fin et une lumière inaccessible aux hommes de ce bas-monde » (xx).

Si Justin est dépourvu de toute ambition littéraire, Tatien a un style où se reconnaît la double influence de son tempérament et de l'éducation qu'il avait reçue. Tous deux se trouvaient concourir assez bien au même résultat. Tatien a été un sophiste ; en philosophie, il a eu plus d'affinité avec le stoïcisme et avec le cynisme — devenu très voisin du stoïcisme, ainsi qu'Épictète nous l'apprend — qu'avec le platonisme. Sophistique et cynisme convenaient à un esprit aussi porté à l'outrance que Justin était ami de la mesure. Le style de Tatien est donc un style artificiel, où le raffinement est extrême, et où la vulgarité elle-même, fréquente mais voulue, n'est qu'une forme du raffinement. L'archaïsme et le modernisme contribuent également à ce que sa langue a parfois de savoureux, souvent d'alambiqué et d'étrange. Sa syntaxe, pleine d'audace, se plie à toutes les fantaisies de l'ima-

gination et du sentiment. Il prend autant de peine pour éviter le naturel et la simplicité qu'en prennent les classiques pour y atteindre. Il use et abuse de ces membres de phrase courts, associés tantôt par l'antithèse, tantôt par le parallélisme, relevés par les assonances, les jeux de mots, la recherche de finales rythmiques, que la rhétorique asiatique avait mis à la mode, sous le nom de κῶλα, et qui, en dernière analyse, remontent à Gorgias. La composition, qui est, au fond, infiniment plus serrée et plus habile que chez Justin, ne révèle son mérite secret qu'à un lecteur attentif, et irrite, de prime abord, par l'absence de transitions appuyées, par la multiplication des débuts ou des reprises *ex abrupto*. L'ambition de briller à tout prix éclate partout.

Par ce mélange singulier de défauts et de qualités, le *Discours* de Tatien est l'*Apologie* la plus originale entre toutes celles que le IIe siècle a produites. Il faut lui reconnaître un autre mérite. Dans sa réaction contre le libéralisme de son maître, dans sa rébellion contre la philosophie et toute la civilisation antique, Tatien s'est senti obligé de remettre au premier plan quelques-unes des idées que Justin, sans les avoir omises, avait risqué de laisser au second. Il est revenu plus directement à la tradition de saint Paul ; il a insisté davantage sur les conséquences du péché et de la chute. Il attend la régénération plus encore d'une opération proprement religieuse que d'une illumination intellectuelle. Le Verbe est pour lui la *vie* plus encore que la *vérité*. Mais la préoccupation excessive de la misère morale de l'homme, l'horreur de la chair, ont conduit Tatien à l'hérésie, tandis que Justin a su toujours — nous espérons l'avoir montré — subordonner à la foi chrétienne ce qu'il empruntait à la philosophie. Bien que l'esprit de Tatien soit de plus forte trempe que celui de Justin, bien que sa culture soit plus étendue et plus profonde, entre son fanatisme sombre et la foi accueillante de son maître, entre son art à la fois brutal et subtil, et une simplicité qui est un reflet

de la charité, notre sympathie choisit les deux vertus qui sont la marque caractéristique du christianisme, la foi et la charité.

Le Diatessaron (1). — Le second ouvrage de Tatien qui ait, plus encore que le *Discours*. exercé une influence considérable, c'est son *Harmonie des quatre Évangiles*, ou *Diatessaron* (proprement, dans le langage de la musique ancienne : la *Quarte*).

Dans la Mésopotamie, Édesse, capitale de l'Osrhoène, est devenue la première, dès le début du IIIe siècle, la capitale d'un État chrétien, après la conversion d'Abgar IX (2). Il est peu probable que le *Diatessaron* — quoique certains l'aient soutenu — soit le premier livre grâce auquel les chrétientés de cette région aient pu disposer d'un Évangile rédigé dans leur langue natale. Mais il est certain que très vite il est devenu leur principal livre liturgique. Au lieu de l'*Évangile tétramorphe* que l'Occident et le reste de l'Orient ont adopté, en s'efforçant d'expliquer, depuis Irénée qui lui a donné ce nom, comment l'unité pouvait se conserver dans la multiplicité, les Syriens de la région du Tigre et de l'Euphrate ont possédé un *Évangile* unique, obtenu par la fusion des quatre *Évangiles* de Mathieu, Marc, Luc et Jean. Cela n'a point empêché que ces quatre *Évangiles* fussent aussi, soit avant, soit après la composition du *Diatessaron*, traduits indépendamment en syriaque, et, dans les églises

(1) Pour compléter la bibliographie générale donnée plus haut, cf. RUBENS-DUVAL, *Littérature syriaque*, 2e éd., Paris, 1900, p. 44 et suiv. — A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 19-21. — VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, etc., Gœttingen, 1902, t. I, 1536/44. — E. PREUSCHEN, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians*, Heidelberg, 1918. — VOGELS, *Beitræge zur Geschichte des Diatessarons im Abendlande*, Munich, 1920 ; *Die altsyrischen Evangelien im ihrem Verhæltniss zu Tatians Diatessaron*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. — J.P. MARTIN, le Διὰ τεσσάρων *de Tatien* (*Revue des questions historiques*, t. XXXIII et XXXIV.

(2) C. TIXERONT, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888. — RUBENS-DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris, 1892.

catholiques de Syrie, à partir du IVe siècle, les versions connues sous le nom d'*Évangile des textes séparés*, c'est-à-dire celle qu'on appelle le *Syrien de Cureton* et le *Syrien Sinaïtique*, ou bien la plus populaire de toutes ces versions, la *Peschitto* (1), ont tendu de plus en plus à remplacer l'*Évangile des textes fusionnés* (Diatessaron). Celui-ci cependant, jusqu'en plein Moyen-Age, a conservé son autorité chez les Nestoriens.

Au IVe siècle, saint Éphrem (vers 360-370) a commenté le *Diatessaron*, sans doute non point dans une série de sermons, mais dans des leçons faites à l'École de théologie où il enseignait à Édesse. Son commentaire a permis à Zahn de restituer, dans ses grandes lignes, l'œuvre originale (2). Aphraate, au milieu du IVe siècle, s'en est également servi dans ses *Homélies* (3). D'autre part, en 545, l'évêque de Capoue, Victor, avait fait recopier une *Harmonie des Évangiles*, qu'il attribue à Tatien, qu'il appelle singulièrement *Diapente* (*Quinte* au lieu de *Quarte*), et qui nous est parvenue par le *Codex Fuldensis* (4) ; cette *Harmonie* dérive manifestement du *Diatessaron*. Enfin, on possède en arabe une autre *Harmonie*, qui a été publiée par le Père Ciasca (5), et qui se donne elle-

(1) Cette version porte un nom qui signifie : *la Simple*. Le rapport des versions syriaques entre elles et avec le *Diatessaron* est très difficile à analyser. Cf. surtout le livre de HJELT.

(2) Le *Commentaire d'Éphrem* a été publié par AUCHER et MÆSINGER, *Sancti Ephræmi Syri evangelii concordantis expositio*, Venise, 1876. — Pour la reconstitution de Zahn, voir la *Bibliographie*.

(3) Sur Aphraate, cf. RUBENS-DUVAL, p. 225-229, la traduction en allemand de BERT, dans *Texte und Untersuchungen*, III, et l'édition de la *Patrologia syriaca* de Mgr. GRAFFIN, avec traduction latine.

(4) Ed. RANKE, *Codex Fuldensis*, etc. Marbourg, 1868. De là provient la traduction allemande faite à Fulda au commencement du IXe siècle, et connue sous le nom de *Tatien allemand*. Victor dit dans sa préface, en se référant à Eusèbe : *Ex historia quoque ejus comperi, quod Tatianus, vir eruditissimus et doctor illius temporis clarus, unum ex quatuor compaginaverit evangelium, cui titulum Diapente composuit.*

(5) *Tatiani Evangeliorum Harmoniæ Arabice*, Rome, 1888 ; cf. aussi S. H. HILL, *The earliest Life of Christ*, etc. Edimbourg, 1894. — S. EURINGER, *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessaron*, dans les *Biblische Forschungen* de Bardenhewer, XV, 1-2.

même pour une traduction du *Diatessaron* syriaque, faite par le moine nestorien Aboulfarag Abdallah Ibn Ettajib (mort à Bagdad, le 31 octobre 1043) ; ce dernier ouvrage est le moyen de contrôle le plus précieux que nous ayons sur le commentaire d'Éphrem. Enfin il y a des rapports — aussi difficiles à analyser que les relations des diverses versions syriaques — entre le texte du *Diatessaron* et le texte dit occidental des *Évangiles*, tel que le présente particulièrement le *Codex D* ; il faut tenir compte du *Diatessaron*, dans l'histoire générale de la tradition du texte des *Évangiles*, quoique Von Soden ait très probablement exagéré le rôle qui doit lui être attribué.

Ces faits suffisent à en montrer l'importance, et obligeraient à en parler, au moins brièvement, dans une *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, même si l'on avait la preuve incontestable qu'il a été composé en syriaque. C'est l'opinion que Zahn a soutenue, et qu'il a appuyée de raisons qui ne manquent pas de force. Cependant, on peut trouver, avec Harnack, que le titre de l'ouvrage, toujours donné en *grec*, constitue, à lui seul, une objection grave contre cette thèse. Il est vrai que Tatien était oriental d'origine ; qu'en 172/3, il est retourné en Orient ; que c'est dans le domaine syriaque seulement que le *Diatessaron* a eu une autorité consacrée. Mais Tatien a vécu longtemps dans l'empire ; il s'était donné la culture grecque ; il était devenu un sophiste, et, pendant la période la plus brillante de sa vie, il s'est servi du grec, non du syriaque. Les *Évangiles* mêmes sont, dans leur langue originale, rédigés en grec, et il serait naturel que le premier essai de les réduire à une *Harmonie* eût été tenté également en grec. Nous ignorons où et quand Tatien a composé le *Diatessaron* ; tout le monde est d'accord que c'est, en tout cas, d'après le texte grec qu'il l'a composé. Il n'est pas démontré qu'il ne l'ait pas d'abord rédigé en grec, puis traduit, ou fait traduire en syriaque. L'existence d'une version latine

suppose presque nécessairement celle d'une rédaction en grec.

Aussi quelques-uns (1) ont-ils soutenu que Tatien n'avait pas été le premier auteur d'une *Harmonie*. Il est certain, qu'avant que se fût établie la théorie d'Irénée (la théorie de l'*Évangile tétramorphe*, voulu par un dessein providentiel sous sa forme quadruple), on a dû souvent se sentir gêné de la diversité des textes, et parfois choqué de certaines de leurs contradictions. Les singularités que présentent maintes citations, chez les écrivains de la première moitié du IIe siècle (en particulier chez Justin), ne peuvent-elles pas s'expliquer par l'existence, dès ce temps-là, d'une *Harmonie*, naturellement rédigée en grec, et dont Tatien n'aurait eu qu'à profiter, pour composer la sienne en syriaque ? — Les citations en question montrent assurément qu'il y avait une tendance à *harmoniser* les textes, et que le *Diatessaron* a répondu à un besoin. Mais il n'est pas certain qu'un écrivain comme Justin n'ait pas fait ce travail lui-même ; il n'est pas certain que souvent ses citations composites ne soient pas dues à un travail inconscient de sa mémoire. Je crois peu, pour ma part, à l'existence d'une *Harmonie* antérieure au *Diatessaron* de Tatien, *Harmonie* qui n'aurait laissé que des traces, dont aucun souvenir direct ne se serait conservé, et dont l'auteur serait demeuré entièrement inconnu, alors que l'entreprise de Tatien a eu tant d'éclat.

Les deux textes essentiels que nous possédions au sujet du *Diatessaron* sont celui d'Eusèbe et celui de Théodoret (2). Eusèbe (*H. E.*, IV, 29, 6) cite le texte d'Irénée (*Adv. Hær.*, I, 28) sur les *Encratites*, texte assez confus où, après les avoir fait provenir de Saturnin et de Marcion, l'évêque de Lyon les rattache, au moins sur un

(1) C'est l'opinion à laquelle s'est rallié BARDENHEWER (*Geschichte*, t. II, p. 280-1).

(2) Le témoignage d'Épiphane (*Hær.*, 46, 1) se borne à ceci : « On dit que l'évangile *Diatessaron* est son œuvre ; certains l'appellent *selon les Hébreux.* » Ces derniers mots sont tout à fait énigmatiques.

point, à Tatien ; il parle ensuite des *Sévériens* comme de leurs successeurs, et continue : « Cependant leur premier chef de file, Tatien a, composé, je ne sais comment, une combinaison et une condensation des *Évangiles*, qu'il a intitulée le *Diatessaron* ; on trouve encore cet ouvrage chez certains (1). » Ainsi Eusèbe ne paraît connaître que superficiellement le *Diatessaron*, et peut-être même ne l'a-t-il pas eu entre les mains.

Le témoignage de Théodoret est plus curieux. Évêque de Cyrrhus (au nord-est d'Antioche), entre 423-457, il a parlé de Tatien dans son livre sur les hérésies et nous raconte, à ce propos, ce qui lui arriva dans une tournée d'inspection qu'il fit un jour à travers son diocèse : « Tatien », dit-il, « a aussi composé l'Évangile appelé le *Diatessaron*, en supprimant les généalogies et tout ce qui montre que le Seigneur était né de la race de David selon la chair ; en ont fait usage non seulement ceux de sa secte, mais aussi ceux qui se conforment à l'enseignement des Apôtres, et qui, sans comprendre la perfidie de l'arrangement, se sont servis du livre tout simplement, comme d'un abrégé. J'ai trouvé moi-même plus de deux cents exemplaires de ce genre, tenus en honneur dans les églises de chez nous ; je les ai tous fait recueillir et mis en dépôt, et j'ai introduit à la place les *Évangiles des quatre Évangélistes* » (*Hæret. fab.*, I, 20). Vers le même temps, Rabboula, évêque d'Édesse (mort en 435), avait interdit l'emploi du *Diatessaron* dans les églises et les couvents de son diocèse. La réaction qui se marque ainsi au ve siècle, chez les catholiques, contre la faveur dont l'œuvre de Tatien avait d'abord été l'objet en Syrie, a fini par en amener la perte.

Ce que nous savons par Irénée sur l'hérésie de Tatien

(1) Eusèbe ajoute : « On dit qu'il a osé reviser certaines paroles de l'*Apôtre* (c'est-à-dire de Saint Paul), comme avec la prétention d'y corriger la composition de la phrase ». Ce texte a donné lieu à beaucoup de discussions. Suppose-t-il une revision du *texte grec* de l'*Apostolicum*, ou vise-t-il simplement les *Problèmes* ?

est très général, et a donné lieu à beaucoup de controverses. Le rapport qu'il faut établir entre Tatien et la secte connue postérieurement sous le nom d'*Encratites*, le caractère même de cette secte sont difficiles à déterminer. Toutefois, si Irénée ne considère comme une innovation véritable de Tatien qu'une seule thèse particulière, la négation du salut du premier homme, il nous le présente comme ayant à la fin de sa vie préféré une doctrine où à des éléments gnostiques (valentiniens, selon lui), se mêlaient des éléments encratites (condamnation de la chair). Sans insister sur ces obscurités, ce qui nous importe directement ici, c'est seulement d'examiner si le *Diatessaron* portait la marque de l'hérésie. Il résulte de ce simple fait que le livre a été longtemps en usage chez les Syriens catholiques, et du témoignage même de Théodoret, que, à part la suppression des généalogies et de quelques expressions, il ne pouvait s'y trouver grand chose de suspect ; il ne pouvait y avoir, au plus, que des réticences, et peut-être un certain agencement des morceaux où Théodoret, à tort ou à raison, voit une intention perfide ; il ne pouvait y avoir, par des altérations de texte, une profession positive d'erreurs graves. C'est par contre, selon toute vraisemblance, un paradoxe que d'affirmer, avec Zahn, l'innocence entière du *Diatessaron*, et, en particulier, de voir, dans la suppression des généalogies, non pas un trait suspect, mais, au contraire, un trait d' « hyper-catholicisme ».

Tel qu'on peut le reconstituer, surtout d'après le double témoignage d'Éphrem et d'Aboulfaradj (1), le *Diatessaron* témoigne, à sa façon, tout comme le *Discours aux Grecs*, de l'originalité et de la vigueur d'esprit de Tatien. La tâche qu'il avait entreprise était singulièrement difficile. Pour en venir à bout, il s'est gardé de se perdre dans les infinies difficultés de détail qui eussent découragé un plus timide. Il a, au contraire, recouru à d'énergiques

(1) Voir surtout les deux ouvrages de Zahn et de Hjelt.

parti-pris. Il a emprunté à Jean — dont le premier verset ouvrait son livre — le cadre général de la vie de Jésus. Quand il s'est trouvé en présence de certains récits dont le fond est analogue et qui ne diffèrent que par le détail ou par la place qu'un évangéliste leur a donnée dans l'ensemble, il s'est gardé de faire comme ceux qui profitent de la plus légère variante pour déclarer que nous sommes en présence de deux *faits* distincts, non pas de deux *récits* du même fait. Il y a vu ce que la critique moderne appelle des *doublets*, et il s'est prononcé pour l'un des récits, en rejetant l'autre. Le défaut qu'il n'a pas évité, et ne pouvait guère éviter, a été celui de dissocier, dans telle ou telle péricope, des éléments qui sont, en réalité, inséparables (1). En agissant avec cette décision, Tatien nous apparaît bien toujours tel que le *Discours* nous l'a fait connaître. C'est un apologiste aisément compromettant. Justin était plus sage, en cherchant un terrain d'entente avec la philosophie, que ne le fut ce contempteur de toute la civilisation gréco-latine. L'Église a été plus sage que lui en conservant fidèlement les *quatre Évangiles traditionnels*, dût-elle recourir à des subtilités pour atténuer les difficultés qui en résultent, et il était impossible, à la date où Tatien a conçu son projet, que le *Diatessaron* fît disparaître l'*Évangile tétramorphe*; l'histoire s'en félicite.

(1) Tatien a bien rarement fait appel à des éléments étrangers aux quatre Évangiles canoniques ; toutefois il est certain que son récit du baptême de Jésus contenait un détail qui ne s'y retrouve pas. S'est-il servi parfois d'un cinquième évangile ? Ce cinquième évangile serait-il celui *des Hébreux* ? Pourrait-on expliquer ainsi qu'Épiphane appelle le *Diatessaron Évangile des Hébreux*, et que Victor de Capoue le transforme en *Diapente* ? Ce sont là des conjectures peut-être plus séduisantes que solides. Ce qu'on peut présumer, c'est que l'élément apocryphe ne tenait sans doute pas une place considérable dans le *Diatessaron*.

CHAPITRE V

LES APOLOGIES PERDUES. MILTIADE. APOLLINAIRE D'HIÉRAPOLIS. MÉLITON

Quelques-uns des Apologistes du IIe siècle ne nous sont plus guère connus que de nom. Parmi eux, se trouvent Miltiade et Apollinaire. Nous ignorons où a vécu le premier. Eusèbe a été conduit à parler de lui, au Ve livre de son *Histoire* (XVII), à propos du montanisme, qu'il avait combattu dans un écrit intitulé : *Qu'un prophète ne doit pas parler en extase* (1). Eusèbe ajoute que Miltiade a laissé « d'autres souvenirs » de son zèle pour les études religieuses ; et mentionne « les discours qu'il a composés contre les Grecs et contre les Juifs », chacun en deux livres, ainsi qu' « une *Apologie* adressée aux autorités séculières pour défendre la philosophie qu'il pratiquait ». Il s'agit sans doute d'une *Apologie* adressée, dans la seconde moitié du siècle, à Marc-Aurèle et à L. Verus. Quelques mots de Tertullien (*Adv. Valentinianos*, 5) placent, en effet, Miltiade entre Justin et Irénée. Tertullien, qui ne pouvait être très favorable à un adversaire du montanisme, le traite de « sophiste des églises », en attribuant probablement, pour cette raison, au mot sophiste sa valeur péjorative. L'écrivain qu'Eusèbe cite, sans le nommer (*ib.*, 28, 4), mentionne Miltiade entre Justin et Tatien, parmi ceux qui ont prêché la divinité du Christ.

(1) Il n'est pas tout à fait sûr que nous ayons là le titre ; il se pourrait que ce fût seulement une indication du thème.

Claudius Apollinaris était évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, au temps de Marc-Aurèle, et avait composé un assez grand nombre d'écrits apologétiques ou de polémique, également perdus. Eusèbe en a donné une liste (*H. E.*, IV, 27) : un discours à l'empereur (c'est-à-dire à Marc-Aurèle, déjà mentionné au chapitre XXVI, à côté de l'*Apologie* de Méliton) ; cinq livres *contre les Grecs* (1) ; deux sur *la Vérité* ; deux *contre les Juifs* ; « et ce qu'il a composé ensuite contre l'hérésie des Phrygiens », c'est-à-dire des Montanistes, « d'innovation encore récente ». Il a placé de plus, dans sa *Chronique*, le nom d'Apollinaire à l'année 171/2 de Marc-Aurèle ; probablement cette date est, pour lui, celle de la composition de l'*Apologie*. Au chapitre XVI du livre V de l'*Histoire ecclésiastique*, il parle une seconde fois d'Apollinaire comme d'un adversaire redoutable des Montanistes, et au chapitre XIX, il cite une lettre de Sérapion, évêque d'Antioche, où celui-ci annonce à Caricos et à Pontios qu'il leur envoie « le traité du bienheureux Apollinaire, qui vécut à Hiérapolis », contre cette même hérésie (2). Un traité d'Apollinaire sur la Pâque est mentionné dans le *Chronicon pascale* (Migne, *P. G.*, XCII, colonne 80-81) ; Photius (*Bibl.*, cod. 14) parle de trois écrits de lui : un adressé aux *Grecs*, un sur la piété (ou la religion εὐσεβείας) ; et un sur la vérité. Le περὶ εὐσεβείας ne peut guère être une œuvre autre que l'une de celles dont parle Eusèbe ; il est probablement identique à l'*Apologie*, dont Eusèbe, au chapitre XXVI du livre IV, dit qu'elle a pour objet la défense de la *foi* (πίστεως).

Celui de tous ces écrivains qui nous apparaît encore, dans la pénombre où nous l'apercevons, comme le plus curieux de beaucoup, c'est l'évêque de Sardes, Méliton.

(1) Les deux livres *contre les Juifs* manquent dans certains manuscrits d'Eusèbe, ainsi que dans la traduction de Rufin et le *De viris* de saint Jérôme (26).

(2) Sur le sens assez obscur de ce qui suit, dans ce chapitre d'Eusèbe, cf. ZAHN (*Forschungen*, etc., V, p. 5 et suiv.).

Son œuvre était très considérable, très variée, et le peu que nous en connaissons révèle un mélange assez savoureux d'archaïsme et de hardiesse (1). Ce qui nous intéresse d'abord, c'est son *Apologie*, discours sur la foi, adressé à l'empereur Marc-Aurèle, dit Eusèbe (*Hist. ecclés.*, IV, 26, 1) ; petit livre, comme encore Eusèbe la qualifie ailleurs (*ib.*, IV, 13, 8). Trois citations, toujours dues à Eusèbe, et une quatrième, fournie par le *Chronicon pascale* (Migne *P. G.*, XCII, colonne 632), nous restent encore. L'une d'elles offre un très vif intérêt ; c'est la troisième de celles que fait Eusèbe. Nous avons vu que, si Tatien se pose en ennemi de l'empire, Justin a des dispositions plus conciliantes, et Athénagore nous paraîtra plus sensible encore que Justin au bon ordre que l'autorité romaine a établi et maintient dans le monde. Méliton, en véritable précurseur, est le premier, à notre connaissance, qui, allant plus loin, ait vu dans l'apparition du christianisme au sein de l'empire un dessein providentiel : « Notre philosophie », dit-il, car c'est ainsi qu'il appelle le christianisme, « a d'abord fleuri chez les Barbares ; puis elle s'est épanouie, chez les peuples que tu gouvernes, au temps du grand règne d'Auguste, ton ancêtre ; et elle est devenue un bien d'heureux augure, surtout pour ton empire. Car c'est depuis lors surtout que la puissance des Romains s'est fortifiée et a brillé, puissance dont tu es devenu, à ton tour, et seras avec ton fils le détenteur désiré, si tu protèges la philosophie qui s'est développée et a commencé avec Auguste, et

(1) Les fragments qui portent le nom de Méliton ont été réunis par Otto, au tome IX de son *Corpus*. Postérieurement Pitra a publié le fragment du Περὶ λούτρου dans ses *Analecta Sacra* ; le fragment de *lettre* à Eutropius a été édité par P. Martin dans les *Analecta*, tome IV ; la *Clef* dans le *Spicilegium Solesmense*, et ensuite dans les *Analecta*. Sur ces mêmes fragments, cf. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, I, 1-2 ; et *Geschichte*, II, 1 ; Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893 ; Bardenhewer, *Geschichte*, II, p. 455 465. — Un fragment sur papyrus (*Oxyrhynchus Papyri*, I, 8-9), a été rapproché par Harnack du Περὶ προφητείας qui figure dans la liste des écrits de Méliton.

que tes ancêtres ont honorée parmi les autres religions. Ce qui prouve le mieux l'utilité qu'a eue pour les débuts heureux de l'empire la coïncidence du développement de notre doctrine, c'est qu'aucune calamité n'est arrivée depuis le règne d'Auguste ; au contraire, tout a été brillant, glorieux, conforme aux vœux de tous. Seuls entre tous, s'étant laissé tromper par quelques envieux, Néron et Domitien ont voulu diffamer notre doctrine ; c'est leur faute si les mensonges des sycophantes, par une pratique déraisonnable, se sont répandus contre ses adeptes. Mais tes pères, qui furent pieux, ont porté remède à leur ignorance, en réprimandant fréquemment, par écrit, nombre de ceux qui avaient osé innover à leur sujet. Parmi eux, Hadrien, ton grand-père, a ainsi écrit, comme on le sait, au proconsul Fundanus, entre beaucoup d'autres ; et ton père, tandis que tu partageais avec lui le pouvoir, a écrit aux villes de ne rien innover à notre sujet, particulièrement aux Larissiens, aux Thessaloniciens, aux Athéniens, et à tous les Grecs. Quant à toi, qui es encore plus qu'eux du même avis sur ces choses, et dont les sentiments sont encore plus humains et plus philosophiques, nous sommes convaincus que tu feras tout ce que nous te demandons. »

De telles paroles doivent être antérieures à la persécution de Lyon et de Vienne. Méliton semble déjà espérer qu'on pourra obtenir de Marc-Aurèle un édit de Milan. Il voit un gage de salut et de prospérité pour l'empire dans le développement de ce christianisme qui sera bientôt haï des foules, précisément parce qu'elles lui attribueront les malheurs qui, dès la fin du IIe siècle et surtout au IIIe, s'abattront sur lui. Négligeant la persécution de Néron et de Domitien, parce que ces deux empereurs furent de mauvais princes, il prend texte de ce rescrit d'Hadrien à Fundanus que Justin avait déjà cité, et d'autres analogues, pour soutenir que la politique des empereurs Antonins, hostile à la délation, a été, en principe, favorable au christianisme. Il reconnaît cepen-

dant qu'il en est autrement en fait ; car dans le premier des morceaux que rapporte Eusèbe (*ibid.*), il se plaint du sort des chrétiens dans la province d'Asie, au moment même où il écrit, et il accuse les misérables sycophantes qui, jour et nuit, pillent des innocents ; puis, il conclut : « Si cela se fait par ton ordre, tout est bien, car un roi juste ne saurait prendre aucune mesure injuste... Nous te demandons seulement de t'informer auparavant des auteurs responsables de cette hostilité et de les juger justement, en examinant s'ils sont dignes de mort et de châtiment ou méritent d'être épargnés et de vivre tranquilles. Mais si cette décision, si cette nouvelle ordonnance, qui ne conviendraient même pas si elles étaient dirigées contre des ennemis barbares, ne sont pas de ton fait, nous te demandons encore plus de ne pas nous laisser être victimes de ce brigandage public. »

Parmi les autres fragments de Méliton, l'un des plus intéressants est celui qu'au même endroit Eusèbe cite du traité en deux livres *sur la Pâque*. Eusèbe date ce traité du temps où Servilius Paulus fut proconsul d'Asie ; ce personnage est inconnu, et on pense ordinairement aujourd'hui que le nom est dû à une erreur de copiste. Rufin, dans sa traduction, lui donne celui de *Sergius Paulus*, qui nous reporte, selon certains, à 164-166, selon d'autres à 166-67. Méliton, dans cet écrit, défendait la pratique des Orientaux au sujet de la date de Pâques ; il était avec ceux que l'on appela les *Quartodécimans*, parce qu'ils voulaient faire coïncider toujours cette date avec le 14 du mois hébraïque de *Nisan*. Un fragment des *Églogues* (1) est aussi intéressant ; il montre que cet ouvrage contenait, en six livres, des extraits de l'*Ancien Testament*, relatifs au Sauveur et à toute la foi chrétienne, et que Méliton s'y préoccupait d'établir exactement le nombre et l'ordre des écrits qui le composent. Pour être sûr de ses informations, il avait fait le pèleri-

(1) Le livre était dédié à un certain Onésime.

nage de Palestine; il était allé jusqu'aux lieux où « les choses ont été prêchées et accomplies » (1). On regrette de n'en pas savoir davantage sur le traité relatif à l'*Apocalypse* de Jean, où Méliton s'est peut-être rallié au millénarisme ; ni sur les traités relatifs à la *Passion* (2), et à l'*Incarnation* (3). Du double témoignage d'Origène (*Selecta in Genesim*, ad 1, 26), et de Gennadius (*De ecclesiæ dogm.*, 4), il résulte — et la chose est de grand intérêt — que, dans son traité περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, Méliton avait professé que Dieu était corporel.

La liste donnée par Eusèbe montre la grande variété des sujets qu'avait abordés Méliton ; il avait composé une sorte d'*Encyclopédie chrétienne*. On y trouve, outre les ouvrages déjà signalés, des traités sur l'*Église*, sur *le dimanche* ; sur la *discipline et les prophètes* ; sur la *foi de l'homme* ; sur la *création* ; sur l'*obéissance de la foi* ; sur les *sens* (4) ; sur l'*âme, le corps et l'esprit* (5) ; sur le *baptême* ; sur la *vérité* ; sur la *foi et la naissance du Christ* ; sur la *prophétie* (6);

(1) Il est l'un des premiers *pèlerins* que l'on connaisse ; cf. l'article de H. Windisch, *Die ælteslen christlichen Palæstinapilger* (*Zeitschrift des deutschen Palæstina Vereins*, tome XLVIII, 1-2, p. 145).

(2) Anastase le Sinaïte, dans son *Hodegos* (12), en cite une phrase : *Dieu a souffert par une main israélite*, où il faut noter (Eusèbe ne cite pas ce traité) l'expression : *Dieu a souffert* (cf. *supra* la même imprudence chez Tatien).

(3) Le même Anastase (*ibid.*, 13) en cite aussi une phrase, où la doctrine des *deux natures* est clairement exprimée. Pas de mention non plus dans Eusèbe.

(4) La traduction de Rufin montre qu'il faut distinguer ces deux derniers ouvrages, que le texte grec d'Eusèbe fond maladroitement en un seul.

(5) Texte de Rufin ; le texte grec est altéré pour le troisième terme.

(6) Le texte grec dit : *Sur la prophétie et l'âme et le corps*, ce dont Rufin fait deux ouvrages ; mais le second serait alors trop analogue à l'un de ceux qui ont été précédemment cités ; il s'agit sans doute d'un livre sur la prophétie, où Méliton examinait le rôle de l'âme et du corps dans le phénomène de l'inspiration. — Cet ouvrage et celui qui a été mentionné plus haut *sur la discipline et les prophètes* montrent (ainsi que les *Églogues*) l'intérêt que Méliton prenait à la théorie de la *prophétie* ; mais nous ignorons quelle attitude il prit par rapport au montanisme.

sur l'*hospitalité* ; un ouvrage intitulé : la *Clef* ; un autre sur le *diable* (1).

La liste donnée par Eusèbe laisse place à quelques incertitudes, à cause de l'altération du texte. Les fragments conservés — ceux qu'Eusèbe cite une fois mis à part — sont souvent malaisés à répartir entre les écrits de cette liste, et souvent aussi suspects ou réellement apocryphes. Les quatre morceaux, par exemple, que donnent des *Chaînes* sur le caractère d'Isaac, pourraient venir des *Églogues*, mais ne sont pas à l'abri de tout soupçon. L'*Apologie* conservée en syriaque n'est certainement pas de Méliton. Les quatre autres fragments en syriaque donnés pour provenir d'un *sermon sur la croix*, du livre *sur la foi*, du livre sur *l'âme et le corps*, d'un sermon sur *la passion*, de Méliton, évêque *de la ville attique*, sont au moins fort suspects (2). Le fragment de lettre à Eutropius, conservé en arménien, est apocryphe. La *Clef*, sous la forme où l'a publiée le cardinal Pitra, ne saurait même prétendre à remonter indirectement à Méliton ; et encore moins les autres écrits conservés en latin sous son nom (*De passione S. Joannis evangelistæ* ; *De transitu beatæ Mariæ virginis* ; *Catena in Apocalypsim*).

(1) Le texte grec fait (ou semble faire) un même ouvrage du traité sur *le diable*, et du traité sur l'*Apocalypse*. Rufin les distingue avec raison.

(2) Krüger a cependant défendu leur authenticité (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXI).

CHAPITRE VI

ATHÉNAGORE

Bibliographie. — L'*Apologie* d'Athénagore et son traité de la *Résurrection* ont été conservés par le manuscrit d'Aréthas, de l'an 914 (*Parisinus græcus* 451), dont dépendent tous les autres. Édition princeps du traité *de la Résurrection*, P. Nannius, Louvain, 1541 ; de l'*Apologie* (avec le Traité), par C. Gesner, Zürich, 1557. — Les deux principales éditions récentes sont celle de Schwartz, Leipzig, 1891, et Geffcken, *ib.*, 1907. — L. Arnould, *de Apologia Athenagoræ*, Paris, 1898. — Chaudouard, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle.* Étude sur le περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore, Lyon, 1905.

Athénagore. — Le titre de l'*Apologie* d'Athénagore, dans le manuscrit d'Aréthas, est celui-ci : « Supplique (1) du philosophe chrétien Athénagore d'Athènes pour les Chrétiens. » C'est à peu près tout ce que nous savons de l'auteur, qui est resté inconnu à Eusèbe et à saint Jérôme. Philippe Sidétès (2), au ve siècle, l'avait mentionné dans son *Histoire ecclésiastique*, en datant son *Apologie* du temps d'Hadrien et d'Antonin, et en ajoutant que l'auteur avait été le premier directeur de l'École catéchétique d'Alexandrie, où il avait eu pour élève Clément, qui lui-même avait formé Pantænos. La date indiquée est fausse ; Clément a été l'élève et non le maître de Pantænos ; ces erreurs rendent bien douteux le témoi-

(1) Le mot de πρεσβεία, que je rends ainsi, signifie proprement : ambassade (*legatio*).

(2) Fragment édité par Dodwell, dans ses *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689

gnage de Philippe sur le rôle joué par Athénagore à Alexandrie, dont le souvenir ne s'est conservé nulle part ailleurs. On connaît par Photius (*Bibl.* cod. 155) un Athénagore à qui l'Alexandrin Boethos adressa, vers le fin du IIe siècle, un livre sur les expressions obscures de Platon (περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων). Est-il le même que notre Apologiste, qui avait, on le verra, du goût pour le platonisme ? Si nous ajoutons que Méthode d'Olympe, dans son livre sur *la Résurrection* (XXXVII, 1), a cité, sous le nom d'Athénagore, quelques lignes que l'on retrouve, en partie textuellement, en partie tout au moins sous une forme assez rapprochée, dans l'*Apologie* (XXIV), nous aurons énuméré tout ce qui peut être relevé au sujet de notre auteur. On a noté certaines analogies entre sa *Supplique* et le *Dialogue* de Minucius Felix, mais sans qu'on ait pu y trouver la preuve manifeste d'un emprunt fait par l'écrivain latin.

Son Apologie. — La *Supplique* est adressée à Marc-Aurèle et à son fils Commode ; elle a donc été composée entre 170, année où Commode fut associé à l'empire, et 180, année où mourut Marc-Aurèle ; s'il était sûr qu'il fallût prendre au pied de la lettre ce que dit l'auteur au chapitre Ier, quand il loue les deux empereurs, parce que « toute la terre, grâce à leur sagesse, jouit d'une paix profonde », on pourrait en fixer avec précision la date à 177. S'il en était ainsi, elle serait de la même année que la terrible persécution de Lyon. Le ton en est si mesuré, les protestations de loyalisme y sont si naturelles qu'on ne peut guère croire qu'elle lui soit postérieure. Athénagore est à l'opposé de Tatien ; il appartient, comme Justin, au parti de ceux qui cherchent une conciliation entre le christianisme et l'Empire ; mais il a moins de candeur que Justin, et pas plus qu'il n'approuve la virulence d'une polémique qui ne peut qu'irriter davantage l'adversaire, il ne se croit permis de parler aux maîtres de ce monde avec la familiarité d'un prosélytisme indiscret. Il semble que, mieux que ses prédécesseurs, il comprenne et goûte

les avantages de la paix romaine ; il ne loue pas seulement les qualités personnelles de Marc-Aurèle (auquel l'étiquette l'oblige à associer Commode) ; quand il parle des lois « que vous et vos ancêtres avez établies en les conformant à la parfaite justice » (ch. I), on sent que c'est tout le système de l'administration et de la législation impériales qu'il trouve sage et utile.

Par le caractère de son inspiration, par le choix des thèmes et leur disposition, Athénagore a beaucoup d'analogie avec Justin, dont il est extrêmement vraisemblable qu'il avait lu l'*Apologie* ; il proteste contre l'injustice d'une législation qui fait un crime du seul nom de chrétien, et condamne impitoyablement des accusés qui ne peuvent être convaincus d'aucun crime de droit commun ; il associe à la réfutation des erreurs païennes un exposé précis de sa croyance, appuyé sur des textes scripturaires, et un tableau des mœurs chrétiennes. Il diffère de Justin par une méthode plus régulière, une dialectique plus exercée, des connaissances générales plus solides, particulièrement en matière historique. Il n'est pas improbable qu'il entende parfois le corriger, sans le dire. Il est possible aussi qu'il ait connu Tatien. Qu'il l'ait lu ou non, il s'est proposé, comme lui, de répondre au goût de ses contemporains pour l'érudition et pour les arts, en consacrant d'assez longs développements à l'histoire de la sculpture. Son style est celui qu'on peut attendre d'un esprit modéré et cultivé comme le sien : point original, mais régulier, correct, honorable. Il évite, sinon tous les vulgarismes, du moins les plus choquants; sa syntaxe est à égale distance de la négligence lâche de Justin et du raffinement bizarre de Tatien. Tatien est un adepte de la sophistique, et, dans la sophistique même, du genre asiatique; on est porté à croire que le titre de la *Supplique*, dans le manuscrit d'Aréthas, ne nous trompe pas quand il qualifie Athénagore d'Athénien. Certes, Athénagore est loin d'avoir la netteté élégante et sobre des Attiques du IVe siècle ; mais il conserve de l'atticisme

ce qu'en pouvait conserver un homme d'un talent moyen, d'un esprit réfléchi, et d'une culture suffisante.

Le plan de la *Supplique* est indiqué au chapitre III : l'auteur se propose de répondre aux trois griefs principaux dirigés contre les chrétiens : athéisme, cannibalisme, inceste (1). Il n'attache d'ailleurs d'importance réelle qu'au premier, dont la discussion remplit presque tout le discours. Cette discussion comprend une partie négative : réfutation du paganisme, et une partie positive : exposé de la foi chrétienne et de la discipline ecclésiastique. Athénagore commence, selon la coutume des Apologistes, par défendre le monothéisme, en le retrouvant chez les poètes et les philosophes eux-mêmes, en le fondant sur l'*Écriture* et la raison à la fois. Il montre ensuite que la croyance au Fils, au Saint-Esprit et aux anges révèle combien les chrétiens sont éloignés de cet athéisme qu'on leur impute. Il faut remarquer qu'en parlant du Christ il ne se sert pas comme argument de la réalisation des prophéties, sachant peut-être par expérience, mieux que Justin, la difficulté de le faire agréer aux païens. Il a préféré, comme Aristide, établir la divinité du christianisme par l'excellence de sa morale, par la supériorité de celle-ci sur toute morale humaine et son efficacité pour les humbles, en marquant d'ailleurs toujours fortement la liaison nécessaire entre la morale et le dogme. Il revient ensuite au grief d'athéisme, parce qu'il n'ignore pas que sa première discussion est incomplète ; il sait, en effet, que, dans la bouche des païens, *athéisme* signifie moins : vous ne croyez à aucun Dieu, que : vous n'honorez pas les Dieux nationaux et vous ne leur offrez pas de sacrifices. Il est ainsi conduit à mener la polémique habituelle contre la mythologie, l'anthropomorphisme, l'idolâtrie (ch. XIII-XXIII) ; il explique par l'action des démons les prodiges qu'accomplissent certaines idoles, et qu'il ne songe pas à contester (XXIV-XXX). Les dix der-

(1) Ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις.

niers chapitres sont consacrés à réfuter brièvement une accusation qu'il dédaigne, celle de cannibalisme et d'immoralité, et à opposer à ces ridicules calomnies la peinture des vertus chrétiennes. Ainsi, sans être d'une régularité savante, la composition générale est claire, et n'est plus embrouillée par les digressions perpétuelles où se laissait égarer Justin.

La polémique d'Athénagore contre le paganisme se distingue par une modération relative, par un ton courtois. Sans montrer une érudition approfondie et tout en tirant ses exemples de Manuels plutôt qu'en remontant aux sources, il évite les erreurs grossières, les plaisanteries trop faciles et les jugements sommaires. Il note assez volontiers, comme Justin, les concordances qu'il peut relever entre la philosophie et la foi, et c'est d'ailleurs souvent dans des textes apocryphes qu'il va les chercher ; mais il est moins préoccupé que Justin de les expliquer, et de pénétrer le plan divin d'après lequel l'histoire religieuse de l'humanité s'est déroulée. En traitant du platonisme ou du stoïcisme, qu'il interprète résolument dans le sens d'un théisme, ou de l'aristotélisme, pour lequel il est plus juste que Tatien, il ne recourt jamais à la théorie des emprunts, et il admet que la raison a pu entrevoir certaines vérités, même proprement chrétiennes : par exemple, Platon a eu une idée vague de la Trinité (1). C'est, du reste, au platonisme que, comme Justin, il se réfère le plus volontiers (2) ; il en avait une connaissance moins sommaire que lui ; les citations qu'il fait du *Timée*, du *Gorgias*, ou du *Phèdre*, sont un peu plus précises. Le souvenir de l'*Apologie de Socrate* a manifestement aussi contribué assez souvent à suggérer à Athénagore le ton qu'il convenait d'apporter à la défense des chrétiens.

(1) Le texte sur lequel il s'appuie est tiré de la seconde *Épître*.

(2) Outre ces dialogues et la seconde *Épître*, Athénagore cite encore le *Politique*.

Malgré le libéralisme avec lequel il reconnaît à la raison une certaine puissance, malgré la tentative qu'il fait de donner une *démonstration rationnelle* de la foi (λογισμὸν τῆς πίστεως), par exemple dans le chapitre VIII, Athénagore attribue exclusivement à la révélation la connaissance solide et complète de la vérité ; il faut, dit-il, « apprendre de Dieu à connaître Dieu » (1). Sa théologie est remarquable surtout par la prudence avec laquelle, en exposant le dogme de la Trinité, il s'applique à éviter le danger de tomber dans le dithéisme ou de subordonner trop visiblement la seconde personne à la première. Il cherche à attribuer à chacune des personnes son rôle, par exemple lorsqu'il dit que « Dieu est celui par le *Verbe* duquel le monde a été organisé et par l'*Esprit* duquel l'unité en est maintenue(2). » Il veut préserver rigoureusement le monothéisme quand il dit : « Le Fils de Dieu est verbe du Père en idée et en acte ; car tout est venu de lui, a été fait par lui, le Père et le Fils ne faisant qu'un. Le Fils étant dans le Père et le Père dans le Fils par l'unité et la puissance de l'Esprit, le Fils de Dieu est intelligence et verbe du Père..... C'est le premier rejeton du Père, non qu'il ait été fait, (car Dieu, étant une intelligence éternelle, a eu en lui sa raison de toute éternité ; il est éternellement raisonnable) ; mais, parce que, toute la matière étant d'abord sans qualité... (3), les éléments les plus lourds étant confondus avec les plus légers, il a été produit au dehors, pour être l'idée et la faculté créatrice de tout ce qui existe (4) ». C'est avec les mêmes préoccupations qu'il s'explique sur le Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit, qui agit en la personne des prophètes, est une dérivation de Dieu ; il en découle et y rentre comme un rayon de soleil. Comment, après cela, ne pas

(1) Μαθεῖν παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ, VII.
(2) Ch. v.
(3) Ici deux mots sont altérés ; mais, dans l'ensemble, le sens est clair.
(4) Ch. x,

s'étonner d'entendre appeler athées ceux qui croient en un Dieu Père, en un Fils Dieu, en un Saint-Esprit, et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang. » Tandis que Justin employait assez témérairement des expressions qui risquaient de le faire accuser, les unes de dithéisme, les autres de subordinatianisme, Athénagore est, avant tout, préoccupé de l'unité divine, et la comparaison avec le rayon de soleil, dont il se sert pour expliquer l'existence tout au moins de la troisième personne, l'expose à paraître côtoyer le modalisme.

Dans sa démonologie, qui est exposée en grand détail au chapitre xxv, Athénagore a grand souci d'éviter toute apparence de dualisme. Il explique les origines de l'idolâtrie, parfois en recourant à Evhémère, mais plus souvent encore en l'attribuant à l'action des démons. Contrairement à Justin et à Tatien, Athénagore demeure platonicien dans sa théorie de l'âme, et c'est une des marques les plus apparentes de l'influence que la philosophie a gardée sur lui ; il répète fréquemment que l'âme est, de sa nature, immortelle, sans entrer dans aucune explication et comme si la chose allait de soi. Il essaie, avec une certaine adresse, de concilier la doctrine de l'immortalité de l'âme avec celle de la résurrection du corps (1). Il est tout à fait étranger à l'idée du règne terrestre de mille ans.

Écrivain un peu terne, épris en toutes choses de correction et de mesure, Athénagore est une personnalité moins originale que Justin et que Tatien. Mais il marque un moment important dans l'histoire des rapports entre le christianisme et la philosophie. Il est parvenu à mettre entre eux un meilleur équilibre. Sa théologie est plus claire et plus logique. Sa méthode apologétique, très opposée à l'âpreté provocante de Tatien, n'a plus la naïveté de celle de Justin. Il s'entend beaucoup mieux à ménager ses adversaires ; il n'est pas ennemi de l'État,

(1) Il faut recourir ici, pour compléter la *Supplique*, au ch. xvi du traité *sur la Résurrection*.

et ne voit pas de raison décisive pour qu'il ne puisse pas s'entendre avec l'Église. Il n'en demeure pas moins profondément chrétien ; si l'on va au fond des choses, il n'est pas toujours beaucoup plus indulgent pour la philosophie que Tatien, quoique son langage soit plus courtois ; il n'en interprète pas les doctrines avec autant de fantaisie que Justin, mais, sans dénier toute valeur à la raison, il ne professe pas une théorie aussi précise sur la révélation partielle du Verbe. Il emprunte surtout à la philosophie sa méthode et ses formules. Usant d'elle comme d'un instrument, installé d'ailleurs préalablement dans sa foi, il conserve une sérénité qui ne connaît ni les inquiétudes généreuses de Justin ni les sombres colères de Tatien. On n'a pas à faire grand fond sur la notice de Philippe Sidétès qui le rattache à l'École d'Alexandrie ; mais, en une certaine mesure, cet Athénien évoque par avance la pensée du christianisme alexandrin.

CHAPITRE VII

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Bibliographie. — L'Apologie de Théophile a été conservée, non par le manuscrit d'Aréthas, mais par un manuscrit de Venise (*Marcianus* 496, du XIe siècle). — Édition princeps de J. Frisius, Zürich, 1546. — Pas d'édition spéciale récente ; cf. les éditions générales des *Apologistes, supra.* — O. Gross, *Die Weltentstehungslehre des Theophilos von Antiochia*, Leipzig, 1895 ; — *Die Gotteslehre des Th. v. A.*, Chemnitz, 1896. — A. Pommrich, *Des Apologeten Th. v. A. Gottes -und Logoslehre*, etc., Leipzig, 1906.

Théophile d'Antioche. — Les *Apologies* que nous avons étudiées jusqu'à présent étaient adressées soit aux Empereurs, soit au public, dans sa généralité. Celle de Théophile nous fait connaître un type différent : l'exhortation adressée à un individu. En réalité, la différence est plus importante pour la forme que pour le fond ; de même que Luc a dédié les *Actes* et son *Évangile* à un certain Théophile, mais n'en a pas moins écrit pour toute la chrétienté, de même Théophile adresse d'abord ses trois livres à Autolycos, mais les destine aussi à être publiés. Nous retrouverons un exemple analogue avec un écrit anonyme, l'*Épître à Diognète.* Cette sorte d'ouvrages se rattache tout particulièrement à un genre littéraire qui a eu des destinées fort brillantes dans la littérature grecque d'abord, dans la littérature latine ensuite, le *Protreptique,* comme disaient les Grecs, l'*Exhortation,* comme disaient les Latins. L'*Hortensius* de Cicéron, qui

produisait encore une impression si puissante sur le jeune Augustin, paraît en avoir été le chef-d'œuvre.

Nous savons par Théophile lui-même qu'il était un païen converti. Après avoir exposé les raisons de croire à la résurrection (I, 14), il dit à Autolycos : « Ne sois donc pas incrédule ; crois, au contraire. Moi aussi, je ne croyais pas que cela dût arriver, mais maintenant j'ai compris et je crois. Aussi bien ai-je lu les *Écritures sacrées des Saints Prophètes*, qui ont prédit, par l'inspiration de l'esprit de Dieu, et le passé tel qu'il s'est réalisé, et le présent tel qu'il se réalise, et l'avenir, en quelle succession il s'accomplira. » Par la manière dont elle est motivée, cette conversion rappelle celle de Justin. Théophile nous apprend aussi qu'il était un Oriental, quand il dit que le Tigre et l'Euphrate sont voisins de son pays (II, 24), et il nous permet de fixer la date approximative de la composition de son œuvre dans son troisième livre (XXVII-XXVIII), où il prend, comme point terminal de la chronologie qu'il établit, la mort de Marc-Aurèle (17 mars 180), en renvoyant à l'ouvrage de Chryséros. Il en résulte que le IIIe livre doit être de peu postérieur à 180. Comme les trois livres n'ont entre eux qu'un lien assez lâche, les deux premiers peuvent avoir été composés à une date antérieure.

Peut-on ajouter des précisions aux informations que l'auteur nous a ainsi livrées lui-même ? Nous connaissons à la fin du IIe siècle un Théophile, évêque d'Antioche : c'est le dixième évêque de la ville, selon Eusèbe (*Chronique*, p. 205, éd. Helm), qui date son élection de 169, et l'identifie évidemment avec notre auteur, puisqu'il le qualifie en disant « qu'il existe de lui de très nombreux ouvrages ». Jérôme fait aussi de Théophile le sixième chef de l'Église d'Antioche, dans le *De viris illustribus* (25) ; s'il dit le *septième* ailleurs (*Ép.* 121, 6), c'est que tantôt il compte saint Pierre, tantôt il l'omet. Mais Eusèbe donne pour successeur à Théophile Maximin, en 177 (*ib.*, p. 207), ce qui ne s'accorde pas avec la date du IIIe livre

à Autolycos. Ou bien il faut renoncer à identifier l'évêque et notre apologiste, ou bien Eusèbe s'est trompé sur la date de l'avènement de l'évêque Maximin (1).

Les trois livres à Autolycos. — L'ouvrage de Théophile est médiocre ; toutefois on y trouve, exprimées avec une netteté qu'elles n'ont pas chez ses prédécesseurs, quelques vues intéressantes. Bien qu'il ne soit pas une *Apologie*, au sens juridique du mot, il touche parfois au thème des chrétiens condamnés pour le nom seul (I, 1), ou à celui des calomnies que l'on fait courir contre eux (III, 4). Le dessein général est aussi celui qui nous est familier ; dans les livres I et III, c'est l'exposé de la doctrine chrétienne mêlé à la réfutation du paganisme. Mais le IIe livre contient un commentaire des parties essentielles de l'*Écriture* plus complet et plus méthodique que les citations bibliques de Justin ou d'Athénagore. Cet exposé serait aussi peu à sa place d'ailleurs dans leurs écrits qu'il est légitime dans une instruction individuelle, qui a pour objet de gagner à la foi un catéchumène ; il faut noter, toutefois, qu'il trahit peut-être déjà un certain épuisement du genre apologétique proprement dit, et le besoin plus instant d'une littérature plus dogmatique.

Autolycos, d'après ce que nous dit Théophile, au début du Ier livre, était un païen lettré, qui avait vivement reproché à son ami de s'être converti au christianisme. Théophile présente les choses comme s'il avait été attaqué très âprement et ne faisait que se défendre. Il aurait mis par écrit les répliques qu'il avait adressées à Autolycos, dans toute une série d'entretiens. En commençant le second livre, Théophile représente Autolycos comme un peu ébranlé dans son assurance ; après la première controverse, profitant de cet avantage, lui-même, quelques jours après, reprend le débat. Il semble donc que les deux

(1) La première opinion est celle de Dodwell (*Dissertationes in Irenæum*, p. 171, 182) et de Erbes (*Jahrb. für protest. Theol.*, t. V, p. 483 ; t. XIV, p. 619) ; l'autre celle de Harnack (*Texte und Unters.*, I, 1-2, p. 287) et de Bardenhewer (*Geschichte*, I, 2, p. 309).

premiers livres aient été composés à peu près d'un trait, et envoyés ensemble à leur destinataire. Il ne semble pas qu'ils aient obtenu le résultat souhaité. Autolycos est demeuré païen ; il a même l'air de s'être repris et de faire de nouveau front énergiquement contre les attaques ; il persiste à soutenir l'origine récente des *Écritures* chrétiennes. Théophile fait donc une troisième tentative. Il y a très probablement dans tout cet encadrement du dialogue, tout comme dans le *Contre Tryphon* de Justin, un mélange de fiction et de vérité. Les introductions de chaque livre ne font pas réellement corps avec eux, et, à part quelques formules banales, qui, de temps en temps, rappellent l'affabulation, le ton est celui d'un ouvrage adressé au public. Dans le Ier livre, Théophile défend la croyance en un Dieu unique et invisible, combat le polythéisme, et explique la signification du nom des chrétiens (qu'il rattache à χρίειν, oindre) ; dans le second, qui est d'une étendue plus que double, il fournit des éclaircissements et compléments à sa réfutation de l'idolâtrie et de la mythologie ; il donne le commentaire de l'*Écriture* que j'ai déjà signalé, et s'appuie, en terminant, sur l'autorité de la Sibylle, dont il cite deux longs oracles, absents de notre collection des *Poèmes sibyllins* (1). Le troisième livre a pour objet principal de prouver, à l'exemple de Tatien, la haute antiquité des *Écritures*, et d'établir, par là, leur supériorité sur les littératures profanes. C'est la partie de son travail qui est la plus soignée, quoique l'érudition qui s'y étale soit manifestement de seconde main, et que le sujet ne soit pas traité avec beaucoup plus d'originalité que n'y en avaient apporté déjà les Juifs alexandrins. Dans l'ensemble de l'ouvrage, le savoir de

(1) Justin a déjà parlé de la Sibylle et d'Hystaspe ; Tatien a nommé la Sibylle ; Athénagore cite six vers du IIIe livre de notre recueil des poèmes sibyllins. Théophile (II, 34) paraît mettre la Sibylle, sans aucune précaution, presque sur le même rang que les prophètes ; il l'appelle (*ib.*, 36) : « La Sibylle, prophétesse qui a paru parmi les Grecs et les autres nations. »

Théophile est de qualité fort inférieure à celui d'Athénagore ; son esprit a moins de sérieux et sa logique moins d'exigences. Ses qualités sont surtout dans la forme ; il a de l'ordre, de la clarté, parfois une certaine finesse, et semble avoir reçu, à l'origine, une éducation assez soignée. Du reste, son style n'a pas d'accent propre ; dans les exposés, Théophile se contente d'une netteté assez superficielle ; dans les morceaux plus pressants, il use des artifices de la rhétorique asiatique : phrases hachées, parallélisme, consonances qui font rimer entre elles les finales des membres de phrases, etc.

Justin ou Athénagore sont de bons exemples de l'heureux résultat que peuvent avoir, en se conjuguant, les forces les plus nobles de la philosophie et du christianisme. Chez Théophile, certaines habitudes prises chez les rhéteurs s'associent assez fâcheusement avec quelques tendances moins louables auxquelles la prédication chrétienne s'abandonnera trop volontiers un peu plus tard. Les sophistes ont le goût du paradoxe, et certains chrétiens ont eu une avidité excessive du miracle. Théophile, en mettant sans cesse en avant l'irrésistible argument de la toute-puissance divine, fait la part trop belle à sa dialectique, et procure des effets trop faciles à son éloquence. Il n'est jamais à court de réponse, et aucune objection ne l'embarrasse. Il n'est jamais à court d'admiration, et il dira sérieusement que ce qui prouve la grandeur de l'œuvre divine, c'est que Dieu, qui n'est pas un architecte comme les autres, a commencé la création par le ciel, c'est-à-dire la maison par le toit (ɪɪ, 13).

Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se borne, dans sa polémique, à reproduire ces banales énumérations de cultes, de rites, de fables scandaleuses dont lui et ses pareils n'ont jamais pris sérieusement la peine de vérifier les éléments, ni qu'il prenne contre la philosophie une attitude aussi hostile que celle de Tatien, et moins excusable, parce qu'elle ne semble pas avoir des causes aussi profondes. Il est d'ailleurs souvent médiocrement d'accord

avec lui-même dans les vues qu'il émet sur l'évolution religieuse de l'humanité, tantôt paraissant faire dépendre à peu près uniquement sa foi de l'antériorité des prophètes par rapport aux écrivains païens, tantôt se laissant aller à dire que peu importent ces questions de date (I. 14; II, 38) ; tantôt expliquant les concordances partielles entre la philosophie et la foi par les emprunts des philosophes à Moïse, tantôt paraissant les attribuer aux clartés accordées à l'*âme naturellement chrétienne* (II, 8). Du reste, il ne s'agit, bien entendu, quand Théophile accorde aux païens la connaissance de quelques vérités, que de vérités de l'ordre moral ou religieux. La science pure n'est pour lui qu'objet de dédain ; l'homme ne peut pas connaître de la nature autre chose que ce que lui en révèle la Bible. Théophile, pour sa part, n'a aucun souci des progrès qu'avait déjà réalisés l'astronomie, et qui constituent un des plus beaux titres de gloire de la science hellénique (1) ; il n'hésite pas à déclarer que le soleil est tout petit. Il ménage relativement Platon ; mais qu'aurait pensé le généreux Justin, en voyant qu'il n'a pas beaucoup plus d'égards pour Socrate que pour Diogène ou pour Épicure ; qu'il ne parle guère de lui que pour lui reprocher sa coutume « de jurer par le chien, l'oie ou le platane », et qu'il n'est même pas touché par sa mort, qui lui paraît n'avoir rien d'admirable puisqu'il n'en espérait aucune récompense ?

On peut trouver, au commencement du premier livre, l'indication d'un argument plus sérieux, et, si l'on considère les Apologistes antérieurs, plus nouveau. C'est l'idée que Dieu n'est aperçu que par ceux « qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil ; parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte

(1) Voir le beau livre de DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, t. I, 1913.

pas que la lumière du soleil ne brille pas ; que les aveugles n'accusent qu'eux-mêmes, et qu'ils ouvrent les yeux. « Pareillement, ô homme, tu as les yeux de l'âme troublés par tes fautes et tes actions mauvaises. Il faut avoir l'âme pure comme un miroir bien poli. S'il y a de la rouille sur le miroir (1), il ne reproduit pas l'image de l'homme ; de même, quand le péché est dans l'homme, le pécheur n'est pas capable de voir Dieu » (I, 2). Ainsi la connaissance de la vérité exige d'abord une purification morale de l'âme. Dans l'âme purifiée, il semble que la vérité doit apparaître nécessairement et entraîner la foi. Théophile, en dernière analyse, ne paraît faire aucun appel à la réflexion ni au raisonnement. Il fait appel à la *foi* (2) : « Pourquoi restes-tu incrédule ? Ne sais-tu pas que la foi est le principe de toutes choses ? Un laboureur peut-il moissonner, s'il n'a pas commencé par confier la semence à la terre ? Peut-on traverser la mer, sans se confier d'abord au navire et au pilote ? Si l'on devient malade, peut-on guérir sans se confier d'abord au médecin ? Quel art, quelle science peut-on apprendre si l'on ne s'en remet et si l'on ne se confie à un maître ? » (*ibid.*) Cette attitude religieuse de Théophile est cependant ce que les *Livres à Autolycos* nous révèlent de plus intéressant ; mais un tel *fidéisme* reste bien élémentaire, et Théophile ne l'expose qu'occasionnellement, à propos d'un seul article de foi, la résurrection, sans le systématiser.

Un second intérêt de l'œuvre de Théophile, est que, venue après un développement déjà assez long de l'Apologétique, elle nous présente la doctrine théologique sous une forme plus claire et plus précise que celle de ses prédécesseurs. L'obscurité qui demeurait chez Justin sur l'origine de la matière est entièrement dissipée chez lui ;

(1) Théophile pense à des miroirs de *métal*.

(2) Ce développement suit un morceau sur la résurrection, — la croyance à laquelle les païens étaient le plus réfractaires.

il rompt catégoriquement avec Platon et professe une création *ex nihilo* (I, 4 ; II, 3). L'exposé du monothéisme mêle, non sans quelque maladresse, l'idée d'un Dieu ineffable, indéfinissable (I, 3), avec celle du Dieu personnel de la Bible, du Dieu dont les méchants doivent redouter « la colère », et son argumentation pour prouver l'existence de Dieu ne fait que reproduire celle des Stoïciens, déjà adaptée par ses prédécesseurs aux besoins du christianisme. Mais ses vues sur l'économie de la Trinité sont plus notables ; il emploie le mot même de *Trinité* (τριάς) et en a la conception très nette. Il appelle la troisième personne du nom de *Sagesse*, qui se retrouve chez Irénée, peut-être pour éviter les confusions qui naissent des sens multiples du mot *esprit* ((πνεῦμα). Pour définir la nature de la seconde, il s'est approprié la théorie stoïcienne du Verbe intérieur (ἐνδιάθετος) et du Verbe proféré (προφορικός) (1). Le premier est en Dieu de toute éternité ; le second a été proféré avant toutes choses, pour être l'agent de la création. « Le Verbe donc étant Dieu, et né de Dieu, le Père de toutes choses l'envoie, quand il veut, en un lieu déterminé ; alors, le Verbe se présente ; on l'entend ; on le voit ; il se trouve en un tel lieu (II, 22). » L'emploi de la terminologie stoïcienne donne une précision commode à une conception qui, pour le fond, est déjà à peu près celle de Justin et de Tatien.

La démonologie tient moins de place dans les *livres à Autolycos* que chez Justin ou Tatien ; c'est en grande partie parce que Théophile l'avait exposée ailleurs. Il est bref sur la nature de l'âme, et paraît se rapprocher plutôt sur ce point de ces deux prédécesseurs que d'Athénagore (2). Comme Justin, il enseigne avec beaucoup d'insistance la

(1) Il ne fait d'ailleurs lui-même aucune mention de son origine stoïcienne ; et il ne la présente aucunement comme une nouveauté ; il est très possible qu'à Antioche les deux termes de verbe intérieur et proféré aient été employés dans les milieux chrétiens, avant lui.

(2) Cf. II, 19 et 28.

doctrine du libre arbitre. Il paraît ainsi ramener la religion à une morale, mais il se peut que dans un autre de ses ouvrages il se fût réservé de mettre à son plan la doctrine de la Rédemption.

Autres écrits de Théophile. — Nous connaissons en effet l'existence d'autres écrits de lui. Dans les *livres à Autolycos*, il renvoie tantôt à ce qu'il a dit *ailleurs* (ἐν ἑτέροις), du diable et du serpent (II, 28) ; tantôt, un peu plus bas (II, 30), avec plus de précision, au premier livre de son ouvrage *sur les histoires*, περὶ ἱστοριῶν ; le second renvoi est précédé de la formule « comme nous l'avons dit précédemment », et est fait à propos des conséquences de la chute ; tous deux se rapportent donc vraisemblablement au même ouvrage, ainsi que celui du ch. XXXI, sur les fils de Noé (1). Il devait donc y avoir là une sorte de commentaire historique de la *Genèse* (2). Eusèbe (*H. E.* IV, 26) attribue à Théophile, l'évêque d'Antioche et l'auteur des livres à Autolycos, un autre écrit *contre l'hérésie d'Hermogène* (3), où il utilisait le témoignage de l'Apocalypse, « ainsi que d'autres livres catéchétiques » (4), et il loue particulièrement un traité contre Marcion (5).

Saint Jérôme (*de viris ill.*, 25) signale deux autres ouvrages : un *commentaire sur l'Évangile* et un *commentaire sur les Proverbes de Salomon*, avec cette réserve qu'il ne peut y reconnaître « l'élégance et le style » qu'il a loués dans les écrits précédents. Il reparle en 398 du commen-

(1) Le renvoi III (3) vise plus probablement le Ier livre à Autolycos.

(2) Le chroniqueur byzantin, Jean Malalas, dans sa *Chronographie*, a reproduit des extraits du *savant chronographe* Théophile ; on pourrait être tenté de les rattacher au περὶ ἱστοριῶν ; mais on sait que Malalas mérite bien peu de confiance.

(3) Sans doute celui qu'a aussi combattu Tertullien.

(4) Jérôme les désigne sans doute par cette périphrase : des traités brefs et élégants, qui ont trait à l'édification de l'Église (*De viris ill.*, 25) ; il n'est nullement sûr qu'il les connût autrement que par Eusèbe.

(5) Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, II, 2, 420, a voulu y voir la source du *Dialogue d'Adamantius*.

taire sur l'Évangile, dans la préface de son propre commentaire à celui de Mathieu, en disant qu'il l'a lu ; il y a plusieurs années, et dans une lettre (*Ep.* 121 *ad Algas.* 6), il attribue à Théophile une *harmonie des quatre Évangiles.* Or Margarin de la Bigne a publié en 1575, dans la *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, sous le nom de Théophile, un commentaire de l'Évangile, en latin, qui se compose de 4 livres, et contient une interprétation allégorique. Le manuscrit utilisé par De la Bigne, et qui a disparu, l'attribuait à Théophile d'Alexandrie ; mais on y retrouve une explication de la parabole de l'économe infidèle (Luc, 16, I), que saint Jérôme cite dans la *Lettre* en question. C'est pourquoi de la Bigne se crut autorisé à substituer Théophile d'Antioche à l'Alexandrin de son manuscrit. Les études de von Otto, de Harnack, de Sanday, de Bornemann, ont montré, contre Zahn, que l'opinion de de la Bigne était fort peu vraisemblable, et la découverte de trois autres manuscrits, qui ne donnent aucun nom d'auteur, et font précéder le commentaire d'un prologue où l'auteur anonyme présente son œuvre comme un *florilège*, est venue en appuyer les conclusions. Harnack et Bornemann datent l'ouvrage de la fin du ve siècle ou de la première partie du VIe, et indiquent quelques raisons d'en chercher l'origine dans la Gaule méridionale (1).

(1) ZAHN, *Forschungen*, II et III ; HARNACK, *Texte und Unters.*, I, 4 ; SANDAY, *Studia Biblica*, Oxford, 1885 ; BORNEMANN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, X. — Cf. aussi PREUSCHEN, *Zeitschrift für N. T. Wissenchaft*, XII.

CHAPITRE VIII

APOLOGIES APOCRYPHES OU ANONYMES

Parmi les écrits faussement attribués à Justin, on en trouve qui tout au moins peuvent appartenir au IIe siècle ; quelques autres, dont la date est malaisée à déterminer, et qui sont peut-être un peu plus récents, ont des rapports si importants avec la littérature apologétique de l'époque antonine, que, dans l'impossibilité où l'on est de préciser leur origine, il y a profit plutôt qu'inconvénient à en joindre l'étude à celle de celle-ci.

Le discours aux Grecs. — Nous possédons un *Discours aux Grecs*, dans un texte grec, souvent assez incorrect, ainsi que dans une adaptation syriaque, qui diffère du premier par des additions et des suppressions, et se donne, sous le titre de *Commentaires* (*Hypomnemata*), pour l'œuvre d'un certain Ambroise (1). « Commentaires,

(1) Le seul manuscrit par lequel le texte grec ait été conservé est perdu ; c'était le manuscrit de Strasbourg brûlé en 1870. L'adaptation syriaque a été publiée par CURETON (*Spicilegium Syriacum*, 1855). Voir surtout HARNACK, *Die pseudojustinische Rede an die Griechen* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1896), qui a revu le texte grec, et l'accompagne d'une traduction du syriaque due à Bæthgen. — *Commentaires* (hypomnemata) signifie souvent des notes prises pour un discours ou un écrit, une sorte de canevas. — Harnack a rendu assez vraisemblable que l'auteur, quel qu'il soit (on a pensé, mais sans grande raison, à l'ami d'Origène), ne connaissait plus déjà le texte grec authentique, mais seulement son premier remaniement. — RUBENS DUVAL, *Hist. de la Litt. syriaque*, p. 169. — BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 76.

qu'a écrits Ambroise, un grand personnage de la Grèce, qui devint chrétien. Tous ses collègues du Sénat protestèrent contre lui, et il s'enfuit et écrivit pour montrer toute leur folie » ; tel est l'intitulé. Laissons ce remaniement, et venons au texte original. Ce petit ouvrage, très court et d'intérêt secondaire, est animé d'un esprit beaucoup plus proche de celui de Tatien que de celui de Justin, et on est tenté de supposer — sans pouvoir le prouver — que l'auteur connaissait le *Discours* de Tatien. Sans que la valeur littéraire en soit très grande, le style en est plus incisif que celui de Justin et n'a rien de sa manière traînante. Il ne contient rien d'autre que de la polémique ; l'auteur, païen converti, justifie sa conversion. Il est l'homme d'une seule idée. Comme Tatien, il condamne sans appel toute la civilisation ancienne, et, réduisant tout à la morale, il ne voit dans cette civilisation que ses scandales. Son sentiment est sincère ; la forme rappelle parfois, par ce qu'elle a de brutal, la *diatribe* cynique. Comme Théophile, il réclame d'abord la purification de l'âme ; la foi suivra nécessairement. « Le désir une fois chassé. l'âme devient calme et sereine. Délivrée des maux qui pesaient sur elle et l'étouffaient, elle retourne vers son créateur ; car il faut qu'elle soit rétablie dans le séjour dont elle s'était éloignée ». Aucune allusion ne suggère une date précise ; mais le ton général ne permet guère de penser qu'à la fin du IIe siècle, ou au commencement du IIIe. Il est très difficile de dire si ce *Discours* peut être identifié ou non à l'un des écrits apocryphes qu'Eusèbe connaissait sous le nom de Justin.

L'Exhortation aux Grecs. — Un autre ouvrage, qui porte le titre de Λόγος παραινετικός, et qu'on cite généralement sous le titre latin de *Cohortatio*, est plus étendu et plus intéressant, mais n'est pas plus authentiquement de Justin (1). Ni par la composition, ni par le style, ni par

(1) La *Cohortatio* porte le nom de Justin dans le *codex d'Arethas* et dans le *Parisinus* 450. — Les hypothèses de Vœlter qui a voulu

l'esprit qui l'a inspiré, il n'a aucun titre à lui être attribué. Il représente d'ailleurs un développement de l'apologétique plus avancé que celui dont témoignent les écrits de Justin ou de Tatien, quoiqu'il soit très certainement antérieur à ce triomphe du christianisme, après lequel Harnack, induit en erreur par un contre-sens de Dræseke, avait penché un moment à le placer. Il doit être du IIIe siècle ; on peut même dire avec une assez grande vraisemblance : de la période 260-300, pendant laquelle l'Église jouit d'une paix à peu près complète ; il n'y est fait aucune allusion aux persécutions.

L'auteur est assez lettré ; il use d'un style très oratoire, et débute par une imitation un peu appuyée de l'exorde du Discours *sur la Couronne.* Il prend vis-à-vis des païens un ton plein de morgue, qui semble s'expliquer non seulement, comme chez Tatien, par son tempérament, mais encore par le sentiment que le christianisme est devenu une force à laquelle le paganisme ne saurait plus résister. Son érudition est variée ; il se sert des *Placita* du Pseudo-Plutarque ; il fait un abondant usage des poèmes sibyllins ; il a connu peut-être le livre de Porphyre sur la *philosophie des oracles*, et à peu près sûrement un ouvrage de Jules Africain ; enfin il use volontiers aussi du témoignage d'Hermès Trismégiste, cité déjà par Athénagore, mais seulement en passant.

Il ne se tourmente aucunement du grand problème qui avait tourmenté Justin : le rapport de la révélation et de la raison. Moins superficiel que Théophile et moins brutal dans l'expression que Tatien, il condamne aussi

l'attribuer à Apollinaire d'Hiérapolis ; de Dræseke et d'Asmus, qui la mettaient sous le nom d'Apollinaire de Laodicée, sont sans fondement ; Widmann en a vainement défendu l'attribution à Justin. Cf. principalement Harnack, *Geschichte*, II, 1 et 2 ; A. Puech, *Mélanges Henri Weil*, Paris, 1898 ; W. Widmann, *die Echtheit der Mahnrede Justins*, etc. Mayence, 1902. V. Knossalla, *Der pseudojustinische* Λόγος παραινετικὸς πρὸς ἐκκλησίας, Breslau, 1904 ; W. Gaul, *die Abfassungsverhæltnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Græcos*, Berlin, 1902.

sévèrement qu'eux toute la philosophie ; il explique ce que celle-ci peut contenir de vérités éparses par la théorie des emprunts, qu'il cherche à justifier en indiquant l'Égypte comme le terrain où se sont opérés ces échanges, et en donnant des exemples plus nombreux et plus précis de ces emprunts. Toute la vérité est dans l'Écriture, dont il parle en termes qui semblent indiquer que le public auquel il s'adresse est moins ignorant que ne l'était celui de l'époque antonine. Il oppose non les Grecs et les Barbares, mais les Gentils et les Chrétiens. Comme les apologistes du IIe siècle, il insiste beaucoup sur la réalisation des prophéties, mais propose de l'inspiration une explication qui indique que des controverses sur ce thème avaient eu lieu entre païens et chrétiens. Du reste, il a un grand souci — qui prouve aussi sa date relativement tardive — de convaincre les païens en ne faisant appel qu'aux données qu'eux-mêmes admettent. Il ne leur impose pas, sans discussion, les prophéties scripturaires ; il va plutôt demander à la Sybille ou à Hermès leur témoignage, qui constitue pour lui comme une sorte de prophétie de seconde classe, et une *préparation* évangélique. Conformément aux principes de sa méthode, lui-même d'ailleurs se borne à *préparer* la conversion des païens, et il fait très peu de place à l'exposé positif de la théologie. Par tous ces caractères, la *Cohortatio* a plus d'analogie avec les écrits de l'époque alexandrine qu'avec les *Apologies* du IIe siécle, et elle s'inspire, sous une forme plus brève et plus élémentaire, d'un esprit analogue à celui qui, après le triomphe de l'Église, produira certains traités d'Eusèbe. Bien qu'on ne puisse établir exactement de quel milieu elle provient, il semble que ce soit de Grèce ou d'Orient, plutôt que de Rome, mais non d'Alexandrie, qui semble exclue par le ton de la mention qu'en fait l'auteur.

La Lettre à Diognète. — La *Lettre à Diognète* nous est parvenue aussi dans le *Corpus* des ouvrages de Justin ; il suffit de lire quelques lignes de ce petit écrit plein de

finesse et d'élégance, en même temps que de sentiment, pour être convaincu qu'elle est d'un auteur beaucoup plus cultivé (1). Par les idées, c'est avec l'*Apologie* d'Aristide qu'elle a le plus de points de contact ; mais si, dans la peinture des mœurs chrétiennes, elle a le même charme, fait de sincérité profonde, elle est le produit d'une réflexion bien plus pénétrante et d'un art autrement raffiné. Il n'est d'ailleurs pas *certain*, ni même très probable, que l'auteur s'inspire directement d'Aristide ; les ressemblances viennent plutôt de ce qu'il écrit à peu près dans le même temps, et dans les mêmes conditions, alors que les préjugés contre les chrétiens sont très répandus et très violents, et que la persécution menace sans cesse. De plus l'auteur fait front à la fois contre deux adversaires : les juifs et les païens : « Les chrétiens sont combattus par les Juifs qui les regardent comme des étrangers, et persécutés par les Grecs » (v, 17). Tel Justin, composant ses *Apologies* et son *Dialogue, contre Tryphon* ; tel encore Tertullien, écrivant aussi bien un *Contra Judæos* que son *Apologétique*. Ce petit chef-d'œuvre ne peut être que du IIe siècle, ou de la première partie du IIIe, et si Tillemont avait tort de le dater d'avant 70, Overbeck ne se trompait pas moins en le rejetant après la paix constantinienne, pour ne pas parler de Donaldson, qui voulait

(1) La *Lettre à Diognète* n'avait été conservée que par le manuscrit de Strasbourg, brûlé en 1870 ; il en reste à la bibliothèque universitaire de Tübingen une copie faite en 1580 ; à celle de Leyde une copie de 1586, due à H. Étienne, qui l'a le premier publiée (Paris, 1592) sous le nom de Justin. TILLEMONT, *Mémoires*. II², p. 372 et 494, a, le premier, vu qu'elle ne pouvait être de lui. Les éditions sont celles des *Pères Apostoliques*. KRÜGER, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXVII, p. 206, avait voulu attribuer la *Lettre* à Aristide ; il a plus tard, dans sa *Geschichte*, renoncé à son opinion. DOULCET (*Revue des Questions historiques*, 1880) et KOHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Fribourg-en-Br., 1882, avaient avancé cette opinion avant Krüger. Aucun témoignage ne nous aide dans notre étude sur la *Lettre à Diognète* ; par un hasard singulier, elle n'a été citée ni par Eusèbe ni par aucun autre. Cf. aussi les pages de RENAN, *Marc-Aurèle*, 426 et suiv.

y voir une contrefaçon du temps de la Renaissance (1).

Diognète avait posé ou est censé avoir posé à l'auteur quelques questions très précises. 1° Pourquoi les chrétiens n'honorent-ils pas les Dieux des Grecs, et rejettent-ils les pratiques juives ? Quel est ce Dieu qu'ils adorent, et quel culte lui rendent-ils, en rompant avec tous les usages ? — 2° Qu'est-ce que cette fraternité qui unit entre eux les chrétiens ? — 3° Pourquoi cette *race nouvelle* a-t-elle paru seulement à notre époque (2) ?

Notre auteur répond à ces questions en mêlant constamment le raisonnement d'effusions sentimentales ; il a une âme profondément religieuse ; aussi n'a-t-il aucun goût pour la dialectique sèche ; il laisse sa foi s'épancher, avec une gratitude joyeuse et une certitude sereine. Il y a chez lui comme une onction ecclésiastique, dont on aperçoit aussi quelques traces dans la seule des *Apologies* du IIe siècle qui soit due, non à un laïque, mais à un évêque, celle de Théophile ; il se peut qu'il appartînt, lui aussi, au clergé. Mais il avait infiniment plus de talent que Théophile. On le sent cultivé, quoiqu'il ne cherche ni à imiter la littérature profane ni à s'inspirer de la philosophie. Il parle une assez bonne langue ; son style est adroit ; il sait composer un exorde insinuant, qui, sans emprunter aucune des formules banales de la rhétorique antique, est une véritable *captatio benevolentiæ*. Venant ensuite à son sujet, il ne pousse pas très à fond la polémique, et n'a d'autre mérite que d'y apporter de l'agilité et de la finesse ; il ne se préoccupe pas beaucoup plus d'exposer avec précision la doctrine. Il conçoit le christianisme comme un mode nouveau de vie spirituelle plutôt que comme une théologie. Son idée essentielle est

(1) Overbeck, *Ueber den pseudo-justinischen Brief an Diognet*, Bâle, 1872 ; Donaldson, *A critical history*, t. I, p. 126. Donaldson n'oublie qu'une chose ; c'est que le manuscrit de Strasbourg était du XIIIe ou du XIVe siècle au plus tard.

(2) Par là principalement se marque l'analogie avec Aristide.

donc que les chrétiens sont bien, ainsi qu'on les qualifie, une *race nouvelle*. Ce ne sont pas des *Barbares*, comme l'avait dit Tatien. Il n'y a plus ni *Grecs*, ni *Barbares*. Le christianisme est venu tout renouveler et tout unifier (1) : « Les chrétiens habitent chacun des patries particulières, mais à la façon de gens qui n'y sont que domiciliés ; ils participent aux devoirs des citoyens, et ils supportent les charges des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde ; ils ont des enfants ; mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. *Ils mangent comme tout le monde, et ils ne mangent pas comme tout le monde*. Ils ont un corps de chair, et ils ne vivent pas selon la chair. Ils demeurent sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et, par leurs principes de vie, ils s'élèvent au-dessus des lois. Ils aiment tout le monde et sont persécutés par tout le monde (2). Ils sont méconnus et condamnés ; on les met à mort, et par là on assure leur vie. Ils sont pauvres, et ils enrichissent les autres. Ils manquent de tout et surabondent. Ils sont accablés d'avanies, et par l'avanie ils arrivent à la gloire. On les calomnie, et l'instant après on proclame leur justice. Injuriés, ils bénissent ; ils répondent à l'insulte par le respect. Ne faisant que le bien, ils sont punis comme des malfaiteurs ; punis, ils se réjouissent, comme si on les gratifiait de la vie. Les Juifs leur font la guerre, comme à des gentils ; ils sont persécutés par les Grecs, et ceux qui les haïssent ne sauraient dire pourquoi (3) ». Un peu plus bas, par une formule expressive il définit le rôle que cette race nouvelle est appelée à

(1) Je cite la traduction de RENAN (*l. c.*), en la modifiant seulement pour les mots en italiques, où je pense que notre auteur désigne à mots couverts l'Eucharistie.

(2) J'ai ici modifié la ponctuation de Renan, et adopté le texte de Gebhardt et Harnack qui marque mieux le parallélisme des κῶλα.

(3) Comparer, dans l'*Hermotime* de Lucien, la description de la cité idéale.

jouer : « Bref, ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps, et les chrétiens sont répandus dans toutes les villes du monde. L'âme habite dans le corps, et pourtant elle n'est pas du corps ; de même les chrétiens habitent dans le monde, sans être du monde. L'âme invisible est retenue prisonnière dans le corps visible. De même la présence des chrétiens dans le monde est de notoriété publique ; mais leur culte est invisible. La chair hait l'âme, et lui fait la guerre, sans que celle-ci ait d'autres torts envers elle que de l'empêcher de jouir ; le monde hait aussi les chrétiens, sans que les chrétiens aient d'autre tort que de faire de l'opposition au plaisir. L'âme aime la chair qui la hait elle-même ; les chrétiens aiment ceux qui les détestent. L'âme est emprisonnée dans le corps ; et pourtant elle est le lien qui conserve le corps (1); de même les chrétiens sont détenus dans la prison du monde, et ce sont eux qui maintiennent le monde. L'âme immortelle habite une demeure mortelle ; de même les chrétiens sont provisoirement domiciliés, dans des habitations corruptibles, attendant l'incorruptibilité du ciel. L'âme est améliorée par les souffrances de la faim, de la soif ; les chrétiens, suppliciés chaque jour, se multiplient de plus en plus. Dieu leur a assigné un poste qu'il ne leur est pas permis de déserter (2) ».

Reste à expliquer pourquoi la religion chrétienne est si récente ? Pourquoi Dieu a-t-il si longtemps abandonné l'humanité à elle-même ? L'auteur a résolu le problème tout autrement que Justin (3). L'humanité est profondément viciée : Dieu ne lui doit rien, que le châtiment. Il nous sauve par bonté pure ; la rédemption est l'œuvre de la grâce. Ce sentiment profond du néant de la nature humaine, de la toute puissance divine, de l'efficacité et

(1) Formule manifestement stoïcienne.
(2) Ch. VI (traduction de Renan).
(3) Cf. particulièrement les ch. VIII-X.

de la nécessité de la Grâce, mettent la *Lettre à Diognète* tout à fait à part, entre les écrits que nous avons étudiés. On ne risque pas de dire de cet Apologiste qu'il est plus philosophe que chrétien.

Quoique l'auteur, pour les raisons que nous avons dites, soit bref dans l'exposé de la théologie, il faut noter avec soin ce que nous apprennent les chapitres VII à IX. Le Fils de Dieu n'est pas un ange, un simple lieutenant de Dieu ; il est fils unique (monogène) ; Verbe, et, en cette qualité Créateur ; révélateur aussi, et futur juge. Il est surtout le Sauveur, qui a été donné en rançon pour les péchés du monde, qui les efface et nous justifie. Les idées de saint Paul tiennent évidemment plus de place dans cette théologie que dans celle de Justin ; mais elle ne présente — quoi qu'on en ait dit parfois — aucun caractère qui doive nous incliner à lui attribuer une date plus basse que celle à laquelle nous nous sommes arrêtés.

Ainsi la *Lettre à Diognète* n'est pas seulement remarquable par sa valeur littéraire ; postérieure probablement d'assez peu à Justin, elle révèle des tendances sensiblement différentes des siennes, et se distingue même assez nettement de toutes les autres *Apologies*. Le Diognète auquel elle est adressée serait-il le même que celui auquel Marc-Aurèle a consacré le § 6 du premier livre des *Pensées* ? Entre toutes les raisons que l'empereur exprime de sa reconnaissance envers lui, on remarque la seconde, qui est de lui avoir inspiré « l'incrédulité pour ce que racontent les faiseurs de prodiges et les charlatans sur les incantations et les moyens de se préserver des démons et autres sornettes » (1). Un tel homme devait être assez prévenu contre les chrétiens, qu'il ne connaissait que par ouï-dire. On peut noter que de son côté l'auteur de notre *Lettre*, malgré son dédain pour la philosophie, connaît bien le stoïcisme, et lui emprunte plus d'une formule, ce qui conviendrait particulièrement s'il s'adressait à

(1) Traduction Trannoy.

un stoïcien. Toutefois les questions qu'il dit lui avoir été posées par Diognète ne portent ni sur la démonologie ni sur les miracles. Une simple identité de nom — d'un nom qui n'est pas particulièrement rare — ne nous autorise donc pas suffisamment à conjecturer que le Diognète à qui l'Épître est dédiée et l'ancien maître de Marc-Aurèle n'étaient qu'un seul et même personnage.

Le Traité sur la Monarchie. — On peut rattacher aux *Apologies* un autre petit écrit qui a été mis aussi sous le nom de Justin (1) ; il est intitulé : *Sur la Monarchie*, c'est-à-dire sur le monothéisme. Eusèbe, dans la liste des ouvrages attribués à Justin qu'il avait en main, en cite un qui a le même titre ; il ne semble pas qu'il fût le même que celui dont il est ici question ; car selon Eusèbe, l'auteur s'y appuyait à la fois sur l'Écriture et sur les livres des Grecs, et, dans notre petit traité, qui ne semble pas mutilé, ces derniers sont seuls appelés en témoignage. L'ouvrage n'est qu'un recueil de citations, généralement apocryphes. L'introduction, et la conclusion, qui seules peuvent nous apprendre quelque chose sur le style de l'auteur, donnent l'impression que nous ne sommes nullement en présence de Justin, qui, de plus, dans ses ouvrages authentiques, ne fait pas appel à cet ordre de témoignages. Le seul intérêt de cet ouvrage médiocre est de nous révéler avec quelle audace a été menée la fabrication de textes apocryphes. Il n'y a aucune vraisemblance que le coupable soit, en l'occurrence, l'auteur anonyme du *De Monarchia*, comme l'a pensé Elter. Ces falsifications remontent sans doute beaucoup plus haut, jusqu'au IIIe siècle avant J.-C. ; elles portent la marque

(1) Le traité était dans le manuscrit de Strasbourg, et est encore dans le *Parisinus* 450. — Cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 512 ; RAUSCHEN, *Grundriss der Patrologie*, p. 38 et, sur les *citations* apocryphes que contient le traité, SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III⁴, p. 595, W. CHRIST, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*. (*Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1900). — ELTER, *de gnomologiorum græcorum historia atque origine*, pars 6, Bonn, 1894.

du judaïsme alexandrin et tout peut être imputable au pseudo-Hécatée d'Abdère (1).

L'Apologie syriaque attribuée à Méliton. — Deux derniers écrits, bien que nous ne puissions les passer sous silence, ne sauraient nous retenir bien longtemps. Le premier est une *Apologie* conservée en syriaque, sous le nom de Méliton (2). Tout est obscur quant à sa date et à sa provenance. Elle est adressée à un Antonin ; le titre, dans le manuscrit, est « Discours de Méliton le philosophe, qui fut tenu devant Antonin César ; il parla à César pour lui faire connaître Dieu, et lui montra la voie de la vérité ; il commença à parler en cette façon ». Antonin le Pieux, Marc-Aurèle, et même Caracalla (211-217) ou Élagabale (218-222) se sont appelés *Antonin*, et même encore d'autres empereurs du IIe ou du IIIe siècle. Aucun indice ne désigne l'un d'entre eux plutôt que les autres. La prédominance des éléments orientaux dans le chapitre V, où l'auteur dirige sa polémique contre les cultes et les rites, suggère que nous devons voir en lui un Oriental; mais cela ne décide pas du coup si l'ouvrage a été primitivement écrit en syriaque ou en grec. Une phrase relative à Dieu semble impliquer un jeu de mots sur θεός et θέειν, ce qui inclinerait à croire à un original grec. D'autre part les Syriologues semblent dire que l'aisance du style indique plutôt un original syriaque qu'une traduction. Par les thèmes qu'elle traite, cette *Apologie* n'ajoute rien à ce que nous connaissons déjà, si l'on excepte les allusions qu'elle fait aux religions orientales. L'essentiel pour nous est qu'elle ne saurait être identifiée avec

(1) Sur le pseudo-Hécatée, cf. seulement SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volks in Zeitalter J. Chr.*, III³, 433, 461.

(2) Publiée par CURETON, dans le *Spicilegium Syriacum*, d'après un manuscrit du VIe ou du VIIe siècle. Cf. RUBENS-DUVAL, p. 167-169, — BAUMSTACK, p. 27. — HARNACK, *Geschichte*, II, 1, 352. — RENAN. *Marc-Aurèle*, p. 273, et *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XXIII, 319. — SEEBERG, dans les *Forschungen* de ZAHN, V, p. 237. — ULBRICH, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de SDRALEK, IV, p. 78. — EWALD, *Gœtting. gelehrte Anzeigen*, 1856, p. 658.

l'*Apologie* perdue de Méliton, puisque, tout en paraissant n'avoir subi aucune mutilation, elle ne contient pas les fragments cités par Eusèbe, et dont l'un au moins est caractéristique; il n'y a non plus aucune raison sérieuse d'y retrouver un autre écrit de Méliton, le περὶ ἀληθείας, quoique cette idée, émise par Ewald, ait séduit Renan; pas plus que d'y reconnaître, avec Seeberg, une traduction de l'apologie perdue de Miltiade, ou, avec Ulbrich, d'y voir un original syriaque dû à Bardesane. L'Antonin à qui elle est dédiée ne pouvant être sûrement identifié, il n'est pas plus aisé de dire si elle est du IIe ou du IIIe siècle ; elle donne cependant plutôt l'impression d'être relativement ancienne.

Le Persiflage d'Hermias. — Enfin, nous possédons, sous le nom d'un certain Hermias, quelques pages intitulées : Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, ce qui équivaut à peu près à : *Persiflage des philosophes païens* (1). On les désigne souvent sous le titre latin d'*Irrisio*. Pas plus que la *Lettre à Diognète*, personne, dans l'antiquité chrétienne, n'a cité ce petit écrit. On a essayé d'identifier l'auteur à divers *Hermogènes*, Hermias pouvant être une abréviation de ce nom ; mais on n'a aucune bonne raison à donner à l'appui d'aucune de ces conjectures. La critique hésite pour la date entre le IIe et le IVe, même le Ve ou le VIe siècles. Les analogies avec les *Apologies* du IIe sont manifestes ; ce petit livre ne contient que des exemples, mis bout à bout, des contradictions où sont tombés les principaux chefs d'école ; c'est un thème familier à Tatien ou à Théophile (2). Cette revue sarcastique est menée

(1) Conservé seulement dans des manuscrits très récents ; seul le mn. de Patmos 202 peut être antérieur au XVe siècle. Les éditions sont les éditions générales des Apologistes ; il faut y ajouter une édition particulière, celle de W. F. Menzel, Leyde 1840, et les *Doxographi* de DIELS, Berlin, 1879, où Diels l'a fait entrer, en reproduisant d'ailleurs le texte d'OTTO. — DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur -und Dogmengeschichte*, VII, 2, Paderborn, 1917. — Le même, *Theolog. Quartalschrift*, XC, p. 523.

(2) Il y a aussi des ressemblances de détail avec la *Cohortatio*.

grand train, avec une verve réelle, mais sans finesse, qui se plaît aux simplifications audacieuses et à la caricature. C'est à peu près le procédé de Lucien, mais outré, devenu tapageur, dénué de tout atticisme, tel que peut le mettre en œuvre un sophiste. Après avoir cité une maxime d'Empédocle, Hermias continue : « Bravo, Empédocle! Je te suis. — Mais voici que Protagoras m'entraîne, en me disant : L'homme est la mesure de toutes choses..... Ailleurs encore Thalès me fait signe. » Je cite seulement ce qui suffit à indiquer le ton ; c'est celui de ce rhéteur, cité par Lucien dans la *Vie de Démonax* (ch. XIV), qui s'écriait : « Si Aristote m'appelle, je le suivrai au Lycée ; si Platon m'appelle, j'irai à l'Académie ; que Zénon m'appelle, je passerai mon temps au Portique... » — « Pythagore te dit de te taire : écoute-le », interrompit, nous dit Lucien, le cynique Démonax.

Bien que l'on ait encore longtemps écrit dans ce style après l'époque des Antonins, bien que longtemps aussi on ait copié les *doxographes*, toutes ces observations concordantes inclinent plutôt à placer Hermias au IIe siècle ou dans le début du IIIe. L'absence de toute allusion au néo-platonisme n'incite guère à le faire descendre jusqu'à la fin du IIIe, ou au IVe, ou même, comme quelques-uns l'ont voulu, au temps de l'école de Gaza. Quoiqu'il reste préférable de ne pas avancer d'affirmation sans réserve, les plus grandes vraisemblances sont peut-être pour une époque assez ancienne. Hermias appartient, de toute façon, à l'école des apologistes les plus fanatiques. les plus hostiles à la philosophie et à la raison, contre lesquelles il n'emploie d'ailleurs que des armes médiocres et depuis longtemps émoussées.

CONCLUSION

Le rôle des Apologistes, dans le développement du christianisme au IIe siècle, n'a pas toujours été jugé par la critique la plus récente avec un équitable sentiment des conditions historiques dans lesquelles il s'est exercé. Rappelons ces conditions avant d'apprécier ce rôle.

L'Église au IIe siècle, quoique mal connue des païens, n'est plus ignorée d'eux. Les plus hauts magistrats la rencontrent devant eux, et les empereurs sont obligés d'établir les principes d'une législation qui la vise. Pline consulte Trajan, qui lui répond par son fameux rescrit. Les historiens sont obligés de parler d'elle, tout en n'ayant sur elle que des informations bien vagues, comme le prouvent les réflexions de Tacite sur la persécution de Néron (1), et probablement le récit de Suétone au sujet de ce Chrestos (2) qui, selon lui, mettait le désordre dans la communauté juive de Rome, sous le règne de Claude. Les philosophes, bien qu'avec le même dédain, se voient aussi forcés de constater son existence : le cynique Crescens, dans sa propagande populaire, se heurte à la propagande chrétienne de Justin; Épictète (3) et Marc-Aurèle (4), sans paraître aucunement renseignés sur la doctrine, ont noté l'obstination des martyrs, et cette attitude a posé à leur esprit un problème qu'ils ont résolu trop légère-

(1) *Annales*, XV, 44.

(2) *Vita Claudii*, 25 ; en tout cas, dans la *Vie de Néron*, 16, les chrétiens sont nommés et traités comme chez Tacite.

(3) *Entretiens*, IV, 7, 6.

(4) *Pensées*, XI, 3, 2.

ment. Celse, vers 178, fera une enquête approfondie, et rien ne peut mieux que le jugement d'un pareil adversaire nous révéler l'opposition foncière qui, malgré les efforts des Apologistes, subsistera entre le christianisme et la philosophie. Ainsi, de tous les côtés, dans son active propagande, l'Église, sortie définitivement du milieu juif pour se constituer et s'accroître au milieu des Gentils, doit surmonter des obstacles redoutables ; elle doit vaincre une résistance politique et intellectuelle. Elle est obligée de réclamer, vis-à-vis de l'autorité, son droit de vivre, en prouvant son innocence ; de protester, auprès du public lettré, que sa doctrine est digne d'examen, en montrant ses titres. Cette double tâche a été entreprise par les *Apologistes* ; ils se sont recrutés d'abord à peu près exclusivement parmi des païens convertis, et on peut dire qu'en exposant leur foi aux autres, ils obéissaient aussi au besoin de tirer plus au clair leurs propres raisons de croire. Ils étaient, non pas tous, mais pour la plupart, des laïques, ayant reçu une certaine culture profane, et plus libres que les évêques de courir, en enfants perdus de leur parti, les risques où peut entraîner une polémique. Il ne faut pas oublier, pour les juger justement, ces conditions et ces origines. Mais retenons surtout que, soit qu'ils protestent contre l'injustice de la législation, soit qu'ils exposent le dogme et la morale, ils remplissent une tâche nécessaire ; ils font ce que la situation de l'Église, au milieu du IIe siècle, exigeait le plus instamment.

Comment ont-ils compris leur double mission, et l'ont-ils exécutée ? En ce qui concerne la revendication de la tolérance légale, les Apologistes grecs n'ont pas apporté dans leur argumentation toute la précision juridique de l'esprit latin, telle qu'elle caractérise par exemple Tertullien. Mais ils ont posé très clairement la question, au point de vue du bon sens. Les historiens ont beaucoup discuté et discutent encore sur la procédure suivie par l'autorité romaine dans les procès contre les chrétiens.

Quel que fût le principe dont elle dérivait, s'il y a manifestement une simplification à dire avec les Apologistes : c'est le *nom* de chrétien seul qu'on punit, cette simplification ne fausse pas l'essentiel de la vérité. Les chrétiens avaient conscience, non seulement de n'avoir à se reprocher aucun crime de droit commun, mais de donner l'exemple d'une moralité plus pure que celle que pratiquait la majorité des païens. Ils étaient tout disposés à se montrer des sujets loyaux de l'empire ; les fureurs apocalyptiques, au milieu du IIe siècle, ne risquaient plus de séduire beaucoup d'entre eux, et n'auraient séduit personne si l'empire s'était montré tolérant. On comprend donc, sans trop de peine, que déjà Méliton ait rêvé d'une collaboration pacifique entre l'Église et l'Empire.

On ne comprend malheureusement pas moins aisément qu'au lieu de collaborer, l'Église et l'État se soient vus engagés en un conflit atroce, et que ce conflit, malgré les protestations des Apologistes, ne se soit pas apaisé. L'état antique était étroitement lié à la religion ; c'est en refusant de rendre un culte aux dieux nationaux, en refusant leur hommage à *Rome et Auguste*, que les chrétiens se sont mis hors la loi. Sur ce point, le malentendu était complet et terrible. Les chrétiens ne pouvaient faire aucune concession, et il semblait aux païens, incapables de sentir les raisons profondes de leur résistance, que ce refus d'une transaction à laquelle eux-mêmes n'attachaient, moralement, aucune importance, ne pût provenir que d'un aveuglement inexplicable ; de là les jugements si étroits d'hommes cependant supérieurs et par le cœur et par l'esprit, comme Épictète et Marc-Aurèle.

Les Apologistes étaient ainsi conduits à la seconde partie de leur tâche ; pour justifier leur refus d'honorer les Dieux, il leur fallait prouver la fausseté de ces dieux ; il leur fallait démontrer que les chrétiens étaient seuls détenteurs de la vérité religieuse. C'est ce qu'ils ont fait, en menant de front, comme nous l'avons vu, la polé-

mique et l'exposé de la doctrine. Dans la polémique, ils n'ont pas fait preuve et ne pouvaient guère faire preuve d'originalité ; ils ont recueilli à pleines mains, dans la littérature païenne, les arguments que la philosophie avait mille fois déjà employés contre la superstition, et ils ont, pour prêcher le monothéisme, suivi la voie où les avaient précédés les Juifs alexandrins. Dans l'exposé de la doctrine, ils n'ont pas toujours voulu tout dire ; ils ont naturellement mis au premier plan les idées par lesquelles ils pouvaient le plus facilement entrer en contact avec leurs adversaires. Il ne faut pas les prendre, sans aucune réserve, pour témoins irréfragables de la croyance commune de leur temps. Mais, par eux, la réflexion a commencé à s'éveiller sur les formules du dogme. Tout ce que ces formules, en apparence si simples, recélaient de problèmes complexes, a été peu à peu aperçu et a commencé à se débrouiller. Au risque de certaines témérités, dont ils n'ont pas toujours vu les conséquences, les meilleurs d'entre eux ont été les agents efficaces de la formation d'une théologie.

Quelle impression ont pu produire leurs écrits sur ceux à qui ils étaient adressés ? Justin et d'autres que lui se sont adressés aux empereurs ; ils ont espéré qu'ils seraient lus par eux, et que leurs requêtes seraient écoutées. L'ont-ils été, du moins, avec attention ? C'est peu probable ; il est sûr, en tout cas, qu'ils n'ont pas été compris. Mais une partie du public au moins les a lus, et, ce qui le prouve, c'est que, dès le dernier quart du second siècle, avec Celse, commence une polémique païenne contre le christianisme. Il n'est pas sûr que leur propre polémique n'ait pas produit sur ce public, le plus ordinairement, un effet tout opposé à celui qu'ils en souhaitaient. On peut voir deux raisons principales de la répugnance avec laquelle elle a été sans doute accueillie. En premier lieu, la franchise même et la vigueur des attaques qu'ils ont dirigées contre le polythéisme étaient bien faites pour irriter ceux mêmes qui ne pensaient aux dieux de la fable

qu'avec un sourire ; la plupart ont dû sortir de la lecture d'une *apologie* avec la conviction renforcée que les chrétiens étaient bien tels qu'on les représentait : des ennemis farouches de toutes les idées sur lesquelles la civilisation antique était fondée. Il est vrai que, si Tatien prêtait par trop le flanc à un tel reproche, Justin faisait appel à la philosophie et se plaisait à montrer toutes les concordances que, grâce au *Verbe Séminal*, celle-ci offrait, partiellement au moins, avec la foi. Mais la philosophie elle-même avait cherché d'autres rapprochements avec les rites nationaux et avec le polythéisme ; elle avait réussi à en établir qui paraissaient acceptables aux esprits cultivés, et il était beaucoup plus facile à un païen que les croyances populaires ne pouvaient satisfaire d'acquiescer paisiblement à l'interprétation ingénieuse qu'un platonicien ou un stoïcien savait en donner, que de subir la condamnation outrageante qu'un chrétien prononçait contre elles. Depuis longtemps, entre la philosophie et la religion populaire, un concordat avait été passé. Le christianisme était en plein état de guerre contre la philosophie et la religion.

En second lieu, quand ils exposaient leur doctrine, les apologistes, tout en se préoccupant de prévoir les difficultés que leur propagande pouvait rencontrer, n'en ont pas toujours mesuré la gravité, dans l'enthousiasme qui les possédait. Ce n'est que peu à peu qu'ils ont compris, par exemple, avec quelle prudence il fallait procéder pour que l'argument tiré de la réalisation des prophéties pût être de quelque portée sur l'esprit de leurs adversaires. C'est progressivement aussi qu'ils se sont rendu compte que les analogies qu'ils prétendaient montrer entre le christianisme et les opinions des philosophes ne devaient point s'exposer trop crûment à paraître hasardeuses ou même arbitraires ; qu'ils ont mieux vérifié, plus exactement cité, expliqué avec plus de scrupule les textes qu'ils n'étaient que trop portés à alléguer à la légère et à interpréter dans le sens qui leur convenait.

Ces deux raisons — d'autres peut-être encore, qui seraient moins essentielles — ne nous permettent pas de nous étonner que les écrits des Apologistes n'aient eu aucun effet sur les autorités et aient peut-être encore plus rebuté qu'apaisé l'opinion publique. Pour rendre justice à Justin ou à Athénagore — je choisis avec intention les deux qu'il faut mettre à part — il faut moins regarder aux résultats immédiats qu'aux conséquences lointaines. L'intervention des Apologistes a eu, pour un avenir qui n'est point encore clos, l'effet le plus heureux et le plus fécond. Il y avait certes entre la philosophie et la religion chrétienne une opposition de principe, qu'on ne pouvait faire disparaître, qui a toujours duré, quoique atténuée, et qui un jour s'est réveillée plus âpre encore qu'à l'origine. La philosophie est libre recherche, et le christianisme révélation. Mais au IIe siècle, la philosophie, platonisme ou stoïcisme, tendait en quelque mesure vers la religion. Il était désirable que la religion supérieure, qui allait triompher de toutes les autres, se rapprochât de la philosophie. Ce rapprochement n'était pas seulement désirable ; il était inévitable, depuis que le christianisme, déraciné de Judée, s'était implanté dans le monde gréco-latin. La révolution la plus radicale transforme plus qu'elle ne détruit. Le christianisme ne devait pas et ne pouvait pas anéantir la civilisation antique ; il était bon et il était dans la nature des choses qu'il conservât de la philosophie tout ce qui, comme le reconnaîtra un homme d'un esprit bien absolu, Tertullien, était d'accord avec l'*âme naturellement chrétienne*.

En appréciant la valeur propre des Apologistes, dégagée de ses conséquences, on a pu leur reprocher ce qu'il y a de superficiel dans leur savoir ou d'imparfait dans leur dialectique. Il ne faut point cependant les trop rabaisser, par comparaison avec leurs contemporains païens. Lucien est un écrivain de premier ordre ; mais son esprit est superficiel, et, si sa lecture est étendue, sa science, au sens propre du mot, est courte. Plutarque est le moraliste

le plus délicat et le plus nuancé ; mais sa méthode n'a pas beaucoup plus de rigueur que celle d'un Athénagore. Épictète a tiré du stoïcisme un héroïsme d'un accent nouveau, parfois vraiment religieux ; mais il n'a que dédain pour la recherche scientifique. L'âme pure et noble de Marc-Aurèle eût été moins triste sans doute, dans l'aridité de sa solitude, si elle avait écouté cet appel du sentiment et de l'action qu'entendaient si joyeusement les chrétiens, ou si elle avait mieux compris ce qu'il y a d'élévation dans l'usage que l'intelligenec fait d'elle-même, quand elle s'efforce de pénétrer les secrets de la nature physique, et, quand, au delà de cette nature même, elle tente de parvenir jusqu'aux premiers principes. Les défauts les plus incontestables de la culture des Apologistes sont souvent ceux de la culture de leur temps.

On leur a adressé un second reproche ; on a dit qu'en rapprochant la religion de la philosophie, ils avaient dénaturé la religion. Engelhardt a vu dans Justin un phisophe, à peine frotté de christianisme. Mais d'abord, en s'adressant aux païens, les Apologistes ont exposé certains aspects de la foi plutôt que d'autres, dans l'intérêt de leur propagande ; nous avons vu qu'on peut parfois regretter même qu'ils n'aient pas pris plus de soin de ménager les préjugés des païens. Il ne faut donc pas tirer de leur silence sur certains articles du symbole, ou de la manière rapide dont ils les présentent, la conclusion qu'ils n'en comprenaient pas la signification profonde. Tatien n'a pas prononcé le nom de Jésus-Christ une seule fois dans son *Discours*, et Tatien est l'auteur du *Diatessaron* ; c'est-à-dire qu'il a vécu toute sa vie dans la lecture des Évangiles. Ensuite, on simplifie beaucoup trop l'histoire du christianisme primitif en refusant le nom de chrétien à tout ce qui ne porte pas expressément la marque des doctrines de saint Paul. Le Jésus des Évangiles est avant tout le Rédempteur, qui nous a sauvés par sa passion librement acceptée ; mais il est aussi l'envoyé divin qui a prouvé sa mission par ses

miracles et son triomphe sur les démons ; il est également le maître qui a prêché une doctrine religieuse d'une simplicité admirable et la plus belle morale qui eût été encore entendue. Si plusieurs entre les Apologistes ont laissé quelque peu dans l'ombre l'œuvre rédemptrice, c'est surtout parce qu'ils ont voulu d'abord présenter aux Gentils d'autres idées plus accessibles. Ils ont, par contre, beaucoup trop même à notre gré, tiré parti du miracle et de la démonologie ; c'est que sur cet article ils étaient en principe parfaitement d'accord avec tous leurs contemporains ; nul ne contestait la réalité du miracle, ni l'existence des démons ; on ne discutait, sauf quelques épicuriens, que sur la nature des uns et l'origine de l'autre. Enfin, s'ils ont insisté avec prédilection sur l'enseignement de Jésus, et s'ils en ont montré la concordance avec la philosophie, ils ont toujours pris grand soin de ne reconnaître à la philosophie que la connaissance de vérités partielles, et qui demeuraient sans fondement solide ; le christianisme est resté pour eux, sans conteste, la vérité complète, unique, et connue seulement par la révélation.

Sur tous ces points, la critique moderne peut penser ce qu'elle voudra de la valeur des thèses qu'ils ont soutenues ; il est étrange que, du point de vue *chrétien*, on ait parfois si complètement méconnu leur sentiment véritable. C'est un jugement bien sommaire, et tout à fait injuste, que celui qui leur refuse d'avoir compris l'essence du christianisme, pour en reconnaître l'intelligence à ces rêveurs du gnosticisme que nous allons maintenant étudier.

LIVRE III

LA POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉSIES

CHAPITRE PREMIER

LES HÉRÉSIES. — LE GNOSTICISME

Bibliographie. — Les sources anciennes sont : IRÉNÉE, *Adversus hæreses* — HIPPOLYTE, *Philosophoumena.* — ÉPIPHANE, *Panarion.* — FILASTRE, *Liber de hæresibus.* — Travaux modernes : LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1865 ; *Die Quellen der ælteslen Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig, 1879. — HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte der Gnosticismus*, Leipzig, 1873. — *Geschichte*, etc., I, p. 143 et suiv. ; II, 1, p. 289 et suiv., II, 2, p. 128 et suiv. — HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. — W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (*Texte und Untersuchungen*, XV, 4, Leipzig, 1897). — W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1917 ; articles *Gnosis* et *Gnostiker* dans la *Realencyclopædie* de PAULY-WISSOWA, t. VII. — E. de FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, Paris, 1903. — — *Gnostiques et Gnosticisme*, 2e éd., Paris, 1925. — STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus*, Paderborn, 1922. — HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tome I. — LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

Déjà, dans le *Nouveau Testament*, il est facile de s'apercevoir que le christianisme primitif n'eut pas seulement à lutter pour se libérer du judaïsme, et, tout en persistant à y rattacher son origine, se constituer à côté de lui comme une religion nouvelle qui le couronnait et le remplaçait ; il eut à combattre aussi contre les tendances de ceux qui,

en l'associant à certaines croyances répandues soit dans certains milieux judaïsants, soit dans le milieu hellénistique, risquaient de le dénaturer, contre ceux que l'on appela bientôt, d'un terme dérivé du mot αἵρεσις (*choix* d'une opinion, secte), les hérétiques. Certaines *Épîtres* de Paul, en particulier l'Épître aux *Colossiens*, d'autres qui lui sont attribuées mais dont l'authenticité est fort douteuse, comme les *Épîtres pastorales*, certaines parties de l'*Apocalypse* enfin, nous révèlent déjà des *hérésies*, dont il est très difficile de déterminer exactement la nature.

Le Gnosticisme. — Au second siècle, ces tendances ont pris une extension et une force beaucoup plus grandes. L'époque des Antonins est celle pendant laquelle l'Église, l'Église *catholique*, s'est vue menacée par un foisonnement d'hérésies, qui, dans leur extrême diversité, ont cependant entre elles quelques points communs. On désigne ce mouvement d'idées par le nom de *Gnosticisme*, terme ambigu, parce que toutes les écoles que nous englobons sous cette détermination ne se sont pas qualifiées elles-mêmes expressément de *gnostiques* ; parce que le sens du terme *gnose* a besoin d'être défini ; parce que nous ignorons presque tout des influences que les docteurs gnostiques ont pu subir et des sources premières où ils ont puisé leurs idées. Cependant l'expression, outre qu'elle est traditionnelle, se justifie parce que toutes ces sectes, ont au fond, ainsi que nous l'avons dit, en un sens très général au moins, des rapports réels, sont issues de besoins assez analogues, et suivent une direction parallèle.

Le verbe grec γιγνώσκειν signifie *connaître* ; le substantif γνῶσις, *connaissance*. La nuance n'est pas la même que celles des mots : *savoir*, *science* ; elle implique une opération intellectuelle plus *concrète* ; *connaître* ainsi Dieu, c'est le *voir*, le *posséder* ; ce n'est pas parvenir à lui péniblement par la voie de la dialectique philosophique, ni en avoir seulement cette certitude toute subjective que donne la *foi*. Il s'agit donc, en principe, quand

on parle de *gnose*, d'une *connaissance* que nous pouvons appeler *mystique* (1). Mais, par rapport à la philosophie d'une part, à la foi de l'autre, cette notion originelle se complique. Les docteurs gnostiques ont pris à la philosophie, au platonisme surtout, certains éléments, si bien que les Pères de l'Église. en particulier Hippolyte dans ses *Philosophoumena*, ont prétendu ramener chacun de leurs systèmes à telle ou telle école philosophique. Comme ils n'avaient en aucune façon pour objet la recherche scientifique, ils ont complètement dénaturé ces éléments, en les associant à d'autres, qu'il est très difficile d'isoler et de définir nettement; les uns sont chrétiens, les autres, s'ils ne sont probablement pas le plus souvent empruntés directement aux religions orientales, dérivent de cet amalgame d'idées et de croyances, mi-partie helléniques, mi-partie orientales, qui s'était opéré dans tous les pays hellénisés depuis les conquêtes d'Alexandre. A la dialectique philosophique ils ont substitué une étrange mythologie tantôt abstraite, tantôt sentimentale. Ils ont eu recours à l'astrologie et à la magie. On devine, plutôt qu'on ne peut les établir clairement, certains contacts entre leurs doctrines et les cultes d'Égypte, de Syrie. de Babylonie même ou de Perse. Lors donc que, reprenant, tout en la combattant, la méthode des Pères de l'Église, on définit, avec Harnack, le gnosticisme : l'*hellénisation, poussée à son plus haut point, du christianisme* (2), la formule est extrêmement périlleuse, et ne saurait être acceptée sans qu'on l'entoure de réserves et qu'on l'éclaircisse par des explications indispensables ; il faut avant tout se garder d'entendre, quand on parle de cette *hellénisation*, une

(1) Je ne crois pas qu'aucun texte éclaircisse mieux le sens véritable du mot *gnose* que ces lignes d'Origène dans son *commentaire de saint Jean* (Livre XIV, IV, 17) : « Examine si l'Écriture n'entend pas par connaître (γιγνώσκειν) quelque chose, *se mêler et s'unir à elle* ; avant cette union et cette participation, eût-on de cette chose une science raisonnée, on ne la *connaît* pas ».

(2) *Akute Hellenisierung des Christentums.*

influence de l'hellénisme classique, auquel le gnosticisme est bien plus radicalement opposé encore que le christianisme orthodoxe ; il faut entendre l'hellénisme de cette période, postérieure à Alexandre, que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui *hellénistique*, c'est-à-dire quelque chose qui est souvent tout ce qu'il y a de plus contraire à l'hellénisme véritable.

Certaines questions ont particulièrement préoccupé les Gnostiques. Au premier rang, est celle de l'origine du mal et de ses conséquences. Dans le problème de son origine, pour mettre hors de cause la responsabilité divine, ils ont distingué le Dieu suprême du Dieu qui a créé le monde imparfait où nous vivons. Ils ont aussi préféré placer le premier péché, la faute des âmes, dans un monde spirituel, antérieur au nôtre, d'où elles sont déchues dans notre monde matériel. Quant à ses conséquences, pour trouver le moyen de les guérir, ils ont conçu des modes de rédemption beaucoup plus compliqués que celui du christianisme orthodoxe. Ayant éloigné le Dieu Suprême du monde autant qu'ils l'ont pu, ils ont eu besoin d'intermédiaires pour rattacher l'un à l'autre, et, loin de chercher à satisfaire ce besoin avec la plus grande économie possible, ils ont déployé une puissance d'imagination singulière à multiplier les entités ; à en peupler ce *plérôme* qui est constitué par l'ensemble de toutes les énergies divines. Qu'il s'agisse de traverser pour en descendre des cieux où foisonnent les fantômes créés par leur fantaisie, ou bien, par un mouvement inverse, de s'y élever pour rentrer dans le sein de la divinité, le roman de la chute des âmes, et de leur ascension, quand elles sont rédimées, s'est surchargé d'épisodes ; ils ont dramatisé l'histoire de l'âme ; ils ont dramatisé celle de la nature et celle de la rédemption. A la méthode claire et pénétrante de la science grecque, à la forte simplicité de la croyance chrétienne, ils ont substitué des rêveries maladives, inconsistantes et inféconds. Certes, nous ne devons pas les juger uniquement d'après le témoignage des Pères,

qui, pour les combattre, ont mis de préférence en relief les éléments les plus fâcheux de leurs doctrines ; nous devons essayer, autant qu'il est possible, de nous éclairer d'abord par une interprétation rigoureusement impartiale des fragments authentiques, malheureusement beaucoup trop rares et trop courts, qui nous sont parvenus de leurs œuvres ; nous devons faire entre eux les distinctions nécessaires, et reconnaître que deux ou trois, qui furent très supérieurs à tous les autres, ne sont pas encore indignes de quelque intérêt. Mais, à tout prendre, l'indulgence, la faveur même qu'une partie de la critique moderne a montrée au Gnosticisme, est, on peut l'affirmer, assez mal placée. C'est une illusion que de s'imaginer, en s'attachant trop exclusivement à l'extérieur des choses, à la place que tient dans leurs systèmes toute cette machinerie par laquelle s'opère la Rédemption, qu'ils furent profondément religieux et peut-être plus véritablement chrétiens que les Apologistes. Renan avait bien autrement raison, lui qu'impatientaient leurs inventions tantôt puériles, tantôt subtiles à l'excès, et qui disait que : « les Gnostiques faussaient le droit sens de tous les mots en se prétendant chrétiens » (1). En effet, si nouvelle que fût la prédication de Jésus, jamais Jésus n'a rompu complètement le lien avec le judaïsme ; le *Père céleste* qu'il nous a appris à invoquer et duquel il tenait sa mission, était le Jahweh de l'*Ancien Testament* et le créateur du monde. On se place délibérément hors du christianisme dès que l'on prétend distinguer entre le Dieu Suprême et le Créateur. Jésus appelait à lui tous les hommes de bonne volonté, quels qu'ils fussent, et les invitait à la pénitence, par laquelle ils s'ouvraient, sans autre condition que le mouvement sincère qui les y portait, l'accès au Royaume de Dieu. Les Gnostiques ont au contraire classé les hommes en catégories qui s'établissent par une différence de nature, nullement par une différence d'intention. Il y a

(1) *Marc-Aurèle*, p. 137.

chez eux des *pneumatiques*, dont l'origine divine garantit le salut, des *hyliques*, que la matière dont ils sont formés empêche de s'élever au-dessus de ce bas monde ; et enfin des *psychiques*, dont la nature et le sort sont intermédiaires entre la plus haute et la plus basse classe. En établissant ces frontières entre les trois classes, ils ne s'exilent pas moins définitivement du Royaume de Dieu. Quelques mots de Paul ou de Jean qu'ils exploitent ne sauraient prévaloir contre les clartés éblouissantes de la prédication évangélique, considérée en son ensemble.

Si l'on essaie de juger le Gnosticisme à un point de vue plus large, en le replaçant dans le mouvement général des idées, tant païennes que chrétiennes, on portera peut-être sur lui une condamnation un peu moins sévère, parce qu'on comprendra mieux d'où il est issu et en quelle mesure il a préparé certaines formes que la pensée philosophique a prises après lui. Il a trouvé ses germes dans le syncrétisme religieux de l'époque hellénistique, auquel le le christianisme lui-même a dû, sinon son origine, du moins le milieu propice où il a pu se développer. Il a préludé en quelque mesure à la philosophie néoplatonicienne, dont l'objet est essentiellement, en parlant de l'unité, d'arriver à la multiplicité ; en établissant au sommet des choses le principe le plus abstrait et le plus vide, d'en déduire la vie matérielle et ses formes concrètes ; et, par un mouvement de retour, de ramener le concret à l'abstrait et le multiple à l'un. Mais c'est par la voie de la recherche dialectique que Plotin a constitué un système, qui, bien qu'il aboutisse à l'extase comme moyen de communication entre l'homme et le Divin, reste dans la grande lignée de la pensée hellénique. Plotin est un philosophe ; les Gnostiques sont des mythologues.

Que demandaient les esprits et les âmes au IIe siècle ? Les religions populaires n'avaient plus de prise décisive sur quiconque avait reçu une culture tant soit peu profonde. L'élite ne continuait à les accepter que parce qu'elle les regardait comme le soutien de l'État, et qu'elle

s'ingéniait, en interprétant allégoriquement leurs mythes et leurs rites, à les concilier avec la philosophie. La philosophie, d'autre part, devenue moins spéculative et tournée de préférence à la pratique, s'efforçait d'effacer, ou tout au moins d'atténuer les différences qui séparaient les écoles les unes des autres, et soit de parti pris, soit en cédant à l'entraînement général, pratiquait de plus en plus l'éclectisme. Elle tendait à reconnaître une divinité suprême ; à lui attribuer un culte spirituel plutôt que matériel ; à purifier la morale, à l'unir plus étroitement à la religion. Le christianisme, sous sa forme orthodoxe, s'est trouvé satisfaire ces besoins des âmes, et cette concordance entre la doctrine qu'il apportait et leurs aspirations a assuré son succès.

Il ne l'a pas obtenu sans lutte ; car, par sa croyance en l'incarnation, par sa croyance à la résurrection, le christianisme heurtait violemment les habitudes d'esprit des Gentils. La vogue passagère du gnosticisme est venue de ce que ses doctrines sur la nature du Christ, sur la nature de l'âme, sur la manière dont s'accomplit la rédemption, ont paru pendant quelque temps plus conciliables avec l'esprit qui dominait, au IIe siècle, dans les milieux païens, en matière de religion et de philosophie. Mais, quand on se place au point de vue de la critique moderne, il faut bien se garder de croire que ce succès momentané du gnosticisme signifie qu'il était d'une valeur supérieure, par rapport à ce que nous appelons nous-mêmes la science. Les Gnostiques ont obéi à l'imagination et au sentiment plus qu'à la réflexion et à la méthode. Celles de leur théories qui ont le plus d'attrait exercent je ne sais quelle fascination morbide, et celles qui sont innocentes sont le plus souvent puérilement compliquées. La sobre discipline du christianisme a eu l'inconvénient de contribuer à détourner les esprits de la recherche spéculative et désintéressée. Mais elle les a maintenus — malgré les abus que nous signalerons dans la théologie du IIIe ou du IVe siècle — fermes et sains. Le gnosticisme les eût empoisonnés

d'un virus qui eût rendu plus lent, plus incertain, et peut-être impossible, le réveil de l'esprit scientifique dans les pays européens.

Les principales écoles gnostiques. — Les réflexions qui précèdent indiquent déjà suffisamment en quelle mesure une place doit être faite aux docteurs gnostiques dans une histoire de la littérature chrétienne. Il ne nous est pas possible d'étudier à fond leurs doctrines, ni de discuter toutes les questions, si délicates, que soulève, autant que l'interprétation, la critique préalable des documents dont nous disposons pour les définir. Nous ne pouvons donner, au sujet de la plupart d'entre eux, qui n'eurent qu'une vogue passagère, que des indications très sommaires ; nous insisterons davantage sur ceux qui ont eu une influence plus étendue et plus durable, et qui, par l'obligation où ils ont mis les docteurs chrétiens d'approfondir, pour les réfuter, les problèmes théologiques ou cosmologiques, contribuent à expliquer le développement de la littérature chrétienne elle-même.

Les premiers hérétiques. — Nous ne savons à peu près rien des plus anciens hérétiques. *Simon le Magicien* apparaît dans les *Actes* sous des traits qui sont déjà légendaires ; nous pourrions le mieux connaître peut-être si le traité de Justin contre les hérésies s'était conservé ; car son influence s'est exercée surtout dans ce pays de Samarie, d'où Justin lui-même était originaire ; cependant ce que Justin nous raconte sur lui dans l'*Apologie* fait craindre que nous n'y eussions trouvé, comme dans les *Actes*, des traditions déjà imparfaites. En tout cas, l'ouvrage qu'Hippolyte connaissait sous son nom, avec le titre de : *Grande Révélation* (Ἀπόφασις μεγάλη) ne saurait, semble-t-il, lui être attribué, et représente l'enseignement de la secte simonienne à une époque postérieure. Il y avait des écrits sous le nom de Dosithée (Origène, *Comment. in Johan.* 13, 27; Photios, *Bibl.* cod. 230), mais qui n'étaient peut-être pas plus authentiques. Un troisième Samaritain, Ménandre, passe pour

avoir été l'élève de Simon et le maître de Basilide, mais nous ne savons rien de son activité littéraire. Il en est de même de Cérinthe, à qui les adversaires des écrits johanniques ont voulu attribuer tantôt l'*Apocalypse*, tantôt l'*Évangile* et *les Épîtres*. Ce que nous savons sur les livres apocryphes dont se servaient les Nicolaïtes est très postérieur au temps de l'*Apocalypse*, où l'on voit d'abord apparaître leur nom.

Basilide et Isidore. — Le premier docteur gnostique proprement dit est Basilide ; nous n'avons que des traditions incertaines sur ses relations avec Ménandre, dont Épiphane le fait disciple, et sur l'action qu'il aurait exercée en Perse, selon l'auteur des *Acta Archelai*. Ce qui paraît le plus sûr, c'est qu'il a fondé une école à Alexandrie (1), et qu'il a vécu sous les règnes d'Hadrien et d'Antonin (120-140 env.). Il avait composé un *Évangile* (Origène, *Hom. I. in Lucam*, 1) ; un commentaire de cet Évangile en 24 livres sous le titre d'*Exegetica* ; et des *Psaumes* ou *Odes* (Origène, *In Job*, XXI, 11).

La signification de sa doctrine semble différer assez grandement, selon qu'on accorde crédit au témoignage d'Irénée (*Adv. Hær.* I, 24), ou à celui d'Hippolyte (*Philosophoumena*, VII, 2, 20-27), ou, que, comme M. de Faye, on se fonde principalement sur les quelques fragments, bien peu nombreux, que nous possédons de ses propres œuvres. Il se peut qu'il n'ait pas été, dans la véritable force du terme, un *dualiste*, c'est-à-dire partisan, comme le furent plus tard les Manichéens, de la coexistence de deux principes opposés, l'un bon et l'autre mauvais. Mais il y a dans ce que nous apercevons de son système tout au moins des germes de dualisme; sa théorie des passions considérées comme des *appendices*, dont l'origine reste assez obscure, les laisse apparaître. M. de Faye,

(1) La date est donnée par EUSÈBE (*Chronique*, anno 2149) ; la patrie par Irénée (I, 24, 1) ; la connaissance précise que Clément d'Alexandrie semble avoir de lui confirme le témoignage d'Irénée.

qui lui est très favorable, reconnaît qu'il avait l'esprit mythique, et on ne saurait guère le contester, quand on rencontre la mention des 365 mondes qu'il avait imaginés. Le même critique reconnaît aussi qu'il faut lui attribuer une théorie *cosmique* de la rédemption, et retenir de la notice d'Hippolyte, quoiqu'il croie qu'elle vise surtout l'école basilidienne postérieure au maître, qu'il avait constitué toute une hiérarchie d'entités ou d'êtres suprasensibles (1). Il porte donc bien nettement la marque du gnosticisme, tel que nous l'avons défini. Sa morale — malgré certains témoignages suspects — paraît avoir été sévère, mais ses vues sur le martyre (2), de l'aveu de M. de Faye, étaient de nature à scandaliser assez légitimement les chrétiens de foi plus pure.

Il eut un fils, Isidore, qui continua son école, et paraît avoir développé sa doctrine de l'âme dans un ouvrage intitulé: *de l'âme surajoutée* (περὶ προσφυοῦς ψυχῆς (3)), partie inférieure de l'âme, que doit maîtriser la raison (λογιστικόν) ; Clément d'Alexandrie mentionne de lui deux autres ouvrages : un *commentaire* (Ἐξηγητικά) du *prophète Parchor* ; et une *Morale* (Ἠθικά) (4).

Valentin. — Le plus remarquable des Gnostiques a été incontestablement Valentin. Né dans l'Égypte septentrionale (Épiphane, *Hær.*, 31, 2), formé à Alexandrie, il recruta d'abord des disciples dans son pays natal ; rêvant un plus haut destin, il partit pour Rome, où, selon Irénée (*Adv. Hær.*, III, 4, 3), il arriva sous le pontificat d'Hygin, et où il resta jusqu'à celui d'Anicet (136-165 env.). Tertullien

(1) De Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, pp. 29 ; 31 ; 36 ; 38 ; 418.

(2) Pour défendre la justice de Dieu, il soutenait que les martyrs devaient expier des péchés, ou tout au moins, la tendance au péché innée à tout homme.

(3) Clément, *Strom.*, II, 20, 113.

(4) Livre apocryphe dont se servaient les Basilidiens ; Eusèbe (*H. E.*, IV, 77) cite un texte d'Agrippa Castor, où il est parlé d'un prophète Barkoph, auquel ils recouraient, et qu'on identifie ordinairement — à tort ou à raison — avec ce Parchor.

raconte que c'est là qu'il rompit définitivement avec l'Église, et il attribue cette rupture au dépit que Valentin aurait éprouvé de n'avoir pas été choisi comme évêque (*Adv. Valent.*, 4) ; il parle aussi de *plus d'une mesure, semel et iterum* (*De præscript. hær.* 30), que l'Église romaine aurait prises pour l'exclure. Valentin aurait fini, selon une tradition rapportée par Clément (*Strom.*, VII, 106), par retourner en Orient, et s'établir dans l'île de Chypre. Nous trouvons mentionnées de lui des *Lettres* (*Lettre à Agathopous*, Clément, *ib.*, III, 59, 3) ; *Lettre* à un groupe d'inconnus, πρός τινας, *ib.*, II, 114, 3 ; des *homélies* (une *Homélie* περὶ φίλων, *ib.*, VI, 52, 3) : des *Psaumes*, dont *Hippolyte* (*Philosoph.* VI, 37) cite un court morceau ; peut-être un ouvrage intitulé : *Sur les trois natures* (περὶ τριῶν φύσεων) (1).

La difficulté, pour juger Valentin, est la même que pour juger Basilide ; il faut faire la critique préalable des sources, et y discerner ce qui vient du chef de l'école ou de ses disciples. M. de Faye — très exigeant, non sans raison d'ailleurs, à cet égard, et fort disposé à prendre le fatras des rêveries gnostiques pour une philosophie profonde — n'en déclare pas moins que les successeurs de Valentin (2) ne semblent pas avoir modifié très gravement les grandes lignes de son système, et qu'il faut faire remonter jusqu'à lui l'essentiel de ce système, tel que l'expose Hippolyte. Valentin prend pour principe un monde supérieur qu'il appelle le plérôme (πλήρωμα, somme, totalité, plénitude), et qui est composé de couples, appelés *éons* (αἰῶνες, *siècles*). Ces *éons* sont des abstractions personnifiées, au nombre de trente. On ne voit pas très clairement s'ils dérivent d'un premier principe ou si ce premier principe est lui-même un couple (3). Le trentième *éon*, par désir de connaître ce principe su-

(1) G. MERCATI, *Rendiconti del Istituto Lombardo*, série II, XXXI.
(2) p. 47.
(3) p. 99.

prême, trouble l'harmonie du plérôme, et des quatre passions qu'il éprouve : ignorance, douleur, terreur, désespoir, naissent les quatre éléments ; cet éon s'appelle Sophia (Sagesse) et son aventure a pour objet d'expliquer comment le monde inférieur a pu sortir du monde supérieur, comment a été produite la matière. Le monde et l'homme sont formés, à l'aide de ces éléments, par un Dieu inférieur, le Démiurge. L'humanité est divisée en trois classes ; pneumatiques, psychiques, hyliques (spirituels, animaux, matériels) ; la première privilégiée et assurée du salut, la troisième incapable de l'obtenir, la seconde intermédiaire.

Ce résumé très incomplet montre que Valentin était doué d'une imagination assez féconde. Les vues qui sont au fond de son système reparaîtront en somme chez Plotin ; mais Plotin en a tiré, par une dialectique qui est dans la tradition de l'hellénisme classique, une véritable philosophie. Valentin est essentiellement un *platonicien*, disait Tertullien ; mais c'est un platonicien qui n'a guère gardé des procédés de Platon que le *mythe*, et il ne présente point ses *mythes*, ainsi que Platon, comme le symbole de vérités dont l'intelligence humaine ne saurait donner une expression directe ; il en fait des réalités religieuses, qui deviennent matière de croyance. C'est ce qu'il ne faut pas oublier. Ses conceptions ont parfois une apparence de grandeur ; ce n'est qu'une apparence, et ce plérôme que peuplent trente abstractions, qui ne sont que des fantômes, reste en réalité bien vide et bien insignifiant. L'histoire de Sophia est plus mélodramatique que vraiment tragique. Dans sa christologie, Valentin est nettement docète ; et il n'y a rien de moins religieux et de moins chrétien que le docétisme. La distinction des trois catégories d'âmes est, comme nous l'avons déjà dit, tout ce qu'il y a de plus contraire à l'esprit de Jésus.

Le talent de Valentin, qu'un de ses adversaires les plus ardents, Tertullien, a loué (*Adv. Valent.*, 4), ne paraît pas contestable, et, si nous avions des restes plus considérables

de son œuvre, l'histoire littéraire devrait probablement lui faire une place assez importante. Clément nous a conservé de lui quelques fragments qui n'ont pas tous le même intérêt. Le plus digne d'attention est un extrait d'homélie, où apparaît assez clairement un des aspects mystiques de la doctrine qui ont été indiqués plus haut : « Vous êtes immortels dès l'origine ; vous êtes fils de la vie éternelle ; et vous vouliez partager la mort entre vous-mêmes, afin de la consommer et de la ruiner, afin que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous dissolvez le monde, sans être vous-mêmes dissous, vous êtes maîtres de la création et de toute la corruption » (1). Quelques lignes après, Clément cite cet autre morceau, qui pourra montrer que nous n'avons pas vu sans quelque raison dans Valentin un précurseur hasardeux du néoplatonisme : « Autant une image est inférieure à un visage vivant, autant le monde est au-dessous de l'éternité vivante. Quelle est donc la cause de l'image ? C'est la majesté du visage, qui a fourni le modèle au peintre, pour qu'elle fût honorée en son nom ; car la forme n'a pas été douée d'une existence indépendante ; c'est le nom qui a fourni sa plénitude à la déficience, dans le modelage de la forme. L'être invisible de Dieu contribue à garantir ce qui est formé ». Une autre citation (*ib.*, VI, xx, 114), tirée d'une *Lettre* (la lettre πρός τινάς), laisse apparaître chez Valentin une théorie analogue à celle des *appendices* de Basilide et de l'âme *supplémentaire* d'Isidore : « Un seul est bon, qui se révèle à nous par l'intermédiaire du fils, et par lui seul le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car beaucoup d'esprits y résident, qui ne lui permettent pas de rester pur, et chacun d'eux opère ses propres œuvres en s'abandonnant à la licence de passions inconvenantes. A mon sentiment, le cœur peut se comparer à une auberge ouverte à tout venant, qui souvent est percée, fouillée, remplie de l'ordure d'hommes

(1) *Strom.*, IV, XIII, 89. On peut rapprocher de ce texte quelques lignes du *Poïmandrès*, ch. XXVIII.

qui s'y conduisent sans retenue, sans aucun ménagement pour le lieu où ils sont et qu'ils considèrent comme étranger. Pareillement le cœur, tant qu'il reste hors de l'action de la Providence, demeure impur et sert de demeure à une foule de démons ; mais lorsque le Père, qui seul est bon, a jeté un regard sur lui, il se trouve sanctifié et resplendit de lumière, et c'est ainsi que celui qui a un tel cœur est béatifié, parce qu'il verra Dieu ». Ces passages sont d'un gnosticisme assez innocent. L'autre fragment de lettre (*ib.*, II, VII), plus significatif, ne saurait être cité sans un assez long commentaire.

Valentin disposait d'une langue assez souple pour l'exposé de ses subtiles inventions. Nous ne pouvons malheureusement nous faire, sur des textes aussi courts, qu'une idée fort imparfaite d'une éloquence que ses contradicteurs même ont vantée. Deux indications d'Hippolyte, dans le VIe livre des *Philosophoumena*, viennent cependant s'ajouter à ce que nous apprennent les citations de Clément. L'une nous montre qu'il avait employé, comme Hermas, comme les auteurs des écrits hermétiques, la forme de *la vision* ; il racontait « qu'il avait vu un enfant en bas-âge, à peine né, à qui il avait demandé qui il était ; l'enfant lui avait répondu qu'il était le *Logos* ; après cela, Valentin ajoutait je ne sais quelle fable tragique, et prétendait en dériver le système qu'il se faisait fort de construire » (VI, 42). Ce poupon symbolise assez bien une certaine gentillesse, mais aussi, je crois, une certaine débilité de l'imagination tant louée de Valentin.

L'autre passage d'Hippolyte (*ib.*, 36) nous confirme ce que nous savons par beaucoup d'autres textes ; c'est que le gnosticisme a contribué pour une bonne part au premier développement de la poésie chrétienne. Valentin avait composé, comme Basilide, des *psaumes*, et il s'était servi à cet effet de mètres grecs. Hippolyte cite de l'un d'entre eux sept vers d'ailleurs assez médiocres (1) ;

(1) Sur le mètre, cf. WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, p. 364.

fort inférieurs à la prose de l'auteur, telle que nous la connaissons par Clément.

Si supérieur que Valentin semble avoir été à la plupart des Gnostiques, c'est le juger avec une faveur excessive que de voir en lui, avec M. de Faye, un philosophe et un poète de premier rang, ou de le qualifier, avec Harnack, de fondateur de la théologie chrétienne.

L'école valentinienne. — *L'école valentinienne* a eu assez de succès non seulement pour survivre à la mort de son chef, mais pour se diviser en deux branches, qu'Hippolyte (VI, 35) appelle : branche *Italique*, et branche du *Levant*. La première nous est le mieux connue, et compte deux représentants remarquables : Héracléon, et Ptolémée. Héracléon, qui a vécu à la fin du IIe siècle, et que Clément d'Alexandrie considérait comme un des principaux chefs du gnosticisme valentinien, avait composé un commentaire de l'*Évangile* de saint Jean, que nous connaissons encore assez bien par l'usage qu'en a fait Origène dans son propre commentaire (1). Ptolémée est le seul gnostique dont un ouvrage se soit conservé intégralement (2). Épiphane (*Hær.*, 33, 3-7) a transcrit en entier sa *Lettre à Flora*, qui est consacrée à l'interprétation de l'*Ancien Testament*. Ptolémée, dans une discussion qui a au moins le mérite d'être précise et nette, s'efforce de donner une solution aux problèmes de toute sorte que celle-ci soulève, en attribuant à trois origines différentes les divers éléments qu'il distingue dans la *Loi* : les uns viennent de Dieu, les autres de Moïse, les autres des *anciens* du peuple juif. Dans ceux qui dérivent de Dieu, il distingue encore : 1° ceux qui ont une valeur durable et que le Rédempteur est venu parfaire, et non point supprimer ; 2° ceux qui sont mêlés d'erreur et que le Sauveur a abrogés ; 3° ceux qui

(1) BROOKE, *The fragments of Heracléon* (*Texts and Studies*, I, 4, Cambridge, 1891).

(2) Harnack en a donné une bonne édition, d'abord dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (1902) ; ensuite dans la collection Lietzmann (1904)

n'ont qu'une valeur symbolique. La Loi, dans son ensemble, n'est d'ailleurs pas l'œuvre du Dieu Suprême, mais celle de ce Dieu inférieur qu'est le Démiurge. On peut reconnaître à cette exégèse certains mérites : Ptolémée a senti qu'il y avait entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* un lien nécessaire, qu'il n'était pas possible de couper ; il ne s'est pas dissimulé, d'autre part, les différences qui séparent l'un et l'autre. Il a essayé de les expliquer, sans rejeter catégoriquement l'*Ancien Testament* et en faisant la *part du feu*. Mais la solution qu'il a adoptée, par le seul fait qu'elle implique la distinction entre le Dieu suprême et le Démiurge, ne pouvait être prise en considération par les vrais chrétiens.

Autres gnostiques. — Parmi les gnostiques du IVe siècle, on peut encore citer, comme ayant subi l'influence de la philosophie grecque, et plus particulièrement celle du platonisme, Cassien, Carpocrate et Épiphane. Julius Cassianus parait avoir été docète et encratite ; on l'a parfois confondu avec Tatien, ce qui rend assez délicat de définir sa doctrine. Clément (1), en tout cas, cite de lui des *Exegetica*, où il montrait, comme les Apologistes, l'antériorité de Moïse par rapport aux Grecs ; et un écrit *sur la continence* (περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας), d'où il appert qu'il condamnait le mariage. Carpocrate et Épiphane n'ont pas pris à Platon ses meilleures inspirations ; le second, fils du premier, est le mieux connu des deux ; dans son livre *sur la Justice* (περὶ δικαιοσύνης). il proposait le communisme, et l'étendait à la morale sexuelle. Selon Clément, Épiphane fut une sorte de prodige par sa précocité ; il mourut à 17 ans, et reçut des honneurs divins à Samé, dans l'île de Céphallénie, dont il était originaire (2).

Bardesane, l'un des plus notables parmi les Gnostiques (3),

(1) *Strom.* I, 101, 2. — III, 91-95. — III, 5, 1.

(2) *Ibid.*, III, 5-9.

(3) Je l'appelle gnostique, quoique l'épithète ne puisse lui être appliquée qu'avec quelques explications. Cf. NAU, *Patrologia syriaca*, I, 2, et F. HAASE, *Zur Bardesanischen Gnosis*, T. U, XXXIV, 4, 1910.

appartient autant au IIIe siècle qu'au IIe et nous préférons n'en parler que plus tard. Les autres sectes gnostiques, Ophites, Pérates, Séthiens, etc., que nous connaissons par Hippolyte, Épiphane, ou Irénée, sont dans le même cas, et, de plus, nous ne connaissons pas les noms de leurs principaux représentants ; nous n'avons chez les hérésiologues qu'un exposé général de leurs doctrines. Nous renvoyons aux ouvrages spéciaux — notamment au livre de de Faye — ceux qui sont curieux de les connaître.

Marcion. — On peut rattacher aux Gnostiques — dût-on scandaliser Harnack (1) — un autre hérétique qui ne doit cependant pas être rapproché d'eux sans certaines réserves, Marcion. Marcion était le fils d'un évêque de Sinope, ville du Pont ; il appartenait à une famille riche, et exerçait le métier d'armateur ; il ne semble pas qu'il faille attacher aucun crédit à la tradition postérieure d'après laquelle il aurait quitté son pays natal après une affaire scandaleuse ; la morale qu'il a prêchée était non seulement sévère, mais ascétique. Il ne reçut pas mauvais accueil d'abord à Rome, où il vint vers 140 ; il fit un don assez considérable à l'église Romaine, et la somme qu'il lui avait offerte lui fut restituée quand il en fut expulsé, en 144.

Nous avons vu que les Gnostiques avaient donné beaucoup d'attention au problème de l'opposition ou de l'accord entre l'*Ancien Testament* et le *Nouveau.* Marcion,

(1) L'idée que Marcion doit être soigneusement distingué des Gnostiques est une des plus chères à Harnack ; elle n'est pas sans fondement ; mais il l'a poussée certainement à l'excès. Voir son livre, — essentiel pour la reconstitution du *Nouveau Testament* de Marcion — *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott* (*Texte und Untersuchungen* XLV, 1921) ; Harnack a répondu aux objections qui lui ont été faites dans les *Neue Studien zu Marcion* (*ib.*, XLIV, 4, 1923). Voir aussi Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, II, 407 ; Hahn, *Antitheseis Marcionis*, Kœnigsberg, 1923 ; Bosshardt, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion*, Florence, 1921. La principale source ancienne est ce traité de Tertullien.

prenant pour point de départ certaines vues de saint Paul, en les exagérant à un point où la pensée de l'apôtre se trouvait non seulement dépassée, mais formellement contredite, a fondé toute sa croyance sur l'opposition absolue des deux Livres sacrés. L'Évangile est pour lui quelque chose d'unique, et d'entièrement nouveau. D'où est venue, subitement, pour la misérable humanité, cette lumière inattendue, ce salut inespéré ? Ils ne peuvent lui être venus du Dieu qui créa ce monde, domaine du mal moral et physique et qui a donné, au peuple juif la *Loi*, si imparfaite, si inférieure à l'Évangile. Ils viennent du Dieu *étranger* ; le Dieu suprême de Marcion est non seulement le Dieu *inconnu*, mais, dans toute la force du mot, le Dieu *étranger* ; étranger à la création, qu'il n'a pas faite, et dont il ne s'est aucunement mêlé jusqu'à la venue du Sauveur, ce Dieu d'un monde supérieur, purement spirituel, a pour attribut caractéristique la *bonté*, tandis que le Démiurge, le Dieu du peuple juif, a pour attribut la *justice*, qui mène après elle la cruauté. Agissant par un pur sentiment de bonté, pour arracher à son infortune cette humanité qui cependant ne lui tient de rien, le Dieu étranger, le Dieu bon. a envoyé, pour promulguer l'Évangile, le Sauveur Jésus, qui n'a rien de commun avec le Messie guerrier promis par le Dieu du Judaïsme, qui ne s'est pas incarné, pour venir sur terre, en naissant de la Vierge Marie, mais qui a apparu miraculeusement, tout formé, dans la Synagogue de Capharnaum, le jour où il a commencé à prêcher la foi. Idée particulière du Dieu suprême, qui a pour caractère de n'avoir produit que le monde invisible et d'être essentiellement bon, en sorte que, pour que sa bonté soit désintéressée, il doit la manifester envers des *étrangers* ; distinction du Démiurge et du Dieu suprême ; enfin docétisme, ce sont là des doctrines qui, si originale que soit la forme revêtue par la première, ont une affinité manifeste avec celles du Gnosticisme, et ne permettent pas d'en séparer Marcion aussi radicalement que le veut Harnack, que Marcion ait d'ailleurs ou non

été l'élève du Gnostique Cerdon — ce qui est possible, mais incertain.

Cependant Marcion se distingue des gnostiques d'abord par ce sentiment profond qu'il avait de la supériorité, ce n'est pas assez dire, de l'*unicité* de l'Évangile ; il s'en distingue aussi parce que sa méthode pour fonder sa doctrine est très différente de la leur. Il ne fait nul appel à la philosophie, qu'il dédaigne, ni à ces traditions particulières ou à ces écrits aprocryphes sur lesquels Basilide, Valentin, et tant d'autres ont prétendu s'appuyer. Il s'autorise du *Nouveau Testament*, mais d'un Nouveau Testament qu'il a refondu à sa guise, avec la plus radicale témérité.

Il est clair en effet que ni les *Évangiles*, malgré l'hostilité du quatrième contre les Juifs, ni les *Épîtres de Paul* elles-mêmes, malgré les amorces que lui fournissait en particulier l'*Épître aux Galates*, ne lui permettaient de jeter par dessus bord l'*Ancien Testament* tout entier, ni de distinguer le Créateur du Père Céleste, au nom duquel Jésus avait exercé sa mission. Marcion a décrété que les Apôtres, sauf saint Paul, n'avaient rien compris à l'enseignement de Jésus, et que tous les écrits qui nous ont transmis cet enseignement avaient été de très bonne heure, par leur faute, interpolés. Il s'est fait fort de les restituer en leur pureté intégrale. Prenant en main de bons ciseaux, et résolu à élaguer tout ce qui ne s'accordait pas avec son idée directrice, il a taillé dans les *Épîtres de Paul*, jusqu'à ce qu'elles fussent favorables sans réserve à ses thèses. La tâche était plus difficile pour les *Évangiles* ; il l'a simplifiée, d'abord en n'adoptant qu'un seul des quatre, et il a choisi Luc, de préférence aux autres, sans doute surtout à cause des rapports de Luc et de Paul ; il a ensuite accompli, sur le texte de Luc, les mêmes opérations chirurgicales qu'il avait fait subir aux *Épîtres de Paul*. Il a eu ainsi un *Livre sacré*, dépôt unique de la vérité telle qu'il la concevait ; et, en consacrant ainsi ce Livre comme l'unique source de son christianisme, il a contribué à fortifier, chez

les catholiques, l'idée de la nécessité d'un *Canon* (1), encore qu'il y ait de l'excès à faire de lui le Créateur du *Nouveau Testament*, tout autant qu'il y en a à faire de Valentin l'initiateur de la théologie (2).

Le système de Marcion est très simple ; quand on le compare aux rêveries gnostiques, cela lui donnait un avantage. Mais il achète cet avantage fort cher. Il n'y a rien de plus singulier, rien qui répugne davantage au sens commun, que l'idée du Dieu étranger ; il n'y a rien de plus arbitraire, rien qui fût exposé davantage à soulever de toutes parts, dans le monde chrétien, des protestations indignées et à provoquer des réfutations faciles, que le sans-gêne avec lequel Marcion a refait l'*Évangile* et les *Épîtres*. D'autre part Marcion partage avec le gnosticisme ce docétisme (3) qui, nous empêchant de prendre l'incarnation au sérieux, enlève à la doctrine de la rédemption toute prise sur les âmes vraiment religieuses.

Marcion avait exposé sa foi dans le livre des *Antithèses*, dont le titre indique clairement l'esprit : il y confrontait l'*Ancien Testament* et l'*Évangile*, pour en montrer l'opposition foncière ; le Sauveur n'est pas venu achever et parfaire ; il est venu tout renouveler. La morale de Marcion était nécessairement une morale ascétique ; notre monde étant l'œuvre du Démiurge, Dieu secondaire, Dieu juste, et qui, en exerçant la justice, ne peut conserver la bonté, le Dieu véritable, le Dieu bon, résidant dans un autre monde invisible, et sa pitié nous ayant appelés à nous y élever, il faut se détacher de ce bas

(1) Il se peut aussi que le texte de l'*Évangile* et de l'*Apostolicon* marcionites n'ait pas été sans influence sur l'établissement du texte catholique du N. T.

(2) Même si l'on ajoute — pour qu'on ne me reproche pas de citer la formule de Harnack en l'abrégeant — « la théologie *exégético-philosophique* ».

(3) Harnack a déployé une grande ingéniosité pour atténuer ce docétisme de Marcion, et il est vrai que ce docétisme fait effort pour être moins choquant que d'autres ; mais il reste un docétisme.

monde ; il faut se détacher de la chair. Marcion, peut-être plus encore que Basilide ou Valentin, n'aurait pas accepté qu'on le traitât de *dualiste*, et on peut lui accorder qu'il a fait tout son possible pour éviter le dualisme formel. Mais il s'était mis dans une position très fausse. Il était inévitable qu'en opposant le Démiurge et le Dieu bon il fût entraîné à présenter parfois le premier presque comme un Dieu mauvais ; il ne l'était pas moins qu'il parût condamner radicalement la chair ; c'était bien la condamner, que de condamner le mariage, afin de travailler à la destruction la plus rapide possible de la création au sein de laquelle nous vivons. Ainsi, sans vouloir être dualiste, Marcion en prenait nécessairement les apparences.

Marcion a la force des esprits étroits, une force qui est leur faiblesse. C'est un radical, l'homme d'une seule idée ; le doctrinaire insensible aux objections les plus évidentes, et qui s'enferme exclusivement, en croyant détenir la vérité totale, dans la parcelle de vérité qu'il a élue entre toutes. Il a su recruter de nombreux fidèles, et, les soumettant à une discipline rigoureuse, il a créé, à côté de la grande Église, une Église particulière, solidement organisée, assez nombreuse et capable de durée. Cette église, qui a eu ses martyrs, a été avant le Manichéisme, l'adversaire le plus redoutable du catholicisme. Il n'est pas tout à fait juste de dire que les autres gnostiques ont fondé des *Écoles* et que Marcion seul a fondé une *Église* ; Valentin, Ptolémée ou Héracléon entendaient bien que leurs conventicules fussent des églises ; mais même la secte de Valentin, celle de toutes les sectes gnostiques qui prit le plus d'extension, ne saurait être mise de pair avec le Marcionisme. L'église marcionite a montré une grande vitalité au IIe et au IIIe siècles ; elle s'est maintenue pendant tout le IVe et jusqu'au début du Ve ; mais, à cette époque avancée, elle avait disparu des grandes villes pour se réfugier dans des communautés paysannes ; Théodoret en rencontrait dans son

diocèse et une curieuse inscription trouvée à trois mille au sud de Damas, à Deir-Ali, nous en fait connaître une, en l'an 318/19 après J.-C. (1).

Le Marcionisme compta de plus, après Marcion lui-même, quelques hommes de rang éminent, qui tous ne demeurèrent pas fidèles en tout à l'esprit du maître. Le plus remarquable fut Apelle, qui enseigna à Rome, puis à Alexandrie, puis de nouveau à Rome et vécut jusqu'à un âge fort avancé. Apelle s'aperçut bien que le système de Marcion, quelques précautions qu'eût prises le maître pour éviter le reproche de dualisme, y restait exposé néanmoins, dès que l'adversaire en tirait les conséquences logiques, et il revint à un monothéisme plus décidé, en faisant du Démiurge une créature du Dieu bon. Il avait écrit un livre intitulé *Syllogismes*, dont quelques fragments ont été conservés dans son *De paradiso* par saint Ambroise, qui les tenait sans doute d'Origène. Il y voulait démontrer — fidèle en cela à la doctrine de son chef — que le livre de Moïse ne pouvait être d'inspiration divine. Apelle, qui semble avoir fait preuve de justesse d'esprit en reconnaissant les points faibles du marcionisme primitif, avait sans doute une personnalité moins forte que Marcion, et était plus accessible aux influences d'autrui ; il se laissa persuader par une certaine *Philomène*, prophétesse qu'il avait connue à Rome et dont il avait consigné les visions dans un autre livre, intitulé : *Révélations* (Φανερώσεις). Apelle a connu, de nos jours, un discret renouveau de popularité, par l'heur qui lui est échu de plaire à Renan. Il a plu à Renan par ce que son esprit même paraît avoir eu d'assez inconsistant, par ses variations, « parce qu'il arriva, sans s'en douter, à la parfaite sagesse, c'est-à-dire au dégoût des systèmes et au bon sens » (2). C'est du moins ce que Renan, avec

(1) Lebas et Waddington, t. III, N° 2518 ; cf. Harnack, p. 263 des *Appendices* de son livre sur Marcion.

(2) *Marc-Aurèle*, p. 155.

un peu de complaisance, a voulu lire dans la conversation qu'un adversaire catholique d'Apelle, Rhodon, raconte avoir eue avec lui, lorsqu'il était déjà fort âgé, dans un morceau curieux qu'Eusèbe a sauvé de l'oubli (1).

Le Montanisme. — Tous les hérétiques que nous venons d'énumérer — même Marcion, puisqu'il distingue un Dieu suprême du Dieu Créateur — peuvent être appelés *Gnostiques*, vu l'extension un peu abusive que l'on a fini par donner à ce mot. Un autre grand mouvement religieux, d'origine toute différente, a troublé le développement de l'Église au IIe siècle : c'est le Montanisme (2). Le Montanisme, qui porte le nom de son initiateur Montan, est une surexcitation de cet esprit prophétique qui avait été si actif dans les communautés chrétiennes du Ier siècle ; un suprême accès de fièvre qui survint au moment même où la chrétienté, devenue adulte, n'ayant plus à *créer* la foi, mais à la régulariser et à l'ordonner, préférait de plus en plus la catéchèse dogmatique aux charismes, qu'elle était d'ailleurs de moins en moins capable de produire.

Montan a commencé à prophétiser, vers 172 (3), en Phrygie, dans la terre classique de l'exaltation religieuse la plus effrénée. Deux femmes, Prisca et Maximilla, se sont jointes à lui et les révélations qu'elles faisaient entendre au cours de leurs transports extatiques ont bientôt causé dans toute l'Asie une émotion profonde. Ce fut une sorte de contagion morbide, et le montanisme se caractérisa, surtout à ses débuts. plus encore par

(1) *H. E.*, V, 13.

(2) Voir surtout les deux ouvrages de M. de Labriolle, *La Crise montaniste*, Paris, 1913 ; — *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913.

(3) La chronologie du Montanisme est malheureusement très difficile à fixer ; cf. la discussion de M. de Labriolle dans l'appendice de son livre sur la *Crise Montaniste* (p. 367 et suiv.) ; M. de Labriolle accepte la date d'Eusèbe pour l'apparition de Montan (173-173). Zahn, Harnack, Bonwetsch, optent pour 157. Le témoignage d'Eusèbe est évidemment grave ; toutefois la question reste obscure.

l'étrangeté de ces crises de *spiritisme* par lesquelles il se manifesta que par la doctrine qu'il apportait.

Cette doctrine se dégagea peu à peu cependant ; c'était en morale, un rude ascétisme, qui recommandait le jeûne et condamnait le mariage. C'était l'appel à ce *Paraclet*, dont Jean disait, au chapitre XIV de son Évangile (15-17) : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements, et moi, je prierai mon Père, et il vous donnera un autre *Paraclet* qui soit avec vous sans fin, l'Esprit de Vérité, celui que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît, mais que vous connaissez parce qu'il demeure parmi vous et sera en vous (1) » ; Montan et ses prophétesses étaient les interprètes de ce *Paraclet*, et paraissaient parfois même s'identifier avec lui au point de l'incarner. C'était enfin une recrudescence de l'eschatologie millénariste, un renouveau de l'esprit apocalyptique : la nouvelle Jérusalem allait descendre sur terre et elle s'installerait, non plus, comme l'Apocalyptique juive le prédisait, à la place de l'ancienne, mais sur le territoire de Phrygie où avait apparu « la nouvelle prophétie », sur l'emplacement des deux bourgades de Pépuze et de Tymion. S'appuyant principalement sur le témoignage des écrits johanniques — bien qu'en réalité il procédât d'une inspiration tout autre que celle du IVe Évangile — le Montanisme apparaissait à certains égards comme un réveil des forces spirituelles qui avaient été si puissantes à l'aurore de la prédication chrétienne, et cela lui valut, au moins à l'origine, des sympathies dans les milieux mêmes où la foi restait la plus pure et la plus ardente. Mais il dépassait de beaucoup, par l'importance qu'il accordait aux visions, aux prophéties, à l'extase, la conception que l'Église primitive, et Paul lui-même, s'étaient faite des charismes, et, par son appel au *Paraclet*, il semblait proclamer l'insuffisance de la foi commune, qu'il remplaçait ou tout au moins

(1) Cf. XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7, 8 ; 12-14.

complétait par une révélation supérieure. Par là, loin d'être un réveil de l'esprit ancien, il menaçait l'Église du même péril que le nouvel esprit du Gnosticisme. Aussi, après des débuts éclatants, se brisa-t-il assez vite contre les deux tendances qui dès le milieu du IIe siècle étaient devenues dominantes dans tout le monde chrétien, la tendance à la discipline hiérarchique, la tendance à la discipline intellectuelle.

CHAPITRE II

LA POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉTIQUES. SES ORIGINES

Écrits perdus. — Un bon nombre des premiers écrits que provoqua, dans les rangs des chrétiens fidèles à la tradition apostolique, l'apparition des hérésies, ont disparu en même temps que les œuvres des docteurs hérétiques. Absorbés par les traités des écrivains postérieurs, ils ne présentaient plus d'intérêt que pour les érudits, et quand nous en possédons encore quelques restes, c'est d'ordinaire uniquement à l'un de ceux-ci, à ce grand curieux que fut Eusèbe, que nous devons en être reconnaissants.

Parmi ces ouvrages disparus, il faut d'abord compter ceux de plusieurs des auteurs que nous avons déjà étudiés, en les classant parmi les Apologistes : Justin, Théophile, Miltiade, Apollinaire. On peut considérer comme particulièrement regrettable la perte du *Syntagma* de Justin, dont nous pouvons soupçonner l'utilisation dans maint écrit plus tardif, mais que nous aurions un intérêt manifeste à lire sous sa forme intégrale.

Il faut y joindre certains autres polémistes, sur la plupart desquels nous serons obligés de passer rapidement. Voici d'abord ceux qui combattirent particulièrement la gnose et qu'Eusèbe a jugés dignes d'être mentionnés. Eusèbe, après avoir parlé de Ménandre, de Satornil et de Basilide (*H. E.* IV, 7), nous dit qu'en ce

même temps, « beaucoup d'hommes appartenant à l'Église prirent la défense de la vérité », et que « déjà quelques-uns *transmirent à la postérité, même par des écrits*, les moyens de se préserver des hérésies précitées ». Il nomme aussitôt après « la réfutation décisive de Basilide », due à Agrippa Castor, « écrivain très renommé parmi ses contemporains (1) ». Dans le même livre IV (28), après avoir donné la liste des écrits d'Apollinaire, Eusèbe cite un « écrit très efficace de Musanus, adressé par lui à quelques frères qui inclinaient vers l'hérésie de ceux qu'on appelle Encratites, alors à ses débuts », et dont le chef était Tatien. Philippe de Gortyne, un Crétois, avait composé un ouvrage contre Marcion (2), ainsi que Modestus, qui — toujours selon Eusèbe (3) — serait celui qui aurait le mieux dévoilé toute l'erreur marcionite. Nous avons déjà nommé Rhodon, cet Asiate, qui fut d'abord élève de Tatien, à Rome, et qui nous a laissé un si curieux récit de sa rencontre avec Apelle (4) ; nous ignorons s'il exécuta le projet qu'il avait formé de réfuter les *Problèmes* de son ancien maître ; mais nous savons qu'il avait composé un *Commentaire sur l'œuvre des six jours* (*Hexæmeron*), et cet écrit contre Marcion, dédié à un certain Calliste, dont Eusèbe nous cite quelques fragments.

Contre le montanisme furent dirigés aussi un grand nombre d'ouvrages qui ne se sont pas conservés. Parmi eux, outre celui d'Apollinaire de Hiérapolis, Eusèbe avait notamment en mains un ouvrage, qui comptait au moins trois livres (5), et dont il nous a donné des extraits assez

(1) Il résulte des expressions employées par Eusèbe qu'il avait en mains l'œuvre d'Agrippa Castor.

(2) Eusèbe, *H. E.*, IV, xxv.

(3) *Ib.*

(4) Eusèbe, *H. E.*, V, 13.

(5) Eusèbe cite des extraits de *trois* ; il ne dit pas formellement quel était le nombre total ; mais il est très vraisemblable qu'il n'y en avait que *trois* ; s'il y en eût eu davantage, il est peu probable qu'Eusèbe n'eût pas trouvé quelque chose à citer dans les autres (Eusèbe, *H. E.*, V, 16-17).

copieux. Il n'en nomme pas l'auteur, ce qui prouve suffisamment, pour qui connaît les habitudes d'Eusèbe, qu'il l'ignorait. Mais il résulte du témoignage même de l'anonyme qu'il était un ecclésiastique de la Phrygie centrale ou méridionale, et qu'il écrivait vers 193. Il avait eu d'abord une conférence contradictoire avec les montanistes d'Ancyre, en compagnie d'un de ses collègues, Zôtique d'*Otrous* ; il avait ensuite, sur la demande que lui en avait faite le clergé d'Ancyre, mis ses idées par écrit. Il écrivait quatorze ans après la mort de la prophétesse Maximilla, et après que l'Empire — et l'Église elle-même au sein de l'Empire — venaient de jouir d'une période de paix qui avait duré treize ans (1). Il a dédié son livre à un certain Avircius Marcellus, qui est peut-être le même que l'Abercius auquel l'inscription conservée au Musée du Vatican a conféré une si grande célébrité (2). C'est par lui que nous apprenons à peu près tout ce que nous savons de plus caractéristique sur les origines du montanisme, auquel il oppose la tradition évangélique et apostolique. Il écrit avec gravité, dans une langue assez correcte ; il est zélé pour la foi, mais garde une modération relative, si on le compare à d'autre hérésiologues ; le ton qu'il prend et la méthode qu'il suit ont quelque analogie avec le ton et la méthode que nous retrouvons chez Irénée.

Un certain Apollonios, qu'Eusèbe(3) appelle simplement « un écrivain ecclésiastique », est-il contemporain de l'*Anonyme* ? Il se révèle en tout cas comme appartenant aussi à une région de l'Asie assez proche de celle où l'hérésie s'est développée. Il écrivait, nous dit-il, 40 ans

(1) Il est assez difficile, si on prend ces expressions au pied de la lettre, de retrouver cette période ; Tillemont opinait pour 218-231, ce qui reporterait notre auteur au IIIe siècle ; la seconde opinion de Bonwetsch (qui avait d'abord proposé 200-213), 179-193, paraît la plus vraisemblable. Cf. de Labriolle, p. 580 et suiv. L'anonyme serait contemporain de Commode. — C'est sans motif que saint Jérôme semble l'avoir identifié à Rhodon (*De vir. ill.*, 37, 39).

(2) Cf. De Labriolle, *ibid.*

(3) Eusèbe, *ib.*, XVIII.

après l'entrée en scène de Montan, c'est-à-dire, si l'on place celle-ci en 157 avec Zahn, Harnack, Bonwetsch, en 197, très peu après l'*Anonyme* ; mais si l'on adopte la chronologie de M. Labriolle (172 pour l'apparition de Montan), nous devrions le reporter au IIIe siècle (212-3). Comme l'anonyme, Apollonius mêlait la réfutation des doctrines et l'historique du mouvement ; il parait avoir été plus véhément que le premier contre les personnes ; et son style plus animé traduit la passion qui l'emporte. Il fait de Montan un ambitieux vulgaire qui, en appelant à Pépuze ou à Tymion les fidèles désireux d'y voir se manifester la Jérusalem céleste, supputait surtout les beaux bénéfices qu'il retirerait de leur affluence. Il ne traite pas mieux ses prophétesses, ni ce Thémison, qui avait écrit une *Épître* catholique (1), et qui, prétend-il, avait su profiter de sa richesse pour se racheter du martyre ; ni un autre martyr du montanisme, Alexandre, qu'il soutient avoir été condamné en fait pour de véritables crimes de droit commun. Quand on se rappelle la modération relative de l'*anonyme*, on juge assez probable qu'Apollonios exagérait.

Le plus radical adversaire du Montanisme fut un Romain, Gaïus, qu'Eusèbe appelle un « homme ecclésiastique », et « un homme très disert », et qu'il place sous le pontificat de Zéphyrin (199-217) (2). Gaïus donna

(1) Il ne semble pas que ni Montan, ni Priscilla et Maximilla eussent *eux-mêmes* écrit ; mais on avait recueilli leurs révélations (cf. le chapitre de M. de Labriolle sur les *oracles montanistes*, p. 35 et suiv.), et HIPPOLYTE (*Philosop.*, VIII, 19) parle déjà d'*innombrables volumes* qu'il leur attribue. Les adversaires des montanistes nous ont donné quelques renseignements sur cette littérature ; Gaïus (EUSÈBE, VI, 20, 3), parle de leur audace à fabriquer de *nouvelles écritures* (mais cf. *infra*; *l'anonyme* semble viser un de ces apocryphes, le *Logos selon Asterius Urbanus* (*Ib.*, t. VI, 17) ; Apollonios cite l'*Épître catholique* de Thémison (cf. *supra*) ; Gaïus parle encore, au début du IIIe siècle, d'un écrivain montaniste, Proclus (*ib.*, III, 31, 4) ; mais la grande conquête du montanisme fut un Occidental, Tertullien.

(2) *H. E.*, VI, 20 ; 25. — Cf. aussi DENYS D'ALEXANDRIE, *ib.*, VII, 25. PHOTIUS (*B. C.*, Cod. 48) a commis des confusions regrettables ; et JÉRÔME (*De vir. ill.*, 59) dépend, comme d'ordinaire, d'Eusèbe.

à son livre la forme d'un *dialogue*, en prenant pour interlocuteur un montaniste de Rome, Proclos. De ce livre, d'où Eusèbe a extrait ailleurs une phrase fameuse sur les trophées (les tombeaux) des Apôtres saint Pierre et saint Paul, l'un au Vatican, l'autre sur la route d'Ostie(1), nous saurions assez peu de chose, si, au témoignage de l'historien ne s'ajoutaient les fragments que J. Gwynn a publiés, en 1888, d'un écrit perdu d'Hippolyte : les *Chapitres contre Gaïus* (2). Il en résulte que Gaïus avait cru nécessaire, pour extirper le Montanisme, de rejeter les deux livres sacrés sur lesquels les disciples de Montan appuyaient d'une part leur appel au Paraclet, de l'autre leur millénarisme, les deux grands livres johanniques, *Évangile et Apocalypse*. Pour être plus exact, il faut dire que, dans les *Chapitres contre Gaïus*, Gaïus est lui-même considéré comme hérétique seulement parce qu'il rejetait l'*Apocalypse* ; mais il est infiniment probable qu'un autre ouvrage d'Hippolyte, dont nous ne connaissons que le nom « *Pour la défense de l'Évangile et de l'Apocalypse de Jean* », visait également notre auteur.

On ne peut parler de Gaïus sans évoquer à côté de lui ces *Aloges* dont Épiphane, dans son *Panarion*, a catalogué l'hérésie sous le n° 51, sans leur reprocher d'autre doctrine que le rejet du IV[e] *Évangile* et de l'*Apocalypse*, qu'ils attribuaient non à Jean, mais à Cérinthe. L'article 51 du *Panarion* (3) est fort long, mais il est presque exclusivement consacré à établir la concordance du témoignage des quatre Évangélistes sur les faits essentiels de la vie de Jésus. Non seulement il ne nomme aucun représentant de l'hérésie des *Aloges* ; mais il ne dit même pas en quel temps et en quels milieux elle s'est développée. Bien plus,

(1) *Ib.*, III, 28.

(3) Hippolyte, éd. Bonwetsch-Achelis, t. ii, p. 239.

(3) Cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, I, 240 ; II, 967 ; *Forschungen*, V, 35 ; Harnack, *Geschichte*, I, 243 ; II, 1, 376. — Ladeuzé, *Caïus de Rome, le seul Aloge connu* (dans *Mélanges G. Kurth*, Liège 1908, II, p. 49). — G. Bardy, *Revue Biblique*, 1921.

c'est de sa propre autorité — pour faire un médiocre jeu de mots — qu'il leur impose lui-même, nous dit-il, le nom sous lequel il va les combattre ; ceux qui rejettent l'Évangile où est glorifié le Verbe, le *Logos*, sont des *Aloges*, c'est-à-dire des êtres sans raison. Il serait peut-être exagéré de dire qu'il n'y a jamais eu qu'un *Aloge*, Gaïus ; mais c'est le seul que nous connaissions.

On a souvent soutenu que, dans son ch. 48 (hérésie des *Cataphryges*, c'est-à-dire des *Montanistes)*, Épiphane avait suivi un ancien traité, de Rhodon, selon Voigt ; d'Hippolyte, selon Rolffs ; ce n'est pas l'avis du dernier éditeur d'Épiphane, Karl Holl (1), qui reconnaît dans tout cet article,sans doute avec raison, la méthode de discussion personnelle de l'évêque de Salamine (2).

Hégésippe. — Une physionomie intéressante, dont nous apercevons encore au moins quelques traits — principalement, comme toujours, d'après les fragments contenus dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe — est celle d'un Oriental, qui écrivit en un grec assez médiocre, d'aspect assez exotique pour que l'on ne puisse guère contester qu'Eusèbe ait eu raison de le considérer comme un chrétien d'origine juive. Il s'appelait Hégésippe ; il paraît avoir vécu d'abord en Palestine, et nous a transmis quelques détails précieux sur la primitive Église de Jérusalem. Il avait écrit cinq livres de *Commentaires*

(1) H. G. Voigt, *Quæ sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis* (Thèse de Kœnigsberg, 1890, 8). — *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, Leipzig, 1891. — E. Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlands* (*Texte und Untersuchungen*, XII, 4). — Holl, *Epiphanius* (*Griech. Christl. Schriftst.*), II, p. 220, note 4.

(2) Il n'y a pas lieu de parler encore de la *Discussion entre un Montaniste et un orthodoxe*, publiée par G. Ficker en 1905, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. M. de Labriolle (*Bulletin d'ancienne Litt. et d'archéol. chr.*, 1913, n° 4), l'attribue à Didyme ; elle est en tout cas certainement postérieure au IIe siècle, et j'imagine que c'est seulement par un procédé commode d'exposition que Stæhlin la mentionne après Gaïus (*Christ.-Stæhlin*^{6}, II^2, p. 1300).

(Ὑπομνήματα), dont le plan devait être assez complexe, et rassembler — comme il arrivait dans certains des écrits que nous venons d'énumérer — des parties historiques, associées à d'autres, catéchétiques, dogmatiques, ou polémiques. L'idée générale qui leur donnait leur unité se laisse saisir encore : c'était la grande idée catholique qui prenait corps de plus en plus, à mesure que s'avançait le IIe siècle ; l'idée que la garantie de la vraie foi devait se tirer du témoignage de la tradition apostolique. L'accord des Églises, principalement de celles qui avaient été directement fondées par les Apôtres, ou qu'on croyait désormais l'avoir été, devait prévaloir contre les fantaisies individuelles des nouveaux docteurs, gnostiques ou autres, qui pullulaient un peu partout. C'est la thèse qui fait le fond, nous le verrons bientôt, du grand ouvrage d'Irénée, où elle a trouvé son expression la plus complète. Hégésippe, pour être en état de la démontrer, fit le voyage d'Orient en Occident, recueillant partout où il passait les preuves de toute espèce grâce auxquelles il pouvait reconstituer, depuis l'origine, l'incorruptibilité de la tradition apostolique. Comme il vivait en un temps où l'épiscopat monarchique était déjà fortement établi, il était naturel qu'il eût pour principale méthode de déterminer, dans chaque cité, l'ordre de succession des évêques.

« Hégésippe », dit Eusèbe, « dans les cinq livres de commentaires qui sont parvenus jusqu'à nous, nous a laissé le souvenir le plus complet de sa propre pensée ; il y montre qu'il s'est rencontré avec un très grand nombre d'évêques, en faisant un voyage jusqu'à Rome, et que de tous il a entendu le même enseignement (1). »

(1) EUSÈBE. *H. E.*, IV, 22. — On trouvera les fragments d'Hégésippe commodément réunis dans les *Antilegomena* de PREUSCHEN (2e éd.). Consulter sur lui ZAHN, *Forschungen*, VI, 252 (les fragments s'y trouvent aussi, p. 228). Faut-il croire que les *Commentaires*, aussi bien que le texte grec d'Irénée, se sont conservés jusqu'au XVIe et même au XVIIe siècle ? Cf. ZAHN, *Theologisches Literaturblatt*, 1893, p. 495 ;

Il disait quelque part (1) que « l'Église était restée jusqu'à son temps pure et incorruptible ; ceux qui tentent de corrompre la règle saine de la prédication salvatrice se cachaient jusqu'alors dans une ombre incertaine. Mais quand le chœur sacré des Apôtres fut parvenu, par différentes voies, à la fin de la vie, et qu'eut disparu cette génération qui avait eu le privilège d'entendre de ses propres oreilles la sagesse divine, alors prit son origine le développement de l'erreur impie, par l'astuce de faux docteurs, qui, voyant qu'aucun des apôtres ne subsistait plus, entreprirent désormais, tête dévoilée, d'opposer la prédication de la gnose, la mal nommée, à la prédication de la vérité. »

Nous voyons comment procédait Hégésippe, par ce qu'il nous apprend de son passage à Corinthe : « Cette Église », nous dit-il, « resta dans la vérité de la foi jusqu'à Primos, qui était évêque à Corinthe, et que je rencontrai, quand j'allais par mer à Rome et fis chez les Corinthiens un assez long séjour, où je trouvai la paix dans la vérité de leur foi. » La suite — c'est-à-dire le morceau le plus important, puisqu'il s'agit de Rome — est malheureusement moins claire. Si l'on garde le texte des manuscrits d'Eusèbe (2), on se trouve en présence d'une expression

BRATKE, *ib.*, 1894, p. 65. — Voir aussi sur Hégésippe l'article de *Weizsæcker*, PAULY *Realencyklopdæie*, VII, 531 ; et LAWLOR, *Eusebiana*, Oxford, 1912, qui a essayé de prouver que tous les extraits cités par Eusèbe proviennent du Ve livre.

(1) EUSÈBE, *H. E.*, III, XXXII.

(2) H. *E.*, IV, 22, 1-3. Voir, dans l'édition de Schwartz, l'état de la tradition manuscrite, qui est favorable au texte. L'expression διαδοχὴν ἐποιησάμην est étrange, mais à la rigueur intelligible ; je me demande cependant, si, en admettant qu'elle soit authentique, elle signifie exactement, comme on le croit : *je dressai une liste d'évêques.* L'idée serait plus complexe, il me semble ; Hégésippe voudrait dire : *j'ai établi une transmission régulière de la vraie foi* (à Rome, jusqu'à Anicet, comme à Corinthe jusqu'à Primus), transmission garantie par la succession des évêques ». La vieille conjecture de Halloix et de Savile, διατριβὴν ἐποιησάμην, vient à l'esprit de quiconque sait un peu de grec ; car on se trouverait alors en présence d'une expression absolument normale, et il n'est pas impossible que διαδέχεται, et διαδοχή

étrange que ceux qui l'acceptent rendent par : « Étant à Rome, *je dressai une liste de succession* [des évêques] jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre. Anicet a eu pour successeur Sôter, après qui est venu Éleuthère. Or, dans chaque succession, et dans chaque ville, il en est comme le prêchent la Loi et les Prophètes et le Seigneur. »

Telles qu'elles sont, ces lignes nous permettent au moins de dater approximativement l'époque du séjour d'Hégésippe à Rome. Il s'y trouvait alors qu'Anicet était évêque (vers 155-156) ; il n'est pas sûr qu'il y soit resté jusqu'au pontificat d'Éleuthère (174-189 env.), ni même jusqu'à celui de Soter, qu'il a pu tout aussi bien mentionner, une fois retourné en Orient (1), où il est probable qu'il a composé ses cinq livres, après avoir accompli cette tournée de contrôle, à travers le monde chrétien, qui motiva son voyage.

L'importance principale de son témoignage est dans la netteté avec laquelle il a dégagé, sous son double aspect, le critère de l'orthodoxie : conformité à la tradition apostolique, catholicité de la foi. Mais son ouvrage aurait eu pour nous un autre intérêt, qui en fait vivement regretter la perte. Hégésippe appartenait à ce milieu palestinien, qui, de tous les éléments du christianisme primitif, est celui que nous connaissons le moins. Les traditions qu'il nous rapporte, par exemple dans le long fragment sur la mort de Jacques, frère du Seigneur (3), puis sur son successeur à l'épiscopat, Syméon, fils de Clôpas et cousin de Jésus, sur les mesures prises par Vespasien, après la chute de Jérusalem, contre les descendants de David, sur la comparution devant Domitien des derniers descendants de Jude, frère du Seigneur, etc., sont comme des épaves

dans les lignes suivantes, loin de défendre le premier διαδοχήν, expliquent son intrusion. En ce cas, Hégésippe serait arrivé à Rome avant le pontificat d'Anicet, et y serait resté jusqu'à ce pontificat.

(1) La date de 180, donnée par le *Chronicon pascale* comme celle de la mort d'Hégésippe, n'est qu'une déduction du texte d'Eusèbe.

(2) Eusèbe, *H. E.*, II, xxiii, 3-19.

venues jusqu'à nous d'un grand naufrage (1). « Hégésippe », dit ailleurs Eusèbe, « faisait certaines citations de l'*Evangile des Hébreux* et de l'*Évangile syriaque*, et spécialement du dialecte hébreu, montrant ainsi qu'il était un croyant sorti du milieu des Hébreux, et il est d'autres choses qu'il rapporte comme provenant, sans qu'elles eussent été écrites, de la tradition juive. » (2) Nous aimerions à savoir d'une manière plus précise, comment, sur bien des points essentiels, Hégésippe trouvait réalisé, entre la foi actuelle de l'Orient palestinien et celle de toutes les Églises, entre ses traditions antiques et les leurs, cet accord qu'il considérait comme la garantie de l'orthodoxie.

Hégésippe n'a pas cherché à donner à ses *Commentaires* une valeur littéraire, et son style dénote trop souvent son origine. L'attrait qu'ont pour nous leurs fragments vient de la nature des faits qu'ils contiennent, et de l'écho qu'ils nous apportent encore d'un monde disparu.

(1) *Ibid.*, III, XI ; III, XIX-XX ; cf. PHILIPPE SIDÉTÈS, dans DE BOOR *Texte und Unters.*, V, 2, 169.

(2) IV, 22 ; le texte n'est pas fort clair au début ; Rufin traduit : « Disseruit autem et de evangeliis secundum Hebræos et Syros et quædam etiam de lingua Hebraica disputavit... » ; M. Grapin : « Il cite l'*Évangile aux Hébreux* et l'évangile syriaque, et rapporte des particularités de la langue hébraïque ».

CHAPITRE III

SAINT IRÉNÉE

Bibliographie. — Études sur Irénée : H. Ziegler, *Irenæus*, Berlin, 1871. — F. Bœhringer, *Ireneus* (tome II, de l'ouvrage intitulé *Die Kirche Christi and ihre Zeugen*), 2e édition), Stuttgart, 1873. — Albert Dufourcq, *Saint Irénée* (dans la Collection *les Saints*), Paris, 1904. — F. R. R. Hitchcock, *Ireneus of Lugdunum*, Cambridge, 1914. — Th. Zahn, dans les *Forschungen*, 7, iv ; et article dans Pauly-Wissowa, IX, 401. — Éditions du *Contra Hæreses*, éd. princeps, par Érasme, Bâle, 1526 ; — l'édition ancienne la plus méritoire est celle du bénédictin Massuet, Paris, 1710 ; réimprimée dans Migne, *P. G.*, VII — éd. Stieren, Leipzig, 1848-53 ; — éd. Harvey, Cambridge, 1857 (la plus complète actuellement) ; — éd. Manucci, en cours de publication dans la Collection Vizzini, Rome, 1907. — Extraits, traduits et reliés par des analyses : dans le volume de A. Dufourcq, — complémentaire de son *Saint Irénée*, — qui fait partie de la Collection *La Pensée chrétienne* (Paris, Bloud, 1904). — Éditions de la *Démonstration* : éd. princeps de K. Ter-Mekertschian et E. Ter-Minassiantz, avec un appendice de A. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, xxxi, I, Leipzig, 1917, avec traduction en allemand (celle-ci rééditée en 1908) ; — traduction en allemand de S. Weber (*Bibliothek der Kirchenvæter*), Münich, 1922 ; — trad. en français de F. Berthoulat, avec introd. de J. Tixeront, dans la *Patrologie orientale*, t. XII, 5, Paris, 1917. — Cf. aussi Reilly, *L'Inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*. *Revue Biblique*, 1917.

Biographie. — Saint Irénée domine tous les écrivains chrétiens de la seconde moitié du IIe siècle. Comme eux tous, il fut un homme d'action avant d'être un écrivain, et ses écrits ont eu exclusivement un but pratique. Successeur de saint Pothin dans l'épiscopat de Lyon, après le martyre de celui-ci, son activité s'est employée

d'abord à reconstituer l'église si cruellement éprouvée par la persécution de Marc-Aurèle ; puis à répandre largement, en terre celtique, le christianisme qui n'avait pénétré qu'assez tard dans l'intérieur des Gaules, par la vallée du Rhône, voie de communication avec les pays méditerranéens, et qu'y avaient apporté surtout des Orientaux. Cela seul suffirait à lui assigner un grand rôle historique. Mais il en eut un autre, non moins considérable. En même temps que la foi chrétienne gagnait du terrain en Gaule, le Gnosticisme y pénétrait et y faisait aussi, semble-t-il, d'assez nombreux adeptes. Venu d'Asie, formé à l'école de Polycarpe, instruit par lui des plus anciennes et des plus pures traditions du christianisme asiatique, Irénée était marqué d'avance comme l'adversaire naturel des nouveaux docteurs, des prophètes de cette « gnose au nom mensonger » ψευδωνύμου γνώσεως, comme il devait l'appeler en s'appropriant une expression de la *Ire Épître à Tite*. Autant que pour avoir évangélisé les Gaules, il s'est assuré, dans l'histoire du christianisme, une place de premier rang par un livre qui ne fut pas le seul qu'il écrivit, mais qui, par son importance, laisse bien loin derrière lui toutes ses autres œuvres : *L'Exposé et la réfutation de la prétendue Gnose* (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) ; on le cite d'ordinaire sous le titre abrégé (1) : *Adversus hæreses* (contre les hérésies).

La date de la naissance d'Irénée ne peut être déterminée qu'avec une approximation assez large (2). Où était-il né ? Nous l'ignorons. Peut-être à Smyrne. En tout cas, c'est là que s'est passée son enfance et son adolescence. Il a pu connaître Polycarpe, alors que celui-ci était déjà fort âgé (*Adv. hær.*, III, 3, 4). Lui-même était alors encore enfant (παῖς ἔτι ὤν), comme il le dit dans une page bien curieuse de sa *Lettre à Florin*, qu'Eusèbe nous a conservée

(1) Et *latin*, parce que, comme nous allons le voir, l'ouvrage ne s'est conservé en entier que dans une traduction latine.

(2) Zahn adopte 115 environ, et Harnack 140.

(*H. E.*, V, 20, 4). Florin, ami d'Irénée, qui tomba plus tard dans l'hérésie, était un jeune page de la cour impériale. Pour le ramener à l'orthodoxie, Irénée évoquait les souvenirs de leur première adolescence : « Je t'ai vu, quand j'étais encore enfant, dans l'Asie inférieure, auprès de Polycarpe ; tu avais une situation brillante dans la cour impériale, et tu cherchais à te faire bien venir de lui. Car j'ai meilleure souvenance de ces jours d'autrefois que des événements récents. Ce que l'on a appris dès l'enfance en effet, se développe en même temps que l'âme, en ne faisant qu'un avec elle ; de sorte que je puis dire et le lieu où s'asseyait, pour nous entretenir, le bienheureux Polycarpe, et ses allées et venues, et le caractère de sa vie, et l'aspect de son corps, et les discours qu'il tenait à la foule, et comment il racontait ses relations avec Jean, et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, et comment il rapportait leurs paroles, et ce qu'il tenait d'eux au sujet du Seigneur, de ses miracles, de son enseignement, en un mot comment Polycarpe, ayant reçu la tradition de ceux qui avaient vu de leurs yeux la vie du Verbe, était dans tout ce qu'il rapportait d'accord avec les Écritures. J'écoutais alors attentivement cela, par la faveur que Dieu a bien voulu me faire, et je le notais non sur du papier, mais en mon cœur, et, par la grâce de Dieu, je ne cesse de le ruminer fidèlement ; et je puis témoigner devant Dieu que si le bienheureux vieillard, l'homme apostolique, avait entendu quelque chose de pareil (1), il se serait récrié, il aurait bouché ses oreilles, il aurait dit, comme à son ordinaire : O bon Dieu ! pour quels temps m'as-tu réservé ? faut-il que je supporte de telles choses ! — et il aurait fui loin du lieu où, assis ou debout, il aurait entendu de pareils discours. On peut le vérifier par les épîtres qu'il envoyait aux églises voisines pour les affermir, ou à certains frères pour les réprimander ou les exhorter. » Si l'on rapproche ce passage touchant et pittoresque, où

(1) a ces doctrines gnostiques que Florin maintenant partageait.

l'âme candide d'Irénée transparaît tout entière, du texte de son traité auquel nous avons fait allusion plus haut, et où il parle aussi de Polycarpe, en disant : « Nous l'avons vu nous aussi, en notre premier âge, — car il a vécu longtemps, et c'est dans l'extrême vieillesse qu'il a quitté la vie par le martyre, noblement et très glorieusement », on ne peut avoir aucun doute qu'Irénée n'ait connu Polycarpe alors que l'évêque de Smyrne était déjà fort vieux, et que lui-même n'avait pas dépassé l'adolescence. Il est donc absolument impossible de le faire naître avec Zahn vers 115 ; et c'est aux alentours de 140, comme le pensait son excellent éditeur bénédictin, Massuet, qu'il a dû naître, puisque le martyre de Polycarpe est de 155 ou 156 (1).

Nous ignorons à quel moment Irénée quitta l'Asie ; comment il fut attiré vers la Gaule (2). Nous le trouvons à Lyon en 177/8, lors de la terrible crise suscitée par la persécution de Marc-Aurèle. La prédication montaniste déployait toute son activité, pendant que les confesseurs lyonnais étaient en prison,et l'exaltation naturelle où leurs souffrances les avaient portés les rendait particulièrement accessibles à son influence. Ils s'entremirent en faveur de la nouvelle prophétie par des lettres que certains d'entre eux adressèrent à des fidèles d'Asie et de Phrygie (3), et ils envoyèrent Irénée « qui était alors prêtre de l'église de Lyon », à Éleuthère, évêque de Rome, en le chargeant d'une mission analogue. Ils lui rendaient à ce

(1) Le témoignage de l'*Épître à Florin* est beaucoup plus précis et significatif que le texte du traité *Adversus Hæreses*, V, III, 30, où, parlant de l'*Apocalypse*, il dit qu'elle n'est pas bien ancienne et date presque de sa génération, c'est-à-dire de la fin du règne de Domitien, texte qu'il est impossible de prendre au pied de la lettre.

(2) Ce que dit l'appendice du *Martyre de Polycarpe* dans le manuscrit de Moscou sur le séjour d'Irénée à Rome lors de la mort de Polycarpe n'est pas sûr et peut reposer sur des confusions. Voir le texte dans LIGHFOOT, *The Apostolic Fathers*, IIe éd., p. 985, ou dans FUNK, *Patres apostolici*, Ire éd., p. 342.

(3) EUSÈBE, *H. E.*, V, IV, 1.

propos le témoignage le plus flatteur : « Nous avons confié le soin de te remettre ces lettres à notre frère et camarade Irénée, et nous te prions de lui faire bon accueil ; c'est un zélateur du Testament du Christ. Si nous estimions que le rang crée des titres à quelqu'un, nous te le recommanderions en première ligne, comme un prêtre de l'Église ; car il a cette dignité (1) ».

Irénée, de retour à Lyon, succéda à saint Pothin, dans l'épiscopat. Nous avons dit déjà dans quelle double voie son activité s'est dirigée : d'une part, il se consacra à l'apostolat dans la population gauloise, dans la population des campagnes surtout sans doute, puisqu'il s'excuse, au début de son grand traité (I, 3), de manquer d'art, parce qu'il passe sa vie parmi les Celtes, en se servant, dans ses rapports avec eux, de leur langage barbare (2) ; de l'autre, il écrivit ses nombreux ouvrages, et notamment ce grand traité, composé lentement, en plusieurs années, sous le pontificat d'Éleuthère (III, 3, 3), qui va de 174 à 189 environ, et probablement pendant la seconde moitié de ce pontificat ; car il semble que l'Église fût en paix pendant qu'il le rédigeait. Nous le voyons intervenir une seconde fois, auprès d'un pape, dans une affaire qui intéressait la chrétienté tout entière, en 190, après la mort d'Éleuthère, auquel avait succédé Victor. La pratique différente des Églises orientales et occidentales pour la détermination de la date de Pâques avait déjà auparavant amené quelques difficultés, quoique tout conflit eût été évité, lors du voyage de Polycarpe à Rome, et qu'Anicet et l'évêque de Smyrne eussent montré une grande tolérance l'un pour l'autre. Il en fut autrement en 190/1, et Victor voulut imposer, sans grand ménagement, aux *Quartodécimans* orientaux (3) l'usage occidental. Irénée intervint

(1) *Ib.*, 2.

(2) Sur l'apostolat d'Irénée et les débuts du christianisme en Gaule, cf. CAMILLE JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, IV, p. 404-512.

(3) Les Orientaux célébraient la Pâque le 14 du mois de *Nisan*, quel que fût le jour de la semaine où il tombait ; les Occidentaux la

dans un sens modérateur, c'est à cette occasion qu'Eusèbe a dit qu'il s'était conduit de manière à faire honneur à son nom (1).

C'est le dernier acte d'Irénée que nous connaissions ; nous ignorons quand et comment il est mort. Son martyre n'est pas mentionné par Eusèbe. Jérôme, qui lui donne le titre de *martyr* dans son *Commentaire sur Isaïe* (64, 4), garde entièrement le silence sur son supplice dans un texte où il semble qu'il ne pouvait être tenté de l'omettre, l'article du *De Viris illustribus* (35). Ce que rapporte Grégoire de Tours (*Gloria martyrum*, 49) est confus et même contradictoire.

Les œuvres d'Irénée. — Nous avons perdu beaucoup d'ouvrages d'Irénée, ou n'en possédons plus que de courts fragments. Laissons de côté un traité spécial contre Marcion, qu'il peut bien avoir eu envie d'écrire (*Adv. hær.*, I, 27, 4 ; III, 12, 12), mais que rien ne prouve qu'il ait écrit ; Eusèbe parle (V, 26) d'un petit livre adressé *aux Grecs*, qui rentrait par conséquent dans le genre *apologétique* ; il nous a conservé des extraits (V, 20) de la *lettre* adressée à ce prêtre romain, Florin, qui avait été un ami d'enfance d'Irénée et s'était laissé gagner par le gnosticisme ; au moment où cette lettre fut écrite, la rupture de Florin avec l'Église n'était pas encore un fait accompli ; plus tard, c'est en pensant encore à lui, mais sans lui dédier son livre, qu'Irénée composa un traité de l'*Ogdoade* (Eusèbe, *ibid.*). A un autre Romain, dont les agissements étaient également suspects (2), Blastus, il adressa un livre sur *le Schisme* (*ib.*). Un fragment d'une lettre, adressée à Victor, et relatif à Florin, s'est conservé en

renvoyaient au dimanche suivant, si le 14 ne coïncidait pas avec un dimanche.

(1) Eusèbe, V, 24, 18. — Irénée signifie en grec : *Pacifique.*

(2) Théodoret, *Hæret. fab.*, I, (23), a cru que Blastus était devenu Valentinien comme Florin ; il est parlé d'un Blastus quartodéciman dans un traité apocryphe qui porte le tom de Tertullien (*Adv. omnes hær.*, 22).

syriaque (1) et est assez généralement tenu pour authentique, malgré le silence d'Eusèbe sur cette lettre. Eusèbe nous a transmis au contraire (V, 23-24) des extraits de la Lettre envoyée à Victor, au nom des églises de Gaule, à propos de la discussion sur la Pâque ; il ajoute que cette discussion fut pour Irénée l'occasion d'écrire « non seulement à Victor, mais à divers autres chefs d'église en grand nombre ». Enfin (V, 26), Eusèbe parle d'un « certain livre d'*Entretiens* (2) divers, où il fait des citations de l'*Épître aux Hébreux* et de *la Sagesse* dite *de Salomon* ». Était-ce un recueil de *Sermons*, comme on l'a soutenu en se fondant sur l'emploi du mot διαλέξεις par Irénée lui-même pour désigner les *Homélies* de Polycarpe (3) ? On a conclu parfois à tort d'un mot de Jérôme (*De vir. ill.*, 9) qu'Irénée avait composé un commentaire de l'*Apocalypse* ; on ne sait à quoi se rapportent trois citations de Maxime le Confesseur (Migne, *P. G.*, tome XCI, colonne 276), qu'il donne comme provenant « *des discours sur la foi adressés à Démétrius, diacre de Vienne* ». Harnack a démontré, dans une étude très pénétrante, que les quatre fragments publiés par Pfaff — un professeur de Gœttingen — en 1723, étaient une falsification de l'éditeur (4).

Il nous reste : *l'Exposé et la réfutation de la fausse Gnose*, en cinq livres, dans une traduction latine, dont la date n'est pas connue sûrement, mais qui est d'une fidélité littérale (5) ; une partie du texte grec — le premier livre

(1) Martin dans Pitra (*Analecta*, IV). Le texte est reproduit dans Harvey ; Zahn l'a traduit en allemand : *Forschungen*, IV (p.289), et VI (p. 32).

(2) Διαλέξεων ; le terme est un peu vague et peut être expliqué différemment.

(3) Dans le texte cité plus haut (Eusèbe, V, 20, 6). Les *Sacra Parallela* contiennent une citation des Διαλέξεις d'Irénée, et une autre des διατάξεων.

(4) Harnack, *Die Pfaffschen Irenæusfragmente als Fælschungen Pfaffs nachgewiesen* (*Texte und Unters.*, XX, iii).

(5) H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Ueber-*

presque en entier — peut être reconstituée grâce à des citations. Un second ouvrage : *la Démonstration de la prédication apostolique*, a été retrouvé au commencement de ce siècle dans un manuscrit arménien, à la suite des deux derniers livres du traité contre les *Hérésies* (1).

Le traité contre les Hérésies. — Le grand traité d'Irénée comprend cinq livres ; c'est l'œuvre la plus considérable qui nous soit restée de toutes celles qu'a produites au IIe siècle la polémique anti-hérétique, et il n'est pas à présumer qu'aucune de celles que nous avons perdues — même le *Syntagma* de Justin — nous eût fourni des informations plus complètes et plus précieuses. L'ouvrage s'est développé à mesure que les connaissances d'Irénée s'accroissaient, que ses réflexions tiraient de ce qu'il apprenait des conclusions plus précises, que des faits nouveaux se produisaient encore autour de lui. Sous sa forme définitive, il comprend cinq livres, dont le plan, tel que le définit l'auteur, serait le suivant : 1er livre : exposé des doctrines gnostiques ; 2e livre, réfutation ; cette réfutation a l'allure d'une argumentation dialectique. Avec le 3e livre interviennent les preuves tirées de la tradition et de l'Écriture, elles y sont présentées sous leur aspect le plus général ; dans les deux suivants, la méthode est plus spéciale ; le quatrième fait principalement usage de textes apostoliques, avant tout de Paul ; le cinquième, des paroles du Seigneur contenues dans les Évangiles.

En fait, les trois derniers livres sont un complément des deux premiers, avec lesquels Irénée pensait probablement d'abord achever sa tâche. Il les adressait à un ami, pour le rendre capable à son tour de réfuter les erreurs des

setzung des Hauptwerkes des Irenæus, p. 2, 1908. Pour déterminer la date, la question est de savoir si cette traduction a été utilisée par Tertullien (avis de Grabe et de Massuet), ou a utilisé Tertullien (avis de Jordan).

(1) Publié par Ter-Mekertschian et Ter-Minassiantz, avec une traduction en allemand, dans les *Texte und Untersuchungen*, XXXI, I, en 1907.

hérétiques, et sa première intention était de réfuter la doctrine de Valentin, telle qu'il la connaissait par quelques écrits qu'il avait pu se procurer, ou par les discussions qu'il avait eu à soutenir contre les Valentiniens de la région (1). Outre les Valentiniens proprement dits, il étudie, dans le 1er livre, une sorte de mage, Marcus, qui avait eu du succès dans la vallée du Rhône ; Simon, le Magicien, auquel il fait remonter l'origine des hérésies ; ceux qu'il appelle plus particulièrement Gnostiques ; et enfin Marcion. C'est l'ἔλεγχος, ou l'exposé ; mais le mot ἔλεγχος a une nuance plus forte que celle d'exposé ; Irénée estime, comme la plupart des Pères, que les hérétiques dissimulent leur doctrine, pour gagner des disciples ; Irénée va donc les *convaincre*, les obliger à confesser leurs opinions ; c'est le sens du verbe grec ἐλέγχειν, et du substantif ἔλεγχος. Le second livre sera l'ἀνατροπή, *l'extirpation* de toutes ces erreurs, et tout d'abord des erreurs fondamentales ; la distinction entre le Dieu suprême et le Créateur ; la fiction d'un *Plérôme* ; celle de la passion d'un Éon et de sa chute, origine du monde matériel, du *Kénôme* (2). Toute la mythologie des Gnostiques n'est pas plus sérieuse que les Théogonies des poètes comiques (3). A la réfutation des erreurs se mêle l'exposé de la doctrine véritable. C'est toujours la secte de Valentin qui est principalement visée, quoique Basilide soit aussi parfois mis en question, avec Saturnin ou Ménandre, etc. (4). « Une fois détruits ceux qui dérivent de Valentin, toute la multitude des hérétiques se trouve ruinée (5) ». Les analogies entre l'hérésie et la philosophie grecque, par exemple le Platonisme, sont volontiers recherchées (6). La préface du livre III laisse

(1) I, 2.
(2) Cf. le résumé, II, 8, 3.
(3) *Ib.*, XIV, 1.
(4) *Ib.*, XXIV, 1 ; XXXV, 1.
(5) *Ib.*, XXXI, 1.
(6) *Ib.*, XXXIII, 2.

voir avec une évidence parfaite comment Irénée, préoccupé du résultat pratique, et sans doute sans cesse interrompu par son activité épiscopale, a travaillé au jour le jour, agrandissant ou modifiant son plan en mainte occasion, et s'appliquant ensuite à justifier sa marche un peu irrégulière, essayant d'y retrouver après coup l'ordre qu'il eût été capable d'y mettre — car il avait l'esprit clair — s'il eût composé à son aise, comme un savant que rien ne dérange dans son cabinet.

Pour apprécier équitablement un tel ouvrage, il faut se garder de s'en tenir à des critiques faciles et superficielles. Il convient d'examiner tour à tour ce que valent les informations d'Irénée ; — ce que vaut la méthode d'argumentation ; — ce que vaut l'enseignement positif qui se mêle à ses réfutations dialectiques ou scripturaires.

Les informations d'Irénée. — A en juger par ce qu'il déclare lui-même, Irénée a estimé que ses prédécesseurs avaient été assez médiocrement informés sur la Gnose, et il a considéré comme son premier devoir de se procurer des données plus sûres et plus complètes que les leurs. Il semble aussi que cela ne lui était pas très facile, et on comprend assez aisément que les docteurs suspects, qui cherchaient à faire des recrues dans ses Églises, se soient défiés d'un adversaire dangereux, et aient mis peu de complaisance à lui fournir eux-mêmes des armes. Il est clair cependant qu'il a eu en mains un certain nombre de traités hérétiques, et qu'il a joint à ce qu'ils lui apprenaient tout ce qui a pu lui être révélé dans l'exercice même de son ministère. Mais ce qui est plus important que tout, étant donné l'accusation qu'on a si souvent dirigée contre les Pères d'avoir mal compris les doctrines qu'ils réfutaient ou de les avoir dénaturées, c'est de se demander si l'on peut vérifier la conscience et l'intelligence avec lesquelles Irénée a reproduit ou interprété ses sources. La perte de la plupart des écrits gnostiques rend impossible presque partout ce contrôle. Il a pu cependant, grâce à une heureuse chance, être exercé sur le cha-

pitre XXIX du 1er livre, qui est relatif aux Barbélognostiques. C. Schmidt a découvert en effet un écrit copte, un *Apocryphe de Jean*, qui, selon lui est la source de cet exposé ; et, à son jugement, la comparaison permet de conclure « à prendre les choses en gros, à une fidèle reproduction par Irénée » ; il se croit autorisé à dire qu' « Irénée s'est donné la plus grande peine pour se conformer à la lettre du texte, et que l'on ne peut constater nulle part une déformation volontaire des vues de ses adversaires(1) ». Nous savons d'un autre côté, par Hippolyte (*Philosoph.*, VI, 42), que les adeptes de Marcus ont parfois protesté contre l'exposé fait par Irénée aux chapitres XIII-XXI du 1er livre, et, si le même Hippolyte se déclare en mesure de confirmer tout ce qu'a écrit Irénée sur ce sujet, il est assurément invraisemblale qu'en d'autres endroits au moins l'évêque de Lyon n'ait pas recueilli certains renseignements douteux, ou ne se soit pas trompé dans certaines de ses inductions. Mais il s'est montré aussi consciencieux que possible, et ce n'est pas sans raison que Tertullien l'a appelé, d'un mot souvent répété, « le plus attentif explorateur de toutes les doctrines, *omnium doctrinarum curiosissimus explorator.* »

La méthode de polémique d'Irénée. — Irénée n'est pas seulement un homme probe et consciencieux ; il a un esprit juste et pondéré. L'obscurité et la complication des systèmes gnostiques suffit, à ses yeux, à créer un une légitime objection contre eux. Il pose en principe « qu'aucune question ne peut être résolue par une autre question, et qu'une ambigüité ne sera pas expliquée par une autre ambiguïté, aux yeux de ceux qui ont du bon sens ; mais ces sortes de difficultés ne trouvent leur satisfaction qu'au moyen de ce qui est manifeste, cohérent et clair (2) ». Cet état d'esprit comporte assurément, contre

(1) C. SCHMIDT, *Philotesia, Paul Kleinert zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Berlin, 1907, p. 327-335.
(2) I, x, 1.

tout effort de recherche, une défiance préalable qu'on peut trouver à bon droit excessive. Le bon sens moyen d'Irénée déclare que mieux vaut pour nous être « ignorants ou médiocrement savants, et être près de Dieu par la charité, que de paraître érudits et habiles, pour être trouvés blasphémateurs de notre maître (1). » Mais c'est là une idée essentiellement chrétienne et le morceau se termine par la citation du verset 1 du VIII[e] *chapitre de la I[re] aux Corinthiens.* Un peu plus loin, il s'exprime ainsi : « Un esprit sain, à l'abri du risque, prudent, ami de la vérité, s'appliquera avec zèle à tout ce que Dieu a accordé à la puissance des hommes et soumis à notre connaissance, et y fera des progrès, se rendant facile la science par la pratique journalière. Or cela, c'est ce qui tombe sous notre vue, et tout ce qui, manifestement et sans amphibologie, est dit en propres termes dans les Saintes Écritures (2). »

On voit apparaître ici le grand principe d'Irénée, qui n'est autre, nous l'avons dit déjà, que le principe catholique lui-même : la vérité est garantie par sa conformité avec les Écritures et avec la tradition apostolique. D'où résulte d'abord la nécessité d'une hiérarchie ; cette nécessité d'une succession épiscopale, remontant aux apôtres, et dépositaire de la foi, que nous avons vue réclamée si énergiquement par Hégésippe. De là aussi la nécessité d'éclaircir la notion d'*Écriture sainte*, et sur ce point Irénée apporte le premier un enseignement décisif.

D'abord la préoccupation de réfuter les Gnostiques l'oblige à insister sur l'accord entre l'Ancien Testament et la foi chrétienne. Il se garde autant de suspecter l'Ancien Testament que de douter de l'identité entre le Créateur et le Père céleste. Il se garde même d'entrer dans la voie où s'étaient engagés l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et surtout celui de l'*Épitre de Barnabé*, et qui pourrait mener

(1) II, XXVI.
(2) *Ib.*, XXVII.

à s'en détacher. La question de *la Loi* étant désormais résolue sans réplique, reléguée dans le lointain d'un passé déjà historique et peut-être assez mal compris, l'Ancien Testament n'offre plus aucun danger, et il garantit l'antiquité de la vérité chrétienne ; il la fait remonter à l'origine des choses ; il donne une unité harmonieuse à la révélation, qui, dans ses stades progressifs, émane toujours de la même source et est inspirée du même esprit, au temps d'Adam, au temps de Noé, au temps d'Abraham, au temps de Moïse, pour qu'enfin l'apparition du Christ vienne tout compléter et tout achever.

Tout s'achève par le Christ, et la parole du Christ est déposée dans les Évangiles, commentée dans les écrits apostoliques. Sans entrer dans le détail de tout ce qu'Irénée apporte d'éclaircissements à l'histoire du Canon, et en laissant au lecteur curieux de cette histoire le soin de se reporter aux ouvrages spéciaux que nous avons déjà indiqués, rappelons seulement avec quelle netteté, au lieu de voir aucune difficulté à la coexistence de quatre récits évangéliques, qui ne sont point toujours concordants, il y voit au contraire une intention divine, dont il croit pouvoir pénétrer les mystérieuses profondeurs. Les Évangiles sont quatre, et ne peuvent être ni plus ni moins de quatre ; car il y a quatre points cardinaux et quatre Vents principaux, et l'Église, dispersée en toute la terre, qui a pour colonne et firmament l'évangile et l'esprit de vie, doit avoir quatre colonnes, qui soufflent de toute part l'incorruptibilité et vivifient l'humanité. Le Verbe siège dans les chérubins, et ces chérubins sont quatre. Les quatre évangiles correspondent aux quatre chérubins, Jean, au Lion ; Luc au Bœuf ; Mathieu à l'Homme ; Marc à l'Aigle. Et une autre harmonie se découvre, quand on se souvient que Dieu a conclu avec l'humanité quatre alliances, l'une sous Adam, avant le déluge ; l'autre après le déluge, sous Noé ; la troisième, avec la Loi, sous Moïse ; la quatrième, qui renouvelle l'humanité, et récapitule tout en elle, par l'Évangile, qui

élève les hommes, en leur donnant des ailes, jusqu'au royaume des Cieux (1) !

L'esprit du temps était si porté à ces allégories qu'un ecclésiastique pondéré, raisonnable, comme l'était Irénée, y pouvait trouver non pas l'enivrement qui ne nous étonne pas chez certains mystiques, mais la calme et pleine satisfaction de sa raison. Appuyé sur les Écritures et sur la pure tradition, conservée dans les Églises apostoliques, il ne redoutait plus rien des nouveautés audacieuses. Parmi ces Églises, il en était une qui apparaissait à cet Asiate, devenu Gaulois, et, sans doute plus sensible encore, depuis qu'il vivait dans la Gaule romanisée, qu'il ne l'était en sa jeunesse, à l'attraction exercée par la grande Église établie dans la capitale de l'Empire, c'était l'Église de Rome. Le texte, de première importance, où Irénée a reconnu sa primauté, ne nous a malheureusement pas été conservé dans le texte grec, et la traduction latine, dans sa littéralité obscure, ouvre la porte à des discussions interminables (2). Si nous laissons de côté ce qui est obscur, il résulte clairement du texte qu'Irénée reconnaît à l'Église romaine une primauté de fait ; cette primauté vient (*ibid.*, 2), de ce que cette Église est « très grande, très ancienne, connue de tous, fondée et constituée par les deux Apôtres Pierre et Paul ». Mais Irénée a commencé

(1) III, xi, 8.

(2) Voici ce texte fameux (iii, 3, 2) : Ad hanc enim, propter potentiorem (ou potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.» La variante *potior* ou *potentior* a peu d'importance ; l'une et l'autre expression peuvent correspondre au grec κρείττων ; *principalitas*, vu les habitudes de littéralité du traducteur, ne peut guère avoir été que πρωτεία ; la difficulté sérieuse est de savoir si la proposition relative *in qua*, etc. se rapporte à Rome, c'est-à-dire à l'Église de Rome, ou à *omnem ecclesiam* ; dans le premier cas, l'Église romaine est présentée non seulement comme ayant une primauté, mais comme fournissant la garantie et la norme de la foi à toutes les autres Églises. Je ne puis discuter ici ce problème ; je renvoie au résumé donné par Bardenhewer, p. 425, de la 2e édition ; mais je suis porté, pour ma part, à rattacher *in qua* à *omnem ecclesiam*.

par déclarer d'autre part que « tous ceux qui veulent voir la vérité peuvent considérer la tradition des apôtres, manifestée dans le monde entier en toute église, » et que « nous pouvons énumérer ceux qui ont été institués par les Apôtres évêques dans les Églises et leur successeurs jusqu'à nous ; tous ceux-là n'ont rien enseigné ni connu de pareil aux folies de ces gens » (les gnostiques, *ib.*, 1). Le témoignage d'Irénée sur l'Église de Rome est en somme tel qu'on pouvait l'attendre de lui et d'un homme de son temps ; il marque beaucoup plus nettement l'importance prépondérante qu'elle avait déjà prise et qui s'accroissait chaque jour ; il lui reconnaît une primauté. Mais il trouve la vraie foi garantie de la même façon dans les autres églises apostoliques, et, comme il joignait à son humeur pacifique la fermeté du caractère, il n'a pas hésité, en deux circonstances, où il le jugeait utile, à faire entendre des conseils de modération à l'évêque de Rome, au lieu de se soumettre aveuglément à sa volonté.

L'enseignement positif d'Irénée. — Maintenir la pureté de la foi, la pureté de la tradition apostolique, Irénée n'a pas d'autre but. Aussi donne-t-il souvent sa formule du *Credo*, qu'il appelle la règle de la vérité : κανὼν τῆς ἀληθείας (1). Ce *Credo* comprend la foi, « en un seul Dieu, le père tout puissant. qui à créé le ciel et la terre et les mers et tout ce qu'ils contiennent ; et en un seul Christ Jésus, le fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et en l'Esprit saint, qui, par les prophètes, a prédit les dispositions et les venues, et la naissance par une vierge, et la passion et la résurrection d'entre les morts, et l'ascension en la chair aux cieux, du puissant Christ Jésus notre Seigneur, et son retour du ciel en la gloire de son père pour récapituler toutes choses et ressusciter toute chair de toute humanité, afin que tout genou se courbe, au ciel comme sur la terre et sous la

(1) Voir l'ensemble des textes dans HAHN, *Bibliotek der Symbole*. Je cite le plus célèbre.

terre, en l'honneur du Christ Jésus, notre Seigneur Dieu, Sauveur, Roi, selon la volonté du Père invisible ; que toute langue le confesse et qu'il fasse de toutes choses un jugement juste ; qu'il envoie au feu éternel les esprits du mal et les anges coupables et apostats et les impies et les méchants et les hommes sans loi et blasphémateurs ; qu'aux justes, aux saints, à ceux qui ont observé ses commandements et ont persévéré dans son amour, les uns dès l'origine, les autres à la suite de leur repentance, il donne l'incorruptibilité en leur accordant la vie, et les gratifie de la gloire éternelle. Voilà la formule (κήρυγμα) et la foi que, comme nous l'avons dit, l'Église a reçue, et que, bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle garde soigneusement, comme si elle habitait une seule maison ; et elle croit pareillement à tout cela, comme si elle n'avait qu'une seule âme, et le même cœur, et elle prêche, enseigne, transmet cela en parfait accord, comme si elle n'avait qu'une bouche. Oui, les langues sont diverses, à travers le monde, mais la qualité de la tradition est unique et la même. Et ni les églises établies dans les Germanies n'ont une autre foi et ne transmettent une autre tradition, ni celles qui sont dans les Ibéries ou parmi les Celtes ou dans le Levant ou en Égypte ou en Libye, ou dans le milieu du monde ; mais comme le soleil, créé par Dieu, est unique et le même dans le monde entier, ainsi la prédication de la vérité partout brille et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. » (I. 10).

A cette règle de la foi, Irénée ne saurait ni rien ajouter ni rien soustraire. Mais il l'a expliquée, contre les Gnostiques, et, en l'expliquant, il a contribué, pour une bonne part, au progrès de la théologie. Son témoignage est, avec celui des Apologistes, le plus important pour l'histoire de celle-ci au IIe siècle. Il est en accord avec eux sur les points essentiels, plus qu'on ne l'a parfois dit ; mais, comme ses préoccupations sont différentes, comme il a passé sa vie à lutter contre les hérétiques, non pas à

défendre la religion contre les païens, il était inévitable que son exposé doctrinal offrît des différences sensibles avec le leur, tout en gardant un assez grand nombre de points de contact avec lui.

Les articles auxquels il s'est le plus attaché sont le monothéisme et l'œuvre rédemptrice du Christ. Pour lui, le gnosticisme, et on peut dire même en termes plus généraux, l'hérésie, est essentiellement un dualisme, ce qui est peut-être trop dire — le manichéisme seul ayant été, plus tard, un franc dualisme — mais ce qui n'est pas dépourvu de vérité, les différents cultes gnostiques et le marcionisme lui-même ayant tout au moins des tendances au dualisme. La grande pensée d'Irénée a donc été d'insister avant tout fortement sur l'unité de Dieu ; le créateur est le même que le Dieu suprême ; le Dieu du Nouveau Testament est le même que celui de l'Ancien. Pour les relations entre le Fils et le Père, pour la nature du Saint-Esprit, Irénée n'apporte rien de particulier ; il répète le Credo ; il n'est pas de ceux qui ont contribué pour une large part au développement du dogme de la Trinité.

Si les Gnostiques ont introduit une manière de dualisme, c'est que le problème du mal leur paraissait insoluble, tant qu'on s'en tenait strictement à un premier principe parfait par définition. La solution qu'Irénée en donne est strictement biblique, et tout à fait conforme à celle qu'avaient défendue les Apologistes. Dieu a créé par bonté ; lui seul est parfait ; ses créatures sont nécessairement imparfaites, et leur imperfection — qui n'est un mal que dans le sens négatif du mot, non dans un sens positif — se révèle dans le libre arbitre dont elles sont douées ; libre arbitre qui leur permet de rester dans le bien, mais aussi de choir dans le mal (IV, 37). Le premier qui a mal usé du libre arbitre, c'est un ange, c'est Satan. Irénée insiste peu sur cette première faute, dont l'examen attentif eût pu le conduire à des discussions assez malaisées avec le Gnosticisme. Il faut retenir qu'il est d'une in-

dulgence assez grande pour Adam, qui a cédé, mais n'est pas allé au mal par un mouvement spontané ; il donne une explication du récit biblique, où il met surtout en relief que la malédiction divine a été dirigée contre le serpent, non contre le premier homme ; il déteste l'hérésie de Tatien et de ceux qui avec lui contestent le salut d'Adam (1). La conséquence de la faute d'Adam est pour lui plutôt l'introduction de la mort que celle du péché originel.

Cette faute du premier homme n'en est pas moins le point de départ de toute la doctrine d'Irénée sur la rédemption, et cette doctrine est ce que son œuvre contient de plus essentiel. Les conséquences de la chute ne peuvent être effacées que par l'incarnation. La réaction contre le gnosticisme a conduit Irénée à méditer fortement sur cette doctrine,en s'inspirant de Saint Paul (2), et son rôle préféré, dans le développement de la théologie catholique a été de systématiser les idées si originales de l'Apôtre des Gentils. Pour réparer les effets de la chute, le Fils, dont Irénée conçoit à peu près comme les Apologistes le rôle de Créateur, de révélateur partiel aussi, dans la période qui a précédé la venue du Christ, a dû rétablir la communication entre la nature humaine et la nature divine par son incarnation. « Il a uni l'homme à Dieu... et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pas pu participer à l'incorruptibilité. Il fallait que le médiateur entre Dieu et l'homme les rapprochât tous deux en amitié et concorde par sa propre parenté avec l'un et l'autre, qu'il menât l'homme à Dieu,et fît connaître Dieu à l'homme (3)». De là, le rejet absolu du docétisme ; si la chair du Christ

(1) Livre III, ch. XXIII.

(2) Sur Irénée et saint Paul, cf. J. Werner, *Der Paulinismus des Irenæus*, *T. U*, VI, 2, 1889. Étude très serrée, où des idées justes s'associent à d'autres qui sont contestables ; tout en montrant que parfois la pensée d'Irénée est moins fidèle à celle de Paul que ne le fait croire d'abord l'identité de l'expression, Werner réduit trop l'influence profonde de Paul sur Irénée.

(3) Livre III, ch. XVIII.

avait été pure apparence, la Mort ne pouvait pas être vaincue. De là le rôle joué, dès cette vie, par l'eucharistie, qui nous prépare à la vie éternelle (1). De là surtout cette théorie de la *récapitulation*, dont le principe est emprunté à Saint Paul, mais qu'Irénée pousse à ses dernières conséquences ; toute l'histoire de Jésus n'est que la contre-partie de l'histoire d'Adam ; le salut nous arrive par une femme, comme une femme avait causé la faute ; et Irénée est certain que le péché d'Adam fut commis un vendredi, puisque c'est un vendredi qu'il a été racheté sur la Croix (2).

La doctrine du salut chez Irénée avait un double avantage. Elle était profondément chrétienne ; nous ramenant sans cesse à la nécessité de l'incarnation, elle ne cessait de rappeler les traits humains que les Évangiles prêtent à Jésus (3) ; elle conservait à la foi, intacte, cette force si puissante, la pensée qu'un Dieu s'est fait semblable à nous pour nous sauver. Elle réunissait ce que les *Évangiles* et les *Épitres* de Paul ont de plus émouvant, de plus agissant sur les âmes. D'autre part elle fournissait à l'Église à la fois des armes excellentes pour combattre l'hérésie, et des moyens efficaces d'attirer à elle de nouvelles recrues. Elle barrait le chemin au Gnosticisme, et, en mettant le principal de l'œuvre du salut dans la *divinisation de l'homme*, en disant que le but de l'incarnation était « le mélange et l'union de Dieu et de l'homme, *commixtio et communio Dei et hominis* » (4), elle parlait un langage qui pouvait être aisément compris par les adeptes des religions de mystères ; on peut même dire qu'elle parlait leur propre langage ; mais, par l'appel qu'elle faisait au Christ historique, elle prenait une solidité et une précision qui manquaient à celles-ci.

(1) Voir le ch. XVIII du livre IV et le début du livre V.
(2) Livre V, ch. XXIII.
(3) Par exemple, livre III, ch. XXII.
(4) Livre IV, ch. XX, 4.

On retrouverait les mêmes tendances dans la conception que se fait Irénée de la nature de l'âme — le troisième point, après celui de la création, et celui du salut, où la lutte contre le gnosticisme rendait particulièrement utile des éclaircissements (1). Si l'on se rappelle de plus tous les liens qui rattachaient Irénée au christianisme asiate le plus ancien, tous les souvenirs venus de Polycarpe et de ces *presbytres*, ignorés de nous, sous le patronage desquels il se place si souvent (2), si l'on tient compte de l'importance qu'il attache aux charismes, de l'insistance avec laquelle il les montre encore pleinement vivants et efficaces au sein de l'Église de son temps, de ce millénarisme, qui est un élément essentiel de sa croyance (3), on jugera que l'évêque de Lyon tient lui-même une place de premier rang dans cette transmission de la foi, de siècle en siècle, dont il s'est appliqué à démontrer le caractère authentique et la sûreté.

La valeur littéraire du Traité d'Irénée. — Irénée était loin de manquer de culture ; cette culture était, il est vrai, surtout ecclésiastique ; il connaissait à fond l'Ancien Testament ; il se sert de la traduction des *Septante*, qu'il considérait comme inspirée, et il a conté, avec une crédulité assez naïve, au chapitre XXI du livre III, la légende de l'accord miraculeux entre les soixante-dix traducteurs, opérant chacun sans communiquer avec les autres ; mais il était capable de se reporter au texte original. et il lui arrive assez souvent de discuter la signification d'un mot hébreu. Il s'est excusé, au début de son livre, de son médiocre talent d'écrivain ; c'est parce qu'il avait le sentiment d'entreprendre surtout une œuvre pratique ; mais c'est aussi, pour une bonne part, par simple précaution oratoire. Il a écrit en grec, parce que les premières églises des Gaules se sont recrutées, ainsi que l'église ro-

(1) Livre V, ch. VI, ch. XII.
(2) Cf. les ch. XXV et suiv. du V[e] livre.
(3) IV, ch. XXVII.

maine, principalement parmi des Orientaux ; il sait très convenablement le grec, qui était certainement la langue dans laquelle il avait été élevé et qu'il parlait depuis son enfance. Il n'était pas ignorant de la littérature grecque, ni même de la philosophie, sans avoir fait de celle-ci une étude approfondie. Comme tous les Grecs, il connaissait Homère, auquel il a fait plusieurs allusions ; il en fait aussi parfois au théâtre, de préférence à la comédie, qui restent très générales. La mythologie abstraite des Gnostiques provoquait aisément certaines comparaisons avec la mythologie poétique. Il a fait quelques rapprochements assez superficiels entre leurs systèmes et telle ou telle doctrine du platonisme. Il semble, dans son jugement sur la civilisation profane, avoir montré une modération relative, surtout pour un chrétien dont la foi contient une proportion aussi forte d'éléments anciens que la sienne. Il a parlé de la paix romaine en homme qui en appréciait le mérite, et en était reconnaissant à l'empire.

Il écrit avec simplicité ; avec clarté aussi, le plus souvent, quoique sa phrase ne soit pas toujours exempte de quelque embarras (1). Parfois l'ardeur de sa foi, l'admiration que lui inspirent les harmonies mystérieuses qu'il y découvre, lui donnent quelque éloquence. Je citerai comme exemple ce morceau du livre III (ch. XIII, 5), qui sert de conclusion à un commentaire du IVe chapitre des *Actes des Apôtres* : « Voilà les voix de l'Église, d'où l'Église tout entière a tiré son origine ; voilà les voix de la métropole des citoyens de la Nouvelle-Alliance ; voilà les voix des Apôtres ; voilà les voix des disciples du Seigneur, de ces hommes vraiment parfaits, qui ont reçu leur perfection de l'Esprit, après l'ascension du Seigneur ; qui invoquaient Dieu, créateur du Ciel, de la Terre et de

(1) Nous avons assez de fragments en grec, grâce aux citations, pour pouvoir juger de l'original autrement que par la traduction latine.

la Mer, Dieu qui a été prédit par les prophètes, et avec lui son fils, que Dieu a oint, et qui n'en connaissaient pas d'autres. Car il n'y avait là ni un Valentin, ni un Marcion, ni aucun de ces autres destructeurs, qui se détruisent eux-mêmes, et avec eux ceux qui les écoutent. « L'endroit où ils étaient rassemblés » dit l'auteur des *Actes* (*IV*. 31), « trembla, et tous furent remplis de Saint Esprit, et ils faisaient entendre la parole de Dieu avec confiance, à quiconque voulait croire. »

La Démonstration de la prédication évangélique. — Le second ouvrage d'Irénée que nous possédions intégralement a été, comme nous l'avons dit plus haut, retrouvé dans une traduction arménienne, et était mentionné par Eusèbe à la fin de la liste qu'il donne au chapitre XVI du livre V de son histoire (1). Il est adressé à un ami, Marcianus, dont nous apprenons seulement, par la préface, qu'il vivait ailleurs qu'à Lyon ; il a pour objet, lui dit l'auteur, de « t'exposer en peu de mots la prédication de la vérité, pour te confirmer dans la foi. C'est comme un important aide-mémoire que nous te l'envoyons, afin que dans sa brièveté il te fournisse l'essentiel, que tu connaisses en abrégé tous les membres du corps de la vérité et reçoives en ce sommaire les preuves des choses célestes. » Ainsi Marcianus gardera la vraie croyance et sera lui-même capable de combattre l'hérésie.

On ne peut guère attendre d'idées nouvelles d'un manuel, où la partie polémique du Grand *Traité* devenait inutile, et où l'enseignement positif se réduit à une sorte de commentaire de la formule du baptême, d'après les témoignages scripturaires. La matière est analogue, on le voit — une fois opérés les retranchements que l'on vient d'indiquer — à celle des derniers livre du traité, à la suite desquels notre petit livre se trouve dans le ma-

(1) HARNACK, p. 53, hésite pour le titre entre Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, et (λόγος) εἰς ἐπίδειξιν, etc. Je crois plus probable la première formule.

nuscrit arménien. La même méthode s'y retrouve ; les mêmes textes sont en général invoqués ; sur certains points de détail (1), le petit livre précise ou éclaire telle vue du traité.

Le plus intéressant me paraît être qu'on saisit mieux dans la *Démonstration* que dans le traité — parce qu'elle ne contient pas de polémique directe — comment Irénée, ainsi que plus tard et d'une autre manière les Alexandrins, n'a pu passer sa vie à étudier et à combattre les systèmes gnostiques sans avoir subi en quelque mesure l'influence du gnosticisme ; l'importance que prennent chez lui l'angélologie et la démonologie, le tour qu'il donne à sa théorie de la rédemption, et qui la rend si propre à donner satisfaction à ces aspirations au salut qui ont fait le succès des religions de mystères, tout cela, ce sont des moyens de trouver une solution pour les problèmes principaux qu'avaient agités les Gnostiques, une solution qui reste d'accord avec l'Écriture et la tradition apostolique, et qui cependant tienne compte des raisons intellectuelles ou morales qui avaient contribué à produire le mouvement gnostique.

Comme la *Démonstration* est très courte, elle est d'une composition plus claire que le Traité, et n'est pas, comme lui, encombrée de digressions. Le plan est très simple ; après la préface, adressée à Marcien, Irénée expose brièvement le contenu de la foi ; il s'applique ensuite à trouver chaque article prédit dans l'Ancien Testament ;

(1) Harnack les a relevés avec soin à la fin de l'édition princeps. Au point de vue historique, le trait le plus curieux est la date donnée au proconsulat de Pilate : *sous Claude* (ch. LXXIV) ; cette date est en accord avec l'opinion d'Irénée, dans le *Traité*, sur l'âge avancé auquel est parvenu Jésus. — Au point de vue dogmatique, noter, au ch. IX, la mention de *sept cieux,* chacun avec son ange ; — les chapitres curieux, un peu naïfs parfois, sur la création de l'homme et son état primitif (ch. XI et suiv. ; cf. aussi ch. XXXII et ch. XXXVIII) ; — le chapitre XLVII est plus précis sur la *Trinité* qu'aucun passage du *Traité*, avec cependant des nuances par rapport à la théologie du IVe siècle, au sujet desquelles on peut lire HARNACK, p. 61.

une brève histoire de l'accomplissement du dessein divin, depuis la création de l'homme jusqu'au temps des prophètes, est suivie de la citation et du commentaire des principaux textes prophétiques qui sont relatifs à l'incarnation et à la rédemption. Les pages finales mettent en lumière, en s'inspirant tout particulièrement du *Sermon sur la Montagne*, le caractère original de *l'Évangile*, sa nouveauté par rapport à *la Loi* ; dans la conclusion, Irénée fait un retour vers ses préoccupations habituelles ; il rappelle que les hérésies qu'on doit combattre portent sur trois points capitaux : la doctrine de la création ; celle de l'incarnation, celle du Saint-Esprit ; un renvoi précis à son Traité (ch. XXIX) nous apprend que la *Démonstration* est postérieure à celui-ci.

Nous ne pouvons juger du style, puisque le texte grec nous manque ici entièrement. Nous devons nous borner à dire que, comme il convient à une sorte de manuel élémentaire, l'allure du développement est très simple ; il ne prend un peu plus d'accent que dans la partie finale.

LIVRE IV

LES ACTES DES MARTYRS AU IIe SIECLE
ORIGINES DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE

CHAPITRE I

LES ACTES DES MARTYRS

Bibliographie : *Éditions.* — Le grand recueil des *Acta Sanctorum*, dit des *Bollandistes* et fondé par J. Bolland, a commencé à paraître à Anvers, en 1643 ; il va aujourd'hui jusqu'au commencement de novembre et comprend 63 volumes in-folio. Il est à compléter par les *Analecta Bollandiana* (depuis 1882). Le premier essai notable pour faire un choix entre les textes est celui du bénédictin Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689 ; 2e édit., Amsterdam, 1713 ; réimpression en 1802 (à Augsbourg), en 1859 (à Ratisbonne). — E. le Blant, *Les Actes des Martyrs*, supplément aux *Acta sincera* de Dom Ruinart (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXX, 1883). — Les textes les plus anciens — les seuls dont il sera question ici — ont été réunis commodément dans un volume de la collection Krüger : R. Knopf, *Ausgewæhlte Mærtyreracten*, Tübingen et Leipzig, 1901 ; cf. aussi : O. V. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, et le fascicule III du *Florilegium patristicum* de G. Rauschen, *Monumenta minora sæculi secundi*, Bonn, 1905.

Études sur le caractère historique et littéraire des *Actes* : H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905 ; *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, *ib.* 1921. — K. Holl, *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1914, p. 528 et suiv. — O. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, Hermes, 1910, p. 481 et suiv. — R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, Leipzig, 1906. — P. Allard, *Histoire des Persécutions*, t. I, Paris, 1885 (2e éd., 1892).

Caractères généraux. — De toutes les parties de la vie de Jésus que racontent les Évangiles, celle qui, dans chacun des quatre récits que l'Église a consacrés, présente la suite la plus cohérente et le plus grand nombre de détails précis, c'est celle qui raconte sa Passion ; c'est aussi celle qui a exercé la plus profonde action sur les âmes, et le plus contribué à la propagande. Comment l'Église n'eût-elle pas désiré perpétuer le souvenir de ceux qui, humbles imitateurs de leur Dieu, avaient comme lui souffert et comme lui étaient morts pour leur foi ? Comment eût-elle pu négliger d'utiliser ce que ces exemples contenaient de force pour édifier, transporter, soutenir d'abord, au temps des persécutions, les frères qui risquaient chaque jour de subir la même épreuve ; ensuite, dans des temps plus tranquilles, ceux qui, n'étant plus exposés qu'aux infortunes communes à l'humanité, rougiraient de leur faiblesse, dans une lutte facile, au souvenir de ces héros ? Ces motifs sont trop naturels pour qu'il y ait besoin de les développer ; ils sont expressément indiqués par quelques-uns des rédacteurs des pièces les plus anciennes. « Vous nous avez demandé de vous instruire des événements », dit l'Église de Smyrne à celle de Philomélium (1), « et nous, pour le moment, nous vous en faisons connaître l'essentiel par les soins de notre frère Marcion (2) ; après en avoir pris connaissance, transmettez cette lettre aux frères plus éloignés, pour qu'eux aussi glorifient le Seigneur, qui fait son choix parmi ses serviteurs. » Des sentiments analogues ont inspiré la belle *Lettre des Églises de Lyon et Vienne à celles d'Asie et de Phrygie* (3).

Les *Actes des Martyrs* ont pris une forme assez variée,

(1) *Martyre de Polycarpe*, XX.

(2) Le nom est donné avec des variantes.

(3) Eusèbe *H. E.*, début du livre V. — On a pensé de bonne heure à fêter le jour du martyre (ἡμέρα γενέθλιος. Cf. *Martyre de Polycarpe*, 18, 2) ; ainsi se sont constitués peu à peu les catalogues de martyrs, les *Martyrologes* ; mais aucun de ceux que nous connaissons ne remonte jusqu'au IIe siècle.

qui dépend d'abord des intentions du rédacteur, et en second lieu, pour une bonne part, tant de la diversité des circonstances à narrer, que des moyens d'information dont le rédacteur avait disposé. La variété est devenue de plus en plus grande à mesure que les *Actes*, au lieu de répondre simplement à un sentiment profond et d'avoir un objet pratique, ont fini par constituer un genre littéraire, où la rhétorique avec tous ses abus a prédominé, et dont les auteurs ne se proposaient plus guère de faire œuvre d'histoire, ni même toujours œuvre d'édification pieuse, mais plutôt de satisfaire l'imagination de leurs lecteurs. A l'époque ancienne où nous sommes encore, à l'époque même des persécutions, la simplicité était plus grande, et s'alliait à une sincérité parfaite. C'est à cette époque qu'appartiennent les récits, peu nombreux et d'autant plus précieux, qui nous émeuvent en même temps qu'ils apportent un témoignage véridique à l'histoire.

En restant dans les limites des deux premiers siècles, il suffit de distinguer deux catégories ; certains *Actes* (et de là vient le nom donné à tous ces écrits) ont la forme d'un procès-verbal, relatant les débats, le jugement, son exécution ; d'autres ont celle d'une narration historique.

Les premiers inspirent au premier abord plus de confiance. Il est certain que les procès et leurs incidents ont eu des témoins ; il suffit de lire certaines scènes des *Actes des Apôtres* pour s'en convaincre. D'autre part, les pièces qui s'y rapportaient, et le compte rendu des débats étaient conservés dans les archives (1). Il pouvait en être donné officiellement communication, mais sous certaines conditions seulement, et il est peu probable que, suspects comme ils l'étaient, les chrétiens aient osé faire une requête pour user de ce droit, ou réussi, s'ils l'ont osé, à obtenir la permission demandée. Par contre, il n'est pas

(1) On peut voir des exemples de procès-verbaux dans le premier volume des *Papyrus d'Oxyrhynchus*, n° 37 (de l'an 49) ; n° 38 (de l'an 49-50) ; les deux textes sont donnés dans le petit recueil commode de LIETZMANN, *Griechische Papyri*, Bonn, 1910.

impossible que tel d'entre eux, en soudoyant un subalterne, se soit fait délivrer une copie ; il arrive parfois que le rédacteur d'un de nos *Actes* affirme que ses informations ont été acquises par cette voie, sans qu'il soit toujours facile de déterminer si sa prétention est fondée ou s'il cherche seulement à accréditer ses dires. Ce ne sont pas seulement les chrétiens qui ont procédé ainsi ; nous connaissons aujourd'hui des cas analogues à ceux de leurs martyrs, mais qui se rapportent à des païens. Ce sont les récits qui nous sont parvenus sur papyrus de différents procès (1) suscités, devant le tribunal impérial, par les dissensions intestines auquelles donna lieu, à Alexandrie, l'antisémitisme qui s'y déchaîna si furieusement au Ier et au IIe siècles de notre ère ; on a même donné à ces récits, avec un peu de complaisance, le nom d'*actes des martyrs païens*. Ils peuvent remonter en dernière analyse à des procès verbaux authentiques, et aussi aux notes prises par les compagnons des condamnés au cours des débats. Il n'est pas douteux cependant qu'ils n'aient été un peu romancés, et il est facile d'observer que l'attitude héroïque des accusés a été parfois embellie, que certaines paroles

(1) Ces textes sont au nombre de six : sous Claude, le procès d'Isidore et de Lampon (*B. G. U.*, II, n° 511 ; *Papyrus du Caire*, 10, 448 ; donné par Lietzmann, *ibid*) ; — ceux de Paul et Antonin, sous Hadrien (en deux rédactions, l'une plus longue, *Pap. Paris.*, 68 ; *Pap. Londin.*, 1 ; — l'autre plus courte, *B, G. U.*, I, 341) ; — ceux d'Appien, sous Commode, *Papyrus Oxyr.*, I, 33 (cf. Lietzmann *ibid*) ; — un fragment, écrit au IIe ou IIIe siècle dans *B. G. U*, II, 588 ; — l'entretien du préfet Flaccus avec Isidore et Denys, dans le temple de Sérapis à Alexandrie (*Papyr. Oxyrh.*, VIII, 1089) ; — les actes d'Hermaïscos, sous Trajan, (écriture du comm. du IIIe siècle), *ib.* X, 1242 ; — on peut y ajouter un fragment insignifiant, *Pap. Fayoum*, 217 ; et peut-être le *Pap. Oxyr.*, III, 471. — Voir sur ces textes : Wilcken, *Zum Alexandrinischen Antisemitismus*, (*Abhandlungen* de l'Acad. de Saxe, 1909), et *Chrestomathie* (p. 14-20) ; divers articles de Théodore Reinach dans la *Revue des Études juives*, 1895 et 1897) ; — Adolf Bauer, *Heidnische Mærtyrerakten*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung*, I ; Reitzenstein, dans les *Nachrichten* de la Société de Gœttingen, 1904 ; — A. von Premerstein, dans le *Philologus*, Supplem., XVI ; — Moddona : *Protocolli giudiciari o romanzo*, Milan, 1925.

qui leur sont prêtées dans leurs altercations avec les juges, parfois avec l'empereur lui-même, ont une virulence peu vraisemblable, que les divers empereurs apparaissent avec certains traits historiques, sans doute, mais avec d'autres aussi qui sont conventionnels. Reitzenstein (1) a essayé de montrer, non sans quelque probabilité, que cette littérature, ainsi que celle des *Actes* chrétiens, pouvait être rattachée en quelque mesure au genre, très populaire sous l'empire, des *Exitus illustrium virorum* (les morts des hommes illustres). Il est en effet peu de récits chrétiens, même parmi ceux qui ont en apparence gardé le plus fidèlement la forme protocolaire, qui ne contiennent au moins quelques traits qui tendent au panégyrique des martyrs, à l'édification des fidèles ou à l'apologie de la religion chrétienne.

Les *narrations* proprement dites trouvaient déjà des modèles dans les livres saints : la *Passion* du Christ dans les Évangiles ; le récit de la mort d'Étienne dans les *Actes*. Ces modèles, dans *le Nouveau Testament*, sont remarquables par leur simplicité, à laquelle ils doivent leur pathétique. Le ton est plus exalté dans les écrits d'origine juive, comme le *IIe Livre des Macchabées*. Enfin la littérature païenne, qui avait souvent glorifié l'indépendance des philosophes, leur attitude vis-à-vis des tyrans, ne pouvait être ignorée des chrétiens ni rester sans influence sur eux (2). Le rédacteur, parlant en son propre nom, se sentait plus libre que dans le cadre protocolaire.

(1) *Opus. cit.* — Il est assez difficile de déterminer quel public pouvaient intéresser ces récits — qui nous sont parvenus souvent dans des papyrus assez postérieurs aux faits — et s'ils ont circulé isolément, ou s'il faut établir entre eux tous un lien de dépendance. Premerstein s'est prononcé pour cette seconde opinion, et suppose qu'ils proviennent d'un ouvrage unique qui aurait porté pour titre : *Sur les ambassades des Alexandrins auprès des empereurs*, ou *Sur le courage des Alexandrins.*

(2) Cf. par exemple le περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας de Timothée de Pergame (qui ne date d'ailleurs que du commencement du IIIe siècle).

Certains éléments de son récit l'invitaient si manifestement au développement, dès qu'il avait la moindre facilité littéraire, qu'il n'eût pu résister à cet entraînement qu'à condition de comprendre les obligations de l'histoire comme nous les comprenons nous-mêmes et comme personne ne les comprenait en ce temps. Ces éléments étaient principalement : l'interrogatoire des martyrs, conçu de manière à mettre en antithèse la sottise ou la cruauté du juge d'une part, la vaillance du chrétien de l'autre et la supériorité de sa croyance; la description du supplice, que les rédacteurs ont de plus en plus poussée à l'horrible, en obéissant à ce goût pour un pathétique malsain qui est caractéristique de toute la littérature à l'époque impériale, et à ce même désir de grandir l'héroïsme des martyrs, qui avait déjà pour effet de dénaturer les scènes de comparution devant les magistrats. L'exaltation des témoins — cela se constate déjà dans des pièces très anciennes, comme le *Martyre de Polycarpe* — les a fait croire à des interventions miraculeuses, que les rédacteurs de nos récits ont accueillies avec faveur, et que leurs lecteurs n'ont pas moins aimées. Dans les textes de basse époque, ces miracles ont pullulé, comme dans la littérature des *Actes apocryphes des Apôtres*, et en rendent la lecture aussi fatigante pour les modernes qu'ils ont contribué jadis à leur vogue, suffisamment prouvée par le nombre des rédactions que nous en possédons encore (1).

La lettre de l'Église de Smyrne. — Passons maintenant en revue et caractérisons brièvement ceux des *Actes* qui remontent au moins jusqu'au IIe siècle. Les *Actes du martyre* de saint Ignace n'ont, nous l'avons vu, aucun caractère d'authenticité, mais nous n'avons presque pas lieu de le regretter, puisque cette admirable *Épître aux Ro-*

(1) Sur le caractère littéraire des *Actes*, cf. K. Holl, *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1914. — J. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, Hermes, 1910. — Harnack, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1910 ; et les ouvrages déjà cités du Père Delehaye.

mains, où l'évêque de Smyrne exprime sa crainte que la bienveillance malencontreuse de l'Église de Rome, par une démarche inconsidérée auprès de l'empereur, ne lui arrache la couronne du martyre, déjà posée sur son front, est plus pathétique et plus héroïque que ne pourrait être aucune narration. Le récit le plus ancien que nous possédions se trouve donc être l'*Épître de l'Église de Smyrne à l'Église de Philomélion* sur le martyre de Polycarpe. C'est un récit émouvant et, qui, dans toute la partie qui concerne l'arrestation de l'évêque, son jugement, sa condamnation, abonde en détails précis que seuls des témoins oculaires ont pu connaître, et que celui qui tient la plume en leur nom rapporte avec un sentiment sincère dont on sent tout le prix quand on compare cette sobriété digne et touchante aux élucubrations déclamatoires de tant *d'actes* plus tardifs. Quelle scène vivante et naturelle, par exemple, que celle où nous voyons l'évêque captif, ramené de la villa où il a été arrêté, à la ville, un jour de fête, sur un âne, et faisant en route rencontre de l'irénarque (1) Hérode et de son père Nicétès, qui le font monter dans leur voiture, et, obéissant à une pitié pour ce vieillard qu'ils connaissent et qu'ils estiment, essaient de le convaincre qu'on va lui imposer une bien légère exigence en lui demandant de sacrifier à César (2)? La scène des préparatifs du supplice n'a pas moins de réalisme et n'est pas moins instructive, avec le rôle qu'y joue la foule, et, dans la foule elle-même, la communauté juive. On ne peut être surpris que les chrétiens qui ont assisté à ces épisodes dramatiques, transportés d'une émotion où se mêlaient l'indignation contre les juges, l'admiration pour le martyr, la pensée qu'un sort pareil attendait demain peut-être chacun d'entre eux, se soient figuré voir la flamme du bûcher former, autour du corps de Polycarpe, comme une voûte, au milieu de

(1) Magistrat de police.
(2) Ch. VIII.

laquelle « son corps apparaissait, pareil non à une chair qui brûle, mais à un pain qui se cuit, ou à de l'or et de l'argent portés au rouge dans un four » ; ni que, lorsque le *confector* vint achever la victime d'un coup de poignard, ils aient cru assister à un autre miracle, dont l'état défectueux du texte rend la véritable nature incertaine (1).

La lettre a été rédigée — comme nous l'apprend sa conclusion, — par un chrétien du nom de Marcion (2) ; une série de notes, qui ont été ajoutées postérieurement au texte, nous renseignent sur les vicissitudes qui en ont accompagné la transmission jusqu'à nous.

Actes des martyrs romains. — Après l'Église de Smyrne, celle de Rome est celle qui nous apporte les témoignages les plus anciens et les plus authentiques. Justin l'Apologiste, au début de sa seconde *Apologie*, nous a lui-même raconté le martyre de Ptolémée et de Lucius. L'histoire est fort curieuse, comme un exemple des conflits que la propagation de la foi a souvent suscités à l'intérieur des familles. Une femme est devenue chrétienne, et essaie en vain de convertir son mari. Pendant une absence de celui-ci, elle réclame le divorce. Il répond en la dénonçant comme chrétienne (3) ; puis en dénonçant un certain Ptolémée, qui l'avait convertie. Ptolémée est condamné par le préfet Urbicus, et, au moment où celui-ci prononce le jugement, un assistant proteste, alléguant que l'accusé n'a commis aucun crime de droit commun. Urbicus lui demande s'il ne serait pas chrétien lui-même ; l'homme, un certain Lucius, le reconnaît, et, avec un autre protes-

(1) Ch. XII et suiv.

(2) Cf. *supra.* — La lettre est postérieure d'assez peu aux événements ; il résulte de XVIII, 2, en tout cas, qu'elle est de l'année même où ils s'étaient produits.

(3) La femme demande alors que son différend avec son mari soit d'abord réglé, se déclarant prête à répondre ensuite sur l'accusation de christianisme ; sa requête lui est accordée ; Justin ne nous parle pas de son sort ultérieur ; il est donc peu probable qu'elle ait été martyrisée elle-même.

tataire que Justin ne nomme pas, est envoyé lui aussi au supplice (1).

Justin a fait ce récit pour prouver que les chrétiens étaient condamnés du seul fait de leur adhésion au christianisme. Lui-même, un peu plus tard, vers 165-167, devait à son tour subir le sort injuste contre lequel il s'élevait. Il le partagea avec cinq compagnons, Chariton, Évelpiste, Hiérax, Pæonios, Libérien, et une femme, Charito. Les *Actes* de leur martyre sont parmi les meilleurs que nous possédions, bien que la phrase par laquelle ils débutent ne permette guère de croire que, dans la rédaction où ils nous sont parvenus, ils remontent intégralement au IIe siècle. Cette phrase est de quelqu'un qui écrivait après la fin des persécutions, mais cet anonyme a eu à sa disposition une pièce ancienne, et de bon aloi, qu'il semble s'être borné à transcrire fidèlement. Elle a la forme du procès-verbal : c'est le compte rendu de la comparution des accusés devant le préfet Rusticus. Justin est, comme il est naturel, leur porte-parole. Ses réponses sont simples et dignes, en harmonie parfaite avec le ton de ses *Apologies*. Il proclame sa foi en un Dieu créateur du monde visible et invisible, et en Jésus-Christ, fils de Dieu, qui a été prédit par les prophètes et a prêché une bonne doctrine (2). Tout cela pourrait à la rigueur avoir été composé par un rédacteur intelligent, sans qu'il disposât d'une autre source que de celles-ci. Mais la mention du préfet Rusticus, mais l'indication exacte du domicile de Justin, la mention de l' « école » qu'il y tient, certaines précisions données sur quelques-uns des disciples qui la composent (3), tout cela au contraire ne peut provenir

(1) *Apologie*, II, 2. La date ne peut être précisée ; on sait seulement qu'Urbicus fut préfet entre 144 et 160.

(2) L'insistance avec laquelle Justin s'appuie sur l'argument des prophéties est tout à fait frappante, pour qui a lu les *Apologies*

(3) Évelpiste, *Cappadocien et esclave de César* ; — Pæonios, chrétien de *naissance*, ainsi que d'ailleurs Évelpiste lui-même ; — Hiérax, originaire d'*Iconium*.

que d'un document contemporain. Il est donc permis d'avoir confiance en l'authenticité de ce curieux dialogue où Rusticus demande avec ironie à Justin : Comment ? tu es un savant, et tu t'imagines que, si je te fais décapiter, tu vas ressusciter et monter aux cieux ? — Je ne me l'imagine pas, répond Justin ; je le sais, et de science certaine. — Comme les Aréopagites écoutant saint Paul, comme presque tous les païens, Rusticus répugne plus qu'à tout au dogme de la résurrection.

Rusticus était l'ami de Marc-Aurèle, qui lui a rendu un bel hommage, à triple reprise, dans le Ier livre de ses *Pensées* (1) ; et c'est pour nous déjà une grande tristesse que de voir s'affronter ainsi, sans réussir à se comprendre, un homme aussi loyal et aussi ardemment épris de vérité que Justin et celui à qui Marc-Aurèle a dû « de pouvoir lire les livres qui nous conservent les leçons d'Épictète. » Nos regrets sont encore plus vifs quand nous constatons que l'empereur lui-même n'a vu dans l'héroïsme des chrétiens qu'un entêtement déraisonnable (2). Il les a considérés comme des ennemis de l'empire, et il n'a pas eu la moindre hésitation à sanctionner les mesures rigoureuses prises par son représentant à Lyon. C'est la grande supériorité du christianisme, au Ier et au IIe siècles, que de s'être montré assez réceptif et assez large pour s'enrichir de tout ce qu'il pouvait emprunter, sans se dénaturer, à la civilisation antique, tandis que le paganisme restait rudement insensible à l'esprit nouveau et salutaire que le christianisme apportait.

La lettre des Églises de Lyon et de Vienne. — La persécution terrible qui frappa les deux Églises de Lyon et de Vienne en 177 nous est connue grâce à Eusèbe, qui, dans son *Histoire ecclésiastique* (3), nous a conservé la plus grande

(1) Lire tout le chap. VII et au ch. XVII, les §§ 10 et 14.

(2) XI, 3.

(3) V, I et suiv. — Sur la persécution elle-même, voir JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, IV, ch. XII ; du même, *Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon*, *Revue des Études anciennes*, 1911.

partie de la *lettre* que ces Églises adressèrent à celles d'Asie et de Phrygie, et qui l'avait insérée tout entière dans le *Recueil* qu'il avait composé des *Actes des Martyrs* (1). Quel a été le rédacteur de cette Lettre ? On pense tout d'abord à Irénée ; on hésite ensuite, parce que le style ne rend pas le même accent que celui du traité *Contre les Hérésies*. Cependant, il faut tenir compte de la nature différente des sujets, et surtout de cet état d'exaltation où la persécution mettait les âmes non seulement des martyrs, mais de tous les membres de la communauté qui avaient été témoins de leur supplice. L'auteur de la *Lettre des Lyonnais*, quel qu'il soit, a été un de ces témoins oculaires, comme le Marcion qui a rédigé celle des *Smyrniotes* ; comme lui, il écrit à peu de distance des événements. Il est redevenu assez maître de lui pour faire œuvre d'écrivain ; son style, qui n'est pas sans rhétorique, abonde en images, assez simples d'ailleurs et souvent empruntées aux Livres saints (2). Mais ce qui nous émeut, de l'émotion la plus profonde et la plus noble, c'est la sincérité de sa foi ; c'est l'ardent mysticisme grâce auquel il sent revivre en lui l'héroïsme des martyrs et s'associe, comme s'il était l'un d'eux, à leurs horribles souffrances,si vaillamment supportées. Personne, après l'avoir lu, ne peut oublier la noble profession de foi de Vettius Epagathus, au milieu de l'amphithéâtre en furie (9) ; le supplice de ce vieil évêque, de ce Pothin nonagénaire, dont l'espoir en Dieu soutient le corps fragile ; Attale sur la chaise de fer rougie au feu ; ni surtout l'esclave Blandine. « C'était un corps frêle et une âme délicate, un être caressant comme son nom. Elle aida d'abord les plus jeunes à mourir, leur portant l'appui de ses espérances. On la jeta aux bêtes ; elles la déchirèrent sans pouvoir l'achever. L'âme respirait toujours dans ces pauvres

(1) Cf. *H. E.*, V, 4, 3 ; cf., IV, 15, 47 ; V, 21, 5.
(2) Sur ces images, cf. de Labriolle, *Bulletin d'ancienne Littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, p. 198.

membres mutilés, et le mot de Dieu, aussi léger qu'un souffle, semblait suffire à leur donner la vie. A la fin le bourreau l'égorgea, au milieu de la pitié de tous. Jamais, dirent les assistants, on n'avait vu chez une femme de pareilles souffrances (1) ». Si l'on met à part le récit de la *Passion* dans les *Évangiles*, seule l'*Épître aux Romains* d'Ignace, et quelques parties du *martyre de Perpétue et de Félicité* sont capables de produire sur nous une impression aussi forte, et de nous donner l'illusion, dans notre vie médiocre, que nous sentons passer sur nos têtes ce souffle de contagion héroïque qui poussait un Lucius à sortir brusquement de l'assistance, pour protester contre l'injustice d'Urbicus, et joindre son sort à celui de Ptolémée, ou Vettius Epagathus à se livrer aussi lui-même au proconsul lyonnais.

Actes d'Apollonios. — Si l'on veut sentir tout le mérite des morceaux inimitables que nous venons de citer, il suffira de leur comparer ces *Actes d'Apollonios*, qui ont trop longuement retenu l'attention des critiques à la fin du siècle dernier. Ce qui rend le cas d'Apollonios intéressant, c'est qu'il appartient aux plus hautes classes de la société; il comparaît devant le préfet du prétoire, Perennis, entre 183 et 185. Mais ses *Actes* sont de qualité médiocre. Eusèbe les a résumés dans son *Histoire* (V, 21, 2-5), et les avait insérés dans son *Recueil*. Ils ont été retrouvés, — en diverses recensions — seulement de nos jours (2). Les difficultés que présente l'explication de la procédure sont plus graves que celles que l'on a suscitées au sujet de celle qui a été suivie dans l'affaire de Lyon et de Vienne, et les discours prêtés au martyr prennent un tel dévelop-

(1) Camille JULLIAN, IV, p. 496.

(2) Recension arménienne publiée par F. C. CONYBEARE, *The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity*, Londres, 1894 ; — texte grec, d'après le Parisinus gr. 1219, publié par VAN DEN GHEYN, *Analecta Bollandiana*, 1895 ; — étude de Th. KLETTE, *Der Process und die Acta S. Apollonii*, *Texte und Untersuchungen*, XV, 2 ; 1897.

pement, ils ont tant de points d'attache avec la littérature apologétique qu'il est impossible de ne pas voir dans le récit une composition littéraire ; l'introduction et la conclusion montrent qu'il a été employé à célébrer la mémoire d'Apollonios, au jour anniversaire de son supplice ; notre texte provient d'une église où il était lu publiquement ce jour-là ; il est difficile de dire à quelle époque il a pu être rédigé.

Actes des Scilitains, etc. — Il est possible que notre texte grec de ces *Actes* provienne d'un original latin. D'autres récits du même genre, composés d'abord également en latin, ont été ensuite traduits en grec. C'est le cas des *Actes des martyrs de Scili*, en Numidie, suppliciés en 180 ; ces *Actes* sont le meilleur exemple que l'on ait conservé d'un récit sous la forme du procès-verbal ; ils sont d'une sobriété remarquable, aussi bien dans l'introduction et la conclusion que dans l'interrogatoire des accusés (1). Le cas des *Actes de Perpétue et Félicité* semble analogue, quoique plus délicat ; comme le martyre des deux saintes est seulement du début du IIIe siècle (202), nous en parlerons un peu plus tard. La date des *Actes de Carpus, Papylus et Agathonicé* est mal établie ; les uns veulent placer l'exécution de ces martyrs sous Marc-Aurèle ; les autres, avec plus de vraisemblance, la retardent jusqu'à la persécution de Dèce (2).

(1) Le texte grec, découvert par Usener en premier lieu, a été tenu d'abord pour l'original ; on a vu ensuite qu'il dérivait du texte latin. Cf. SCHANZ, *Geschichte der rœmischen Literatur*, III, 2, *id.*, p. 477. — Rappelons que ces *Actes* contiennent un des premiers témoignages sur le canon du N. T : *Saturninus proconsul dixit : Quæ sunt res in copia vestra ? — Speratus dixit : Libri et epistulae Pauli, viri justi.*

(2) Le texte en deux recensions, l'une longue, l'autre plus brève, est dans les différents recueils que nous avons indiqués. HARNACK a défendu la date de 161-9 (*Geschichte*, II, 1, 362) ; DE GUIBERT (*Revue des questions historiques*, 1908), et P. FRANCHI DI CAVALIERI (*Note agiografice*, 6 ; dans la collection des *Studi e Testi*, XXXIII, Rome, 1920), se sont prononcés pour l'époque de Dèce. On ne peut en tout cas rien conclure de certain du ch. XV, § 48, du IVe livre de l'*Histoire* d'Eusèbe.

CHAPITRE II

PREMIÈRES ORIGINES DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE (1)

Toutes les œuvres que nous venons d'étudier ont une destination pratique, et c'est pourquoi elles sont écrites en prose. Si l'on peut dire que, dès le IIe siècle, dans nombre d'écrits apocryphes (*Actes des Apôtres*, *Évangiles*, *Apocalypses*), apparaît le désir d'émouvoir par le pathétique ou d'intéresser par le merveilleux, ce qui est dire que ces écrits relèvent déjà de la littérature proprement dite, de la littérature d'imagination, il s'agit d'*apocryphes*, que l'Église a tantôt formellement condamnés, tantôt considérés au moins comme suspects. Dans les ouvrages qui répondaient à son idéal, l'auteur ne pouvait se proposer d'autres objets que de prêcher, défendre, expliquer la foi ; commenter à cet effet les Livres saints ; développer les principes de la morale chrétienne et exhorter les fidèles à s'y conformer ; ou bien donner une voix aux sentiments d'adoration filiale, foi respectueuse et passionnée, craintive et confiante, reconnaissante et imploratrice, qui débordent de toute âme fidèle, donner une voix à la prière. Les deux premiers objets sont strictement didactiques ; les ouvrages qui s'y conforment ne pouvaient prendre de valeur littéraire que dans la mesure où tout esprit bien fait éprouve le besoin de s'exprimer avec clarté et de

(1) ***Bibliographie*** : consulter Harnack, *Geschichte*, I, 795 ; Jordan, *Geschichte*, p. 452 et suiv. Christ-Stæhlin, II, 2, p. 1116 et suiv.

composer régulièrement ; où cet amour de l'ordre et de la perfection qui est au fond de toute croyance religieuse se montrait agissant, le plus souvent inconsciemment, quand un chrétien se mettait à écrire, aussi bien que quand il entreprenait n'importe quelle autre tâche ; où les habitudes et les traditions héritées de l'enseignement classique s'imposaient à tous les adeptes de la nouvelle foi qui les avaient d'abord reçues ; enfin où le désir d'être efficace obligeait même le chrétien qui professait en théorie le mépris le plus absolu pour l'art à se conformer à des exigences dont le rejet eût fait tomber des mains de tout lecteur païen, à peine la lecture commencée, le livre qui, peut-être, plus habilement conçu, l'eût converti.

Le troisième objet était tout différent. La prière, ou la méditation religieuse, qui font appel aux forces les plus intimes de l'être, qui jaillissent du fond le plus secret de l'âme, peuvent fournir à la poésie de riches et hautes inspirations. Mais elles ne sont pas tenues de se soumettre à ses formes rigides, et elles ont probablement évité de le faire, dans ces communautés primitives où les charismes étaient si vivaces, dans ces églises de Paul, où l'on parlait en *langues*, où l'on prophétisait, où l'on s'épanchait, sur le conseil même de l'apôtre (*Col.*, III, 16. Cf. *Eph.*, V, 19), « en psaumes, en hymnes, en odes spirituelles ». Ces trois mots désignent-ils véritablement, dans la pensée de Paul, trois modes distincts de la prière ? Rien n'est moins sûr, et l'épithète de *spirituelles*, qui est accolée au dernier, semble en tout cas viser des improvisations, des effusions, qui n'ont pas eu, d'ordinaire, plus de chance d'être recueillies par écrit qu'elles n'avaient été préparées.

Les premiers chrétiens étaient nourris de la lecture de l'*Ancien Testament*. C'est là qu'ils devaient naturellement trouver des modèles pour leurs chants liturgiques ; ils les rencontraient dans le livre des *Psaumes*, et aussi dans d'autres beaux morceaux lyriques dispersés un peu partout dans les différents livres de la Bible. Combien les uns et les autres ont été lus avec passion, on peut s'en

rendre compte en feuilletant ces manuscrits, où pendant longtemps les textes sacrés ont été suivis d'un choix qui rassemblait les principaux d'entre eux. C'est ainsi que, dans *l'Alexandrinus* (ve siècle), aux *Psaumes* succède un petit recueil qui contient les extraits suivants : Exode : xxv, 1-19 ; Deutéronome, xxxii, 1-43 ; 1er livre des Rois, ii, 1-10 ; Isaïe, xxvi, 9-20 ; Jonas, ii, 3-10 ; Habacuc, iii, 1-19 ; Isaïe xxxviii, 10-20 ; la prière de Manassé ; Daniel iii, 26-45 et 52-88 ; le *Veronensis* (R. vi^e siècle), et le *Turicensis* (viie siècle) ont, à la même place, un choix plus court ; et on retrouve des cas analogues dans certains manuscrits en cursive (1).

Ces recueils de cantiques ajoutent aux morceaux extraits de l'*Ancien Testament* les cantiques que l'on trouve dans le *Nouveau*, comme le *Magnificat* et le *Nunc dimittis*. Luc, en effet, nous l'avons vu, dans son histoire de l'enfance de Jésus, a réussi à composer, sur le modèle des hymnes de l'*Ancien Testament*, quelques morceaux exquis, qui, en un sens large, peuvent être qualifiés par nous d'œuvres poétiques. Mais rien ne les caractérisait comme telles aux yeux d'un Grec, pour qui un poème était essentiellement soumis aux lois de la métrique. Les procédés de la poésie hébraïque — parallélisme acrostiche — ne s'accordaient aucunement à une telle conception.

Nous ne savons donc à peu près rien de ce qui a pu ressembler à une poésie chrétienne au i^er siècle et au début du iie. Nous apercevons, un peu plus tard, assez clairement, que l'emploi du chant liturgique devait être assez généralement répandu, et constituait un excellent moyen d'instruction catéchétique (2). Car les hérétiques, les Gnostiques en particulier, ont produit en grand nombre

(1) Les trois précités sont en onciale. — Cf. Swete, *Introduction to the old Testament in Greek*, p. 253.

(2) Nous ignorons absolument ce que pouvait être l'écrit perdu de Justin intitulé *Psaltes*.

hymnes et psaumes : nous entendons parler d'hymnes des montanistes (1) ; d'odes de Basilide (2) ; de psaumes des Marcionites (3) ; nous serions assez curieux de savoir ce que pouvaient être ces derniers, étant donné que Marcion rejetait l'*Ancien Testament.* Sans parler de Bardesane, qui appartient autant au IIIe siècle qu'au IIe, Valentin, qui fut doué de talents si divers, s'exerça aussi à la poésie, et Hippolyte, par une chance exceptionnelle, nous a conservé un fragment d'un de ses psaumes (4). Ce sont sept vers, curieux pour la connaissance de la doctrine valentinienne ; Hippolyte les cite à propos de ce fameux passage de la IIe *Épitre* platonicienne, où l'on prétendait en son temps discerner une ébauche de *Trinité.* Le mérite poétique en est à peu près nul ; l'intérêt est qu'il s'agit bien de vers, conformes aux principes de la poésie hellénique, de vers *métriques* (5).

C'est évidemment cette utilisation de la poésie par les Gnostiques qui a amené les chrétiens restés fidèles à la vraie foi à s'en servir, à l'occasion, dans leur polémique contre eux. Nous connaissons au moins un cas de ce genre. Irénée, dans son *Traité contre les hérésies*, au XVe chapitre du Ier livre, § 6, nous rapporte huit trimètres iambiques, œuvre d'un anonyme qu'il appelle « le divin vieillard, le héraut de la vérité », et qui sont dirigés contre Marcus. Comme ce Marcus, ainsi que nous l'apprend Irénée lui-même, a surtout opéré ses prestiges dans la vallée du Rhône, il est probable que le divin vieillard n'est point, ainsi que les presbytres auxquels l'évêque de Lyon aime à faire appel, un Asiatique, mais qu'il vivait comme lui

(1) TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, V, 8 ; *De anima*, 9.
(2) ORIGÈNE, *in Job.*, 21, 11.
(3) Cf. la fin du *Canon* de Muratori.
(4) HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, VI, 37, 7.
(5) Le mètre est d'aillleurs assez compliqué ; en voir l'analyse par WILAMOWITZ, dans l'*Hermes*, 1899, p. 218 ; et, ensuite, dans sa *Griechische Verskunst*, p. 364. Voir sur l'idée qui est au fond de ce morceau, K. MÜLLER, *Beitraege zum Verstændniss der Valentinianischen Gnosis*, dans les *Nachrichten* de Gœttingen, 1920.

en Gaule. Ses trimètres ont plus de simplicité que les vers de Valentin, mais n'ont pas plus de valeur poétique.

De tels essais étaient tout à fait artificiels ; ils ont dû rester assez rares au IIe siècle ; car, au IIIe siècle même, nous verrons qu'ils n'ont pas encore été très fréquents ; c'est au IVe seulement que Grégoire de Nazianze ou Apollinaire ont délibérément projeté de créer une poésie chrétienne, de forme hellénique, rivale de la poésie classique. A l'époque où nous sommes, l'équivalent de la poésie est dans les hymnes ou psaumes en prose, qui ont pour source principale d'inspiration l'*Ancien Testament*, quoique certains tours ou certaines formules aient pu y provenir, exceptionnellement, de la langue du mysticisme hellénistique (1). Aussi ne devons-nous pas terminer ce chapitre sans dire quelques mots d'un recueil de ce genre, découvert en 1909 par Rendel Harris.

Les odes de Salomon. — On connaissait 18 *Psaumes* de Salomon, qui ont été composés par quelque juif palestinien, vers le temps où Pompée s'empara de Jérusalem (63 av. J.-C.) ; écrits sans doute en hébreu, ils nous sont parvenus en grec (2), et ils ont été assez lus dans des milieux primitivement chrétiens. Un des plus étranges écrits gnostiques, conservé en copte, la *Pistis Sophia*, cite cinq *odes* de Salomon, qui ont visblement une tout autre origine que les psaumes et ne sont pas du même temps. Enfin Lactance (*Institut. divin.* IV, 12,3), cite un extrait de *la* XIXe *ode* de *Salomon.* Voilà tout ce que l'on savait, lorsque Rendel Harris fit sa découverte. Dans un manuscrit syriaque assez récent, mutilé au début et à la fin, il trouva un recueil *d'odes* et de *psaumes* de Salomon (3) ; les *psaumes* étaient les 18 psaumes juifs contemporains de Pompée, et déjà bien connus ; il s'y trou-

(1) C'est ce que NORDEN a essayé de prouver par des exemples, pas toujours très sûrs, dans son *Agnostos Theos*.

(2) J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911.

(3) J. RENDEL HARRIS, *The odes and Psalms of Solomon, new first published from the Syriac version.* Cambridge, 1909.

vait joint 42 *odes*, parmi lesquelles apparaissaient aussi bien celles que cite la *Pistis Sophia* que cette *ode* XIX, à laquelle Lactance avait fait un emprunt.

Ces *odes* sont des effusions mystiques, où le fidèle s'abîme dans la contemplation de son Dieu, s'unit à lui, se retrempe dans les forces qu'il lui prête ; le sentiment qui s'y exprime est sincère et même profond. Tantôt c'est le fidèle lui-même qui est censé parler ; tantôt il cède la parole au Fils de Dieu. Sa piété exaltée ne laisse pas le lecteur indifférent ; l'expression en est assez souvent obscure, malgré l'unité d'inspiration et le retour fréquent des mêmes images (1).

De quel milieu proviennent ces *psaumes* et à quelle date approximative peut-on les placer ? On peut considérer comme réfutée la théorie de Harnack (2), qui a prétendu y reconnaître une œuvre juive, du commencement de notre ère, retouchée, à une date assez ancienne, par un chrétien. Mgr Batiffol et M. Labourt (3) ont démontré l'unité de l'œuvre ; ils ont prouvé aussi qu'elle était d'inspiration chrétienne. La difficulté est de déterminer si cette inspiration est orthodoxe ou gnostique ; il ne semble pas qu'on puisse nier qu'il s'y mêle une influence gnostique, celle d'un gnosticisme d'ailleurs relativement inoffensif. Il est assez délicat aussi de proposer une date. MM. Batiffol et Labourt ont proposé 100-120, et l'opinion des critiques est en général portée à demeurer en tout cas dans les limites du IIe siècle ; la principale raison qu'on croit en avoir est que plus tard on s'atten-

(1) On peut lire, pour se faire une idée du ton, l'ode VI, la XIXe ou la XXIIIe ; dans cette dernière est développée un symbole familier au Gnosticisme : la *Lettre venue du ciel.*

(2) *Texte und Untersuchungen*, XXXV, 4.

(3) *Les Odes de Salomon*, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, Paris, 1911. — Cf. encore H. Grimme, *Die Oden Salomos syrisch-hebræisch-deutsch, ein kritischer Versuch*, Heidelberg, 1911. — C. Bruston, *Les plus anciens cantiques chrétiens*, Paris, 1912. — J. H. Bernard, *The odes of Solomon*, Cambridge, 1912 (*Texts and Studies*, VIII, 3). — L. Tondelli, *Le Odi di Salomone*, Rome, 1914.

drait soit à un gnosticisme plus accentué, soit à la disparition de toute trace de gnosticisme. Mais il faudrait avoir plus de clartés sur le milieu d'où peut provenir (1) cette œuvre curieuse pour oser se prononcer avec décision. On a beaucoup discuté s'ils avaient été composés originairement en grec, ou dans un dialecte sémitique (hébreu ou araméen). Nous les mentionnons ici parce que la majorité des critiques semble pencher en faveur du grec; des voix autorisées (2) se sont cependant prononcées pour l'opinion contraire, et la solution reste incertaine.

(1) Quelques-uns ont cherché l'auteur en Bardesane, surtout à cause de certaines relations entre nos *odes* et les poèmes de Saint Éphrem.

(2) En particulier celles de HARNACK et de GRIMME.

LIVRE V

LE IIIe SIÈCLE

INTRODUCTION

A la fin du IIe siècle déjà, le christianisme était fortement installé dans la plus grande partie de l'empire, non seulement dans les pays qui avaient été ses plus anciennes conquêtes : Syrie, Asie-Mineure, Grèce, mais en plein Occident, en Italie, en Gaule, en Afrique. Mis hors la loi par les premiers Antonins — quoique la jurisprudence inaugurée par Trajan n'ordonnât pas de poursuites directes et prévît seulement la répression dans le cas de dénonciation préalable — il fut moins mal traité par Commode, grâce à l'influence modératrice qu'exerçait sur ce maître brutal sa maîtresse, la chrétienne Marcia. Au IIIe siècle, il connut certaines périodes de paix bienfaisante, et il fut exposé à des persécutions beaucoup plus redoutables, organisées plus systématiquement et menées souvent avec un acharnement féroce. Mais la persécution lui profitait comme la paix. « Le sang des martyrs était une semence de chrétiens », et, quand les bourreaux déposaient leurs armes, les Églises, dont les pertes étaient largement réparées, fortifiaient leurs cadres, devenaient riches et puissantes, et se préparaient à réclamer le droit à l'existence, qui leur fut parfois tacitement octroyé, et, en

une ou deux circonstances même (1), peut-être officiellement reconnu.

Dans de telles conditions, la littérature chrétienne était destinée à faire des progrès aussi rapides qu'étendus. Elle continue de fleurir dans les milieux où nous l'avons vue déjà se développer, et elle se propage dans des milieux nouveaux. Elle hérite, en leur donnant des formes un peu différentes, des genres que le IIe siècle avait vus apparaître, et elle en crée de nouveaux. D'une manière générale, on peut dire, à ce second point de vue, que la littérature proprement théologique commence à prendre le pas sur la littérature apologétique.

Rome tend à devenir de plus en plus la tête de la chrétienté. Nous avons vu comment déjà Irénée ramenait à la norme de l'Église romaine celle de l'Église catholique. L'évêque de Rome rencontrera sans doute, notamment en Afrique, de vigoureuses résistances, quand il voudra faire sentir trop nettement sa suprématie, et l'Orient grec, l'Orient qui a reçu les prémices de la foi, gardera toujours le sentiment du privilège que lui donne cette avance. Mais — c'est ce qui nous intéresse ici — l'usage de la langue grecque se conserve, dans l'Église romaine, au moins pendant la première moitié du siècle. Le pape Victor déjà passe pour avoir employé le latin (2), et Novatien, vers 250, appartient sans conteste à la littérature latine. Hippolyte représente encore à Rome la littérature grecque, et les docteurs qui, dans les dernières années du IIe siècle et au premier tiers du IIIe, viennent y

(1) Par exemple lorsque Alexandre Sévère, dans le différend qui s'était élevé entre la corporation des cabaretiers et l'Église romaine, à propos de la possession d'un immeuble, donna raison à l'Église. (LAMPRIDE, *Al. Sév.*, 49). « *Christianos esse passus est* », dit Lampride au ch. XXII. Sur la situation de l'Église par rapport à l'État au IIIe siècle, cf. DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, t. II, ch. XIX.

(2) Entre 189 et 199, au témoignage de saint Jérôme. L'attribution à Victor du *De aleatoribus* — proposée par HARNACK — est peu probable. Victor, qui était africain, a continué toutefois à se servir du grec dans sa correspondance avec les Orientaux. Cf. JÉRÔME, *De viris illustr.*, 53.

apporter des doctrines nouvelles et suspectes — Théodote le corroyeur, Théodote le banquier, Artémon — arrivent d'Orient et portent des noms grecs.

Si toutefois, avec le temps, la Rome chrétienne accorde au latin la primauté que devait lui assurer, en Occident, la Rome impériale, la littérature grecque acquiert ailleurs un domaine de choix, dans la plus grande métropole de l'empire après Rome, Alexandrie. Nous avons dit que les origines du christianisme en Égypte sont obscures. Les traditions relatives à la mission de Marc sont tardives et incertaines. Le caractère, la date de l'*Évangile selon les Égyptiens* sont également matière à controverse. Il faut attendre la fin du IIe siècle pour voir la chrétienté alexandrine émerger pleinement à la lumière de l'histoire, et jouer aussitôt un rôle de premier plan, grâce à la grande École, qui, suscitée tout naturellement par l'émulation que devait inspirer aux fidèles le voisinage du *Musée*, foyer de la science, de l'érudition et de la philosophie helléniques, reprendra, avec des vues plus larges et plus profondes, l'entreprise inaugurée par les Apologistes, et fera sortir de la foi primitive une théologie savante et systématique. Au IIIe siècle, avec Clément, et surtout avec Origène, l'École d'Alexandrie atteindra son plus haut point d'influence et de célébrité.

La Syrie et la Palestine ont vu naître, l'une l'Église primitive, l'autre la première communauté de Gentils. En Palestine, les tragiques événements de 79-80 avaient dispersé l'église primitive mais, dans la seconde moitié du IIe siècle tout au moins, une chrétienté s'était reformée à Ælia Capitolina. Au IIIe, pendant l'épiscopat d'Alexandre, Jérusalem devint un centre d'études, et eut, la première de toutes, semble-t-il, une bibliothèque, où plus tard Eusèbe a travaillé. L'exemple des Alexandrins s'était propagé par Césarée, où Clément d'abord, Origène ensuite, ont enseigné, quand ils ont été contraints de quitter Alexandrie. Tout près de Jérusalem, Nicopolis (Emmaüs) a été la résidence de Jules Africain.

En Syrie, la grande métropole d'Antioche, l'une des principales villes de l'empire, avec Alexandrie, a produit au IIe siècle l'apologiste Théophile ; elle a pris au IIIe siècle une part active au développement de la théologie, non pas toujours sans scandale. L'un de ses évêques, Paul de Samosate, a, pour la première fois à notre connaissance, tenu le personnage d'un prélat mondain, riche, influent, et s'est perdu en avançant sur la divinité de Jésus-Christ des thèses dont les historiens modernes sont assez embarrassés pour démêler l'exacte signification, mais qui ont certainement heurté l'opinion moyenne et la tradition. A la fin du siècle, l'enseignement de Lucien a contribué à préparer le terrain pour la redoutable hérésie qui devait éclater ailleurs, à Alexandrie — pour l'arianisme.

En dehors des limites proprement dites de l'empire, mais en contact étroit avec lui, en contact étroit aussi avec la culture grecque, quoique, en domaine syriaque, la littérature chrétienne a trouvé un terrain favorable dans la principauté d'Édesse, qui, sous la dynastie des Abgar, a donné le premier exemple d'un état chrétien.

Si nous remontons vers le nord, du côté de l'Asie Mineure, sans doute la province proprement dite d'Asie et les contrées avoisinantes demeurent une des régions de l'empire où le christianisme possède le plus d'adeptes ; mais leur rôle littéraire est moins brillant que par le passé ; elles semblent payer la rançon de la fécondité et de l'originalité dont elles avaient fait preuve aux temps primitifs. L'intérêt des historiens se porte de préférence vers les régions centrales de la péninsule, ou vers ses côtes septentrionales et méridionales. Firmilien est évêque de Césarée de Cappadoce ; Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée dans le Pont ; Méthode, évêque d'Olympe en Lycie.

* * *

Si nous nous demandons maintenant, en négligeant les particularités régionales ou individuelles, quels furent

les caractères essentiels de la littérature chrétienne au IIIe siècle, nous constaterons assurément qu'elle continue celle du IIe, mais non sans la transformer. La littérature du IIe siècle avait été surtout polémique ; elle avait défendu la nouveauté de la foi contre les païens attachés à la tradition nationale ; elle avait défendu la tradition de la foi contre les nouveautés périlleuses qu'apportait le gnosticisme. Il y a encore certes des *Apologies* au IIIe siècle ; le *Protreptique* de Clément se rattache assez librement au genre ; les livres *Contre Celse* d'Origène lui appartiennent plus nettement, mais se distinguent des écrits du IIe siècle en ce qu'ils sont une réplique à un écrit païen,et non plus aux préjugés et aux opinions communes ; il en était de même du *Contre Porphyre* de Méthode, que nous n'avons pas eu la bonne chance de conserver.

Il y a aussi des écrits anti-hérétiques, par exemple le *Dialogue* anonyme *De la droite foi en Dieu*, et les discussions contre le gnosticisme, jointes à une adaptation très ingénieuse de ce que les idées gnostiques avaient de plus acceptable, remplissent les ouvrages des grands docteurs alexandrins. Mais c'est dans une autre direction qu'il faut suivre les veines les plus originales de la littérature chrétienne, en ces temps nouveaux.

Assurément l'effort des Apologistes du IIe siècle — même de ceux qui, comme Tatien, affectaient de se poser en contempteurs du monde grec et romain — avait eu pour effet de faire pénétrer, assez largement déjà, la culture profane dans l'Église chrétienne. Mais, au IIIe siècle, c'est selon un plan d'ensemble plus régulier et plus hardi que les chrétiens recourent à elle. Les écoles de Justin ou de Tatien avaient quelque ressemblance avec les écoles philosophiques. L'École d'Alexandrie est véritablement la rivale du Musée ; Origène, à Césarée — au témoignage de Grégoire le Thaumaturge — faisait précéder son enseignement théologique d'un exposé encyclopédique de toutes les disciplines profanes (Logique, Physique, Morale) ; la science et la philosophie hellé-

niques devenaient la préparation nécessaire à la foi raisonnée et approfondie. Ce qu'Origène faisait à Césarée, il est vraisemblable qu'il l'avait expérimenté déjà à Alexandrie, et Pantène aussi bien que Clément s'étaient déjà eux-mêmes engagés assez avant dans cette voie. Bien plus, certains auteurs chrétiens du IIe siècle ont fait, dans leur œuvre écrite elle-même, et non plus seulement dans leur enseignement, une place à la culture profane. Les *Cestes* de Jules Africain paraissent n'avoir guère été autre chose qu'une de ces *Sommes* érudites que les grammariens païens du même temps composaient à l'envi.

Si le christianisme ne s'effrayait plus — malgré les protestations des timides — de faire ainsi appel à la science hellénique, c'est qu'il était conscient de sa force, et la même confiance l'engageait, au lieu d'employer cette force presque tout entière à la polémique, à s'en servir pour créer dans son sein une science nouvelle, capable de rivaliser avec l'ancienne sur son propre terrain, en même temps qu'elle la dépasserait en la couronnant par la foi, ou plutôt par l'interprétation philosophique de la foi. C'est par là principalement que les grands Alexandrins furent initiateurs, et restèrent des maîtres dont l'action ne s'exerça pas sans provoquer certaines résistances, mais se fit sentir partout, en leur temps, et se prolongea, très féconde et très puissante encore, jusqu'au siècle suivant. Clément déjà, avec beaucoup de hardiesse et beaucoup moins de méthode, a tenté dans sa trilogie du *Protreptique*, du *Pédagogue* et des *Stromates*, un exposé général de la doctrine chrétienne sublimée, en nous faisant suivre la voie par laquelle l'âme abandonne ses erreurs anciennes pour se confier au divin Maître, se laisse réformer par lui et s'élève jusqu'à la connaissance de la vie parfaite du véritable Gnostique. En même temps, dans ses *Hypotyposes*, il posait — un peu témérairement parfois — les bases de l'exégèse et de l'histoire du canon. Avec une vigueur et une netteté d'esprit bien supérieures, avec certaines audaces aussi qui ne de-

vaient pas toutes se faire également accepter, Origène a construit, dans son livre des *Principes*, le système complet et bien lié que Clément avait seulement ébauché. Philologue en même temps que philosophe, il a entrepris une revision générale des textes sacrés ; il a publié sa grande édition des *Hexaples*.

La science chrétienne, en effet, telle même que Clément et Origène l'ont conçue, et si libres que semblent être certaines de leurs spéculations, reste, en principe, étroitement dépendante de l'*Écriture*. Elle n'est que le commentaire, l'interprétation de l'Écriture. Mais ce commentaire et cette interprétation sont nécessaires, pour résoudre les difficultés, les contradictions apparentes, les obscurités que la doctrine divine elle-même ne peut éviter parce qu'elle se sert du langage humain ; pour en pénétrer et en mettre au jour toute la profondeur. Elle réclame donc le concours de la philologie et de la philosophie, tel que l'employait Origène dans son enseignement de Césarée ; comme le théologien doit être un dialecticien et un physicien, il doit être aussi un grammairien et un historien.

L'histoire n'intéresse pas le théologien par le détail des faits, par la peinture des mœurs, par le récit des exploits humains, par les leçons qu'en peut tirer l'homme d'État. Elle lui apparaît surtout comme un élément indispensable dans la démonstration générale de la vérité chrétienne ; elle doit lui servir à prouver l'antériorité de celle-ci par rapport à toutes les autres traditions. C'est donc sous la forme d'un synchronisme de l'histoire profane et de l'histoire sacrée que Tatien le premier l'a exposée. Clément, dans l'un de ses *Stromates*, a repris et développé l'exposé de Tatien. Mais c'est en dehors de l'École d'Alexandrie que la *chronographie* chrétienne a trouvé son plus illustre représentant : c'est Jules Africain qui, tout en lui laissant le même caractère, en a fait l'objet d'un ouvrage spécial, au lieu de la traiter uniquement comme un chapitre, dans une discussion plus générale.

L'étude approfondie des textes sacrés, dans leur rapport historique avec le temps où ils furent composés, est la matière de ce que nous appelons et que les anciens appelaient déjà la *critique*. La *critique* examine l'authenticité des écrits bibliques, comme celle des écrits profanes, et, quand cette authenticité donne prise au doute, en recherche la date et les origines. On trouve dans l'œuvre de Clément et dans celle même d'Origène quelques rares indications sur certains de ces problèmes. Jules Africain semble en avoir mieux saisi la nature véritable et l'importance. Les Alexandrins se sont appliqués à l'interprétation théologique des textes, plus qu'ils n'ont eu souci de les éclairer par des recherches historiques. Dans cette interprétation, ils ont eu recours, constamment, sans en éprouver aucune inquiétude, à cette méthode allégorique qu'ils avaient apprise à l'école de Philon, et que celui-ci avait empruntée lui-même, au moins pour une certaine part, à l'hellénisme. L'*allégorie*, qui nous paraît aujourd'hui chose si vaine et puérile, à moins qu'on ne s'en serve en se jouant, comme Platon se servait du mythe, était pour les hommes du IIIe siècle la clef de tous les mystères. C'est seulement à la fin du siècle qu'en Syrie, à Antioche, a commencé à se former une école d'exégètes d'esprit plus rassis, qui sont demeurés réfractaires à l'enivrement des interprétations mystiques, ou qui — pour parler plus exactement — sans bannir l'allégorie, dont personne, dans l'Église, n'aurait consenti à se passer, n'ont pas souffert qu'elle fît oublier le sens obvie et ont compris que la piété chrétienne trouvait sa source toujours vivante dans la contemplation et la méditation des réalités historiques.

Philologie sacrée, exégèse, à notre sens, trop subtile, et systématisation de la théologie, telles sont donc les grandes nouveautés que nous apporte la littérature du IIIe siècle. Ce ne sont point les seules. Comme, dans les églises agrandies, la hiérarchie se constituait de plus en plus fortement, et que le besoin d'une discipline rigoureuse,

exprimée en des règles précises, se faisait sentir de plus en plus, le droit ecclésiastique a pris lui aussi une forme plus régulière et plus savante. Les conciles (1), qui commencent alors à devenir, du moins en Asie, une institution essentielle, y ont travaillé. Les premiers recueils, d'où sont sorties au IVe siècle les *Constitutions apostoliques*, font leur apparition.

A des nécessités analogues répond la littérature épistolaire, si féconde dans l'Église primitive, et qui maintenant, au lieu de servir pour leur catéchèse aux apôtres et aux missionnaires, fournit un instrument précieux aux Évêques. La *Lettre*, quand elle émane ainsi, non plus de docteurs dont l'influence est seulement morale et personnelle, mais de personnages qui représentent des autorités constituées, devient ce que nous appelons un *mandement*. Telles les *lettres pascales* que les évêques d'Alexandrie prirent l'habitude d'adresser à leurs fidèles, pour déterminer chaque année la date de la grande fête chrétienne. Telles d'autres correspondances, suscitées par la discussion des questions du jour.

Enfin l'*homélie* — l'instruction catéchétique et morale que nous désignons de préférence par le terme équivalent de *sermon*, usité chez les Latins — commence à nous être mieux connue. Nous avons vu ses origines très anciennes ; elle était indispensable déjà même aux premières communautés. Mais elle consistait souvent dans une improvisation familière, et, si un prédicateur peu sûr de lui-même la préparait et l'écrivait, c'était sans aucune prétention littéraire, sans aucun dessein de la publier plus tard. Au IIe siècle, l'homélie a gardé un caractère assez familier, qui demeurera d'ailleurs toujours la marque du genre, même quand elle sera prononcée par les orateurs brillants et raffinés que furent les Pères du IVe. Au IIIe, siècle de science plus que d'éloquence, c'est

(1) Sur les premiers conciles, voir DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, I, ch. XXII.

la science qui, sous la forme de l'exégèse, y pénètre, sans lui enlever cependant non plus tout à fait son tour original. Elle continua à être souvent improvisée, mais les grands Alexandrins avaient tout un cortège de scribes, de copistes ou de sténographes, et la plupart des grandes églises possédaient un personnel auxiliaire de cette nature. Dans les conférences auxquelles donna lieu l'affaire de Paul de Samosate, la controverse fut sténographiée, et ainsi est arrivé jusqu'à nous l'essentiel de l'acte d'accusation que le prêtre Malchion avait dressé contre lui. De même les homélies furent souvent recueillies par des *notarii*. L'œuvre d'Origène est composée pour une grande part d'homélies qui ont pour objet le commentaire des Livres sacrés de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

Enfin, soit pour les besoins du culte, soit par un sentiment d'émulation, par zèle de ne demeurer en rien inférieur au paganisme, le christianisme du IIIe siècle a tenté parfois de se donner une poésie, sans produire encore aucune œuvre qui soit véritablement digne d'intérêt.

*
* *

Les *genres* par lesquels s'est manifestée la Littérature chrétienne du IIIe siècle sont donc nombreux et variés, bien qu'une même tendance les unifie presque tous, celle de systématiser et d'approfondir les éléments de la foi. Son extension territoriale est considérable, puisqu'elle comprend toute la partie orientale de l'empire, et que Rome s'y ajoute encore, au moins pendant le premier tiers du siècle. Quel plan convient-il d'adopter pour l'étudier ? Nous avons conservé une bonne partie de l'œuvre des principaux écrivains, mais nous en avons perdu une partie assez importante, et quelques auteurs de second rang ne nous sont plus connus directement. Si donc l'on procédait en essayant de suivre isolément l'évolution de chaque genre, on n'y réussirait qu'imparfaitement, et peut-être de plus les observations auxquelles

cet examen donnerait lieu n'auraient-elles qu'un intérêt secondaire. Tout le mouvement littéraire du siècle, dans son ensemble, dérive des idées que l'École d'Alexandrie a mises en circulation et reste dominé par la grande personnalité d'Origène. On peut presque classer tous les autres écrivains du temps en deux catégories : les Origénistes et les adversaires d'Origène. Nous commencerons donc notre étude par l'École d'Alexandrie. Nous tâcherons ensuite de donner satisfaction, pour l'essentiel, aux exigences de l'ordre chronologique et à celles de la répartition des principaux foyers littéraires dans les diverses régions de l'empire.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. PANTÈNE. CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Bibliographie. — Pour l'École d'Alexandrie : Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 10. — Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2e éd., Oxford, 1913. — Scott-Moncrief, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913. — Heckel, *Die Kirche von Egypten, ihre Anfaenge, ihre Organisation und ihre Entwickelung bis zur Zeit des Nicænum*, Strasbourg, 1918. — Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandreia und Rom*, Gœttingen, 1915.

Sur Pantène. — Harnack, *Geschichte*, I, 922. — Zahn, *Forschungen*, III, 172.

Sur Clément d'Alexandrie. — Manuscrits : *le Protreptique* et *le Pédagogue* ont été conservés par le manuscrit d'Aréthas, *Parisinus græcus* 451 (cf. le chapitre *sur les Apologistes* du IIe siècle), suppléé, pour ses lacunes au début et à la fin du *Pédagogue*, par un *Mutinensis* (III D, 7, 126) et un *Laurentianus* (V, 24) ; notre tradition des *Stromates* vient du *Laurentianus*, V 3, et de son dérivé le *Parisinus suppl. gr.* 250 ; celle du *Quis Dives salvetur* du *Scorialensis*, III, 19, et de sa copie, le *Vaticanus græcus* 6, 3.

Éditions. — *Princeps*, par P. Victorius, Florence, 1550 ; Sylburg, Heidelberg, 1592 ; Potter, Oxford, 1715 ; Migne, *P. G.* VIII-IX ; Dindorf, Oxford, 1869 ; O. Stæhlin (dans les *Griechische christliche Schriftsteller*), Leipzig, 1905-9. — Éditions particulières du *VIIe livre* des *Stromates* par Hort et Mayor, Londres, 1902 ; du *Quis dives*, par Koester, Fribourg en Brisgau, 1893 ; par Barnard, Cambridge, 1897.

Traductions françaises du *Protreptique* par D.Cousin, Paris, 1684 ; — du *Quis dives* et du *Pédagogue*, par N. Fontaine, Paris, 1696 ; — de l'œuvre entière, par De Genoude, *Les Pères de l'Église*, t. IV et V, Paris, 1839 ; — extraits dans Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine*, t. I, Paris, 1822 ; — G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926 (dans la collection : *Les Moralistes chrétiens*).

Études : Reinkens *De Clemente presbytero Alexandrino homine*

scriptore, philosopho, theologo, Breslau, 1851. — FREPPEL, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865. — ZAHN, *Supplementum Clementinum* (t. III, des *Forschungen*), Erlangen, 1884. — DE FAYE, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au* IIIe *siècle*, 2e édition, Paris, 1906 ; — MEYBOOM, *Clemens Alexandrinus*, Leyde, 1912 ; — TOLLINGTON, *Clement of Alexandria*, Londres, 1914 ; — DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte* (Mémoires de l'Institut du Caire, t. X), Le Caire 1904 ; — GABRIELSSON, *Ueber die Quellen des Klemens Alexandrinus*, Upsal, 1906-9.

I

L'École d'Alexandrie. — Ses origines. — Pantène. — Tout ce que nous savons sur les origines de l'École d'Alexandrie tient dans quelques lignes d'Eusèbe (1). Il vient de mentionner la mort de Marc-Aurèle, l'avènement de Commode, et, la même année, l'entrée en fonctions de Julien, évêque d'Alexandrie, et successeur d'Agrippinus, qui avait dirigé l'Église pendant douze ans. Il continue comme il suit : « Celui qui dirigeait à cette époque, en cette ville, l'instruction des fidèles était un homme des plus illustres par sa culture ; il avait nom Pantænos, et depuis longtemps la coutume avait établi chez eux (chez les Alexandrins) un *magistère de la science sacrée* (διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων), qui subsiste jusqu'à nos jours, et dont nous savons que l'organisation est due à des hommes savants et pleins de zèle pour la religion. » Depuis lors les chefs de l'École se succédèrent régulièrement, comme dans les écoles philosophiques, sur le modèle desquelles elle fut instituée, avec les adaptations nécessaires. Nous ignorons la date exacte de sa fondation, et il est imprudent par conséquent de se demander, comme on l'a fait parfois, si l'exemple des écoles gnostiques d'un Basilide ou d'un Valentin a contribué aussi à la susciter. Nous n'avons aucune informa-

(1) *H. E.*, V. 10.

tion non plus sur son fonctionnement, sur le recrutement des élèves, sur la nature de l'enseignement. Nous connaissons bien, comme nous l'avons dit déjà, la méthode appliquée par Origène à Césarée, et nous pouvons conjecturer avec une certaine vraisemblance qu'il avait procédé à peu près de même, antérieurement, à Alexandrie, sous cette réserve toutefois que, l'École étant sous la surveillance de l'épiscopat local, il fallait, pour que son chef pût librement et intégralement mettre en pratique ses idées, un accord parfait entre lui et l'évêque, qui ne pouvait guère être et n'a pas été toujours réalisé. Nous entrevoyons, à travers certains dires de Clément, l'esprit qui a inspiré Pantène, mais nous ne savons pas si, dès les premières origines, la part faite à l'assimilation de la culture profane fut aussi large qu'au temps de Pantène, de Clément et d'Origène. Il y a des probabilités pour que les grands docteurs alexandrins ne se soient pas bornés à connaître les écrits de Philon, dont Clément transcrit parfois des pages entières, mais pour que l'institution même de l'École se rattache en quelque mesure au précédent de certaines écoles juives d'Alexandrie. C'est par une erreur manifeste que Philippe de Sidé (1) fait de Pantène l'élève de Clément ; on ne peut donc guère avoir confiance dans son assertion que le premier directeur de l'École aurait été l'apologiste Athénagore, ni dans son autre dire que Pantène aurait été Athénien d'origine.

Nous connaissons assez mal Pantène lui-même. Vers la fin des *Eclogæ propheticæ* (§ 56, 2), Clément le nomme dans un morceau relatif à l'exégèse du verset 6 du *Psaume* XVIII. Au dire d'Eusèbe (*H. E.*, V, 10 et VI, 13), il le nommait aussi dans un ouvrage que nous avons perdu, les *Hypotyposes*, « où il exposait ses traditions ». On s'accorde à reconnaître que, dans le célèbre passage des *Stromates* (I, I, 11) où il énumère ses maîtres, il faut

(1) Dans le fragment *de catechistarum Alexandrinorum successione*, publié par Dodwell (*Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1619, p. 488).

reconnaître Pantène dans « le dernier qu'il rencontra (mais c'était le premier par le talent), et en qui il trouva désormais son repos, quand il l'eut découvert, ignoré, en Égypte ». « C'était », ajoute-t-il, « une véritable abeille de Sicile ; il cueillait les fleurs de la prairie prophétique et apostolique, et engendrait dans les âmes de ses auditeurs je ne sais quelle essence pure de gnose ». Faut-il en conclure que Pantène était d'origine sicilienne ? C'est possible, mais incertain.

Il ne peut y avoir de doute que Clément, qui a parlé avec tant d'admiration de Panténe, ne se soit inspiré de son enseignement, en ses ouvrages conservés, ailleurs encore que dans le texte unique des *Stromates* où il le nomme expressément. Il lui arrive assez souvent de reproduire l'opinion de personnages qu'il désigne vaguement, comme Irénée, par le terme d'*anciens*, et parmi lesquels doit se trouver Pantène. Mais nous ne pouvons préciser davantage. Pantène avait-il écrit ? Eusèbe, dans le chapitre qu'il lui consacre (*H. E.*, V, 10), après nous avoir dit qu'il était parti du stoïcisme pour aller au christianisme (1) et « qu'on raconte (2) qu'il fut un de ceux qui poussèrent jusqu'aux Indes, où l'on raconte aussi qu'il trouva l'évangile de Mathieu en usage chez certains, qui avaient connu le Christ avant sa propre venue, ayant été évangélisés par l'apôtre Barthélemy, qui leur laissa en main le livre de Mathieu dans le texte hébreu », termine sa notice en mentionnant qu'après « beaucoup de succès il finit par prendre la direction du *Didascalée* d'Alexandrie, et qu'il commenta les trésors des dogmes divins de *vive voix* et *dans ses écrits.* » Jérôme parle encore avec plus de précision apparente (*De viris illustribus*,36, *Epistola* LXX) d'*écrits* de Pantène. Mais l'insistance avec laquelle Clé-

(1) Philippe de Sidé (*loc. cit.*) dit qu'il avait été *pythagoricien.* L'éclectisme qui dominait dans la plupart des écoles du IIe siècle enlève beaucoup d'importance à ces divergences.

(2) Noter le ton réservé ; cf. sur cette mission de Pantène, Duchesne, *H. de l'É.*, I, p. 334.

ment, au début des *Stromates* et dans une des *Églogues prophétiques* (27), pour défendre sa propre activité littéraire, explique pour quelles raisons « les anciens » se sont abstenus d'écrire, rend bien peu vraisemblables ces allégations. S'il y avait vraiment en circulation, au temps d'Eusèbe (1), des livres d'exégèse portant le nom de Pantène, ce ne pouvaient être que des *cahiers de cours*, reproduisant plus ou moins exactement la tradition de son enseignement.

Nous allons voir que Clément, dès les premières années du IIIe siècle, exerçait la charge de directeur du *Didascalée*. La direction de Pantène doit donc se placer à la fin du IIe, sous le règne de Commode ; il semble que Pantène et Clément aient, pendant quelques années, enseigné simultanément (2).

Clément d'Alexandrie. — Sa biographie. — Titus Flavius Clemens (3) était, dit Épiphane (4), « Alexandrin selon les uns, Athénien selon les autres ». Mais le récit que Clément fait, au début des *Stromates*, de ses voyages et de son établissement final dans la grande ville du Delta, est présenté en termes qui semblent exclure qu'il revînt dans sa patrie. Il a pu naître vers le milieu du IIe siècle, et, selon Eusèbe (5), ses parents étaient païens. Il voyagea, comme on aimait à le faire en son temps, à la recherche des meilleurs maîtres, et s'attacha successivement à un Grec *d'Ionie*, à un Grec de la *Grande Grèce*, à un *Célésyrien*, à un *Égyptien*, à un *Assyrien*, à un *Hébreu* converti ;

(1) Le témoignage de Jérôme peut n'être, comme souvent, qu'une amplification de celui d'Eusèbe.

(2) La *Chronique* d'Eusèbe les mentionne tous deux en même temps à l'année 194.

(3) Le nom complet est donné par EUSÈBE, (*H. E.*, VI, 13) ; il semble indiquer que la famille était issue de quelque affranchi des Flaviens, sans doute du consul qui fut probablemment chrétien. L'éducation qu'a reçue Clément, ses longs voyages, font supposer que cette famille avait quelque aisance.

(4) *Haer.*, 32, 6.

(5) *Préparation évangélique*, II, 2, 64.

Pantène, qu'il rencontra enfin, le conquit pour toujours (1), le forma, et le désigna sans doute lui-même pour son successeur.

A quelle date précise a-t-il remplacé Pantène ? Nous l'ignorons. On admet avec vraisemblance que, lorsque éclata la persécution de Septime Sévère, il était en fonction, et que la persécution l'obligea à quitter Alexandrie. On le voit en effet — sans qu'on puisse soupçonner aucune autre raison de ce déplacement — séjourner en Cappadoce auprès de l'évêque Alexandre, qui l'avait connu en même temps que Pantène (2). Alexandre, pendant qu'il était emprisonné pour le Christ, écrivit à l'Église d'Antioche, après la mort de l'évêque Sérapion, sous l'épiscopat d'Asclépiade, une lettre qu'il lui fit porter par Clément, «le bienheureux prêtre (3), homme vertueux et éprouvé, tel que vous le connaissez et l'apprécierez vous-même ; venu auprès de moi par la providence et la volonté de Dieu, il a réconforté et agrandi l'église du Seigneur (4) ». Dans sa lettre à Origène, quelques années après, il parle de Clément comme d'un mort, dans des termes aussi affectueux (5). Ces témoignages et les faits qu'ils relatent, peuvent se placer dans les premières années du IIIe siècle (211-15 environ) (6). Quelques martyrologes marquent la fête de Clément au 4 décembre ; mais le martyrologe romain l'ignore.

(1) *Stromates*, I, 1, 11. On peut se demander avec Mgr DUCHESNE (*loc. cit.*) si l'Assyrien ne serait pas Tatien.

(2) Dans une *lettre à Origène*, il parlait de Pantène et de Clément ; il semble considérer ce dernier, lui aussi, comme son maître (EUSÈBE, *H. E.*, VI, XIV, 8). — Alexandre devint ensuite évêque de Jérusalem, où il fonda, comme nous l'avons dit, la première bibliothèque chrétienne.

(3) On a nié que Clément fût prêtre ; (KOCH, *Zeitschrift für N.T.Wissenschaft*, 1921, p. 43) ; il est cependant probable qu'Alexandre emploie ici πρεσβύτερος au sens hiérarchique.

(4) EUSÈBE, *H. E.*, VI, XI.

(5) *Ib.*, XIV.

(6) Toute cette chronologie est approximative ; voir particulièrement les recherches de Zahn, dans l'étude indiquée à la *Bibliographie*.

Clément a développé longuement, et avec un peu d'embarras, les raisons qui justifient l'existence d'une littérature chrétienne ; insistance et gêne viennent manifestement, l'une et l'autre, de la défiance qu'il constatait chez un grand nombre de fidèles alexandrins, à l'égard de tout ce qui paraissait dépasser la simplicité de la foi et tendre à rapprocher la doctrine évangélique de la philosophie profane (1). L'opposition qu'il rencontrait ainsi ne l'a pas découragé ; quoiqu'il l'ait supportée avec quelque impatience, elle l'a plutôt stimulé, et son activité littéraire fut continue et très féconde. Eusèbe a donné (*H. E.*, VI, 13) une liste de ses écrits ; nous signalerons plus bas ceux qui sont d'importance secondaire ou ne nous ont pas été conservés. Allons tout de suite aux trois plus importants, que nous avons la bonne fortune de posséder : ce sont le *Protreptique, le Pédagogue*, et les *Stromates.* Nous allons les étudier d'abord isolément ; noux examinerons ensuite leurs relations, et comment ils rentrent dans un même plan.

Le Protreptique.— Le *Protreptique* ou *Exhortation* est une *Apologie.* Ce titre a été souvent employé par la philosophie profane, et nous avons déjà noté les rapports que présente la méthode des Apologistes chrétiens avec celle des auteurs païens de *Protreptiques.* L'*Apologie* de Clément est assez brève (elle comprend douze chapitres), et le plan en est par suite plus clair que celui de ses deux autres ouvrages. Elle commence par un assez long développement, d'un ton lyrique et mystique, sur le *cantique nouveau,* le cantique *du Verbe,* qui doit faire taire tous les chants anciens et profanes. Clément passe ensuite en revue les doctrines, les rites, les mythes (ch. II) ; les sacrifices (ch. III) ; les idoles (ch. IV) ; les opinions des philosophes sur Dieu (ch. V) ; il concède au chapitre VI que les philosophes,

(1) Sur ces dispositions des chrétiens d'*esprit simple,* et l'attitude de Clément vis-à-vis d'eux, voir le livre de M. DE FAYE.

Platon en première ligne, ont connu certaines vérités, et l'explique soit par la théorie des emprunts à l'*Écriture*, soit par celle d'une inspiration divine, sur laquelle il reviendra avec plus de précision dans les *Stromates* ; mais il maintient que la vérité totale ne se trouve que chez les prophètes, organes du Saint-Esprit, qui appelle à elle tous les humains (ch. VIII et IX). Il réfute l'argument que les païens tiraient de la tradition nationale, et du devoir pour chacun de rester fidèle à la sienne (ch. X). Les deux derniers chapitres sont un panégyrique enthousiaste du Verbe.

Clément n'a pas ajouté beaucoup d'arguments nouveaux à ceux que les Apologistes du IIe siècle avaient employés, et cependant son *Protreptique* reste original par l'accent d'abord, et ensuite par le tour particulier donné à certains de ces arguments. Notons qu'il appartient à la catégorie des Apologies qui se désintéressent à peu près complètement de la situation légale du christianisme et ont pour objet principal la réfutation de l'erreur païenne. Il faut remarquer ensuite l'importance que Clément, en exposant et en combattant les rites des Hellènes, accorde à ceux des mystères ; ce qui s'explique sans doute par certaines expériences personnelles de Clément, pendant sa jeunesse païenne ; probablement aussi par une recrudescence d'influence des cultes mystiques au temps où il a vécu, et enfin par certains contacts entre les mystères helléniques et le gnosticisme. L'influence du milieu égyptien se traduit par quelques traits particuliers, notamment par la place faite au culte de Sérapis et la mention d'Antinoüs. Tous les apologistes ont pris plaisir à rechercher les singularités les plus étranges que pouvaient recéler certains cultes obscurs ou démodés ; cette érudition d'une nature spéciale, dont Tatien avait déjà fait parade, s'étale avec plus de surabondance encore chez Clément. On sent — et ce sera le caractère de tous ses écrits — qu'il appartient à l'âge où l'érudition tend à se substituer à la littérature, où le grammairien rè-

gne en maître, à l'âge d'Athénée et de ses pareils (1).

Le ton des Apologistes du IIe siècle est pathétique ; il trahit la gravité du combat où le christianisme était engagé et la puissance des forces auxquelles il se heurtait ; l'ironie, qu'ils emploient souvent, a chez eux quelque chose d'âpre et de violent. La polémique de Clément a plus d'allégresse. Il semble constater déjà que l'adversaire est en peine de répondre aux arguments dirigés contre le polythéisme, contre l'idolâtrie, contre l'immoralité de certains cultes ; et c'est pourquoi, comme Tertullien, il attribue la résistance de ceux qui ne se laissent pas convertir à la simple routine. L'inspiration de Clément plaît par sa fraîcheur et sa jeunesse, quand il raille ce paganisme aux abois, quand il demande à ceux qui persistent à croire aux mythes pourquoi nous n'assistons plus à d'aussi belles aventures, et si les galants qui peuplent l'Olympe ont vieilli, puisqu'il y a toujours sur terre de belles femmes et qu'aucune Alcmène ne trouve plus son Jupiter (2) ? Cette fraîcheur est d'autant plus sympathique que le christianisme de Clément — nous en aurons la preuve plus décisive en étudiant le *Pédagogue* — n'a rien de farouche ; il est tout aimable, et c'est notre apologiste qui reproche aux dévots païens cet ascétisme déraisonnable, malpropre et sombre, que d'autres plus tard — Rutilius Namatianus par exemple — flagelleront chez les moines chrétiens : « Voulez-vous voir ceux qui rendent un culte aux idoles ? ils ont la chevelure sale, les vêtements crasseux, et en haillons, ils ignorent absolument le bain ; leurs ongles longs ressemblent aux griffes des bêtes féroces,.... ; ils prouvent par l'exemple que les sanctuaires ne sont que des tombeaux ou des prisons ;

(1) Le plaisir qu'il éprouve à faire preuve de toute cette érudition, s'aperçoit notamment au ch. II (39, 1)où il suppose que ses lecteurs étonnés l'accusent de les duper, et où il leur réplique : je vois bien que vous ne connaissez pas ces auteurs.

(2) Ch., II, 37, 1.

de telles gens, il me semble, pleurent les Dieux, plutôt qu'ils ne les adorent (1). »

Ces courtes citations peuvent faire comprendre la méthode de Clément, et donneront l'idée de certains mérites littéraires dont le *Protreptique* n'est pas dénué. En d'autres passages, il atteint à une réelle éloquence, par exemple lorsqu'après avoir énuméré toutes les manifestations de l'idolâtrie — adoration des éléments, adoration des astres, adoration des vents, etc. — il conclut par ce beau mouvement : « C'est le maître des vents que je veux, c'est le maître du feu, le fabricateur du monde, l'illuminateur du soleil ; c'est Dieu que je cherche, non l'ouvrage de Dieu (2) ». Malheureusement Clément ignore le goût et la mesure, comme presque tout le monde les ignorait de son temps ; l'hellénisme en avait perdu le secret. Clément ignore la simplicité. Dans son œuvre considérable, il lui est arrivé souvent d'improviser et d'écrire avec négligence. Il a mis plus de soin au *Protreptique* ; il en a mis surtout aux pages qui en forment l'introduction ; il y traite un thème sophistique, avec cette virtuosité qui ne néglige aucune des figures, aucun des procédés reconnus et catalogués par les rhéteurs, et qui nous irrite aujourd'hui autant qu'elle charmait les contemporains. Ailleurs encore, dans le corps de l'ouvrage, on retrouve ce style coquet qui se pare d'allusions savantes, qui invite sans cesse le lecteur à se rappeler un beau vers homérique ou une phrase célèbre de Platon (3). Parfois même l'imagination chrétienne vient s'associer à la sophistique pour en renforcer certaines tendances. Une de celles-ci est le goût de l'extraordinaire, du *paradoxe*, ainsi que disaient

(1) Ch., X, 91, 1.

(2) Ch. VI, 67, 2.

(3) Donnons seulement un exemple : quand (ch. X, 109, 1) Clément appelle la vérité : ἀγαθή κουροτρόφος, le lecteur devra se rappeler que l'expression vient du chant IX de l'*Odyssée*, vers 27, où elle s'applique à Ithaque ; la même qualification est donnée dans le *Pédagogue* II, 5, 7, 3) à la sobriété. — L'édition de Stæhlin donne en note la plupart de ces réminiscences.

les rhéteurs. Or le chrétien, par son admiration éperdue devant la profondeur et l'ampleur de l'action divine, par les oppositions qu'il établit entre les forces du bien et du mal, entre la sagesse de ce monde et la folie de la croix, entre la nature et Dieu, a aussi le goût du merveilleux et le pousse souvent même jusqu'à celui du *paradoxe*. De là la fréquence des exclamations, qui sont d'abord l'expression sincère d'une exaltation pieuse, qui deviennent trop aisément une figure de rhétorique dont les grands orateurs chrétiens du IVe siècle n'ont pas toujours évité l'abus. Clément déjà s'est volontiers abandonné à ces effusions (1) ; elles remplissent toute cette invocation au Verbe par laquelle se termine son livre, toute cette glorification du Verbe, dont la venue a rendu superflus tous les enseignements humains. Tout cela certes est autrement sincère et profond que les thèmes puérils de la sophistique. L'abus cependant peut s'y glisser, et il semble que Clément en ait eu le sentiment quand il a écrit ces dernières lignes du *Protreptique*. « Mais en voilà assez, je crois, et peut-être, dans mon amour de l'humanité, suis-je allé trop loin, en déversant tout ce que je tenais de Dieu, pour convier les hommes à ce qui est sans doute la plus belle des joutes, — le salut ! Quand on parle de la vie qui ne saurait jamais avoir de fin, l'éloquence révélatrice des mystères ne saurait non plus s'arrêter. C'est à vous qu'appartient le terme, qui est de choisir ce qui vous est utile, la sentence ou l'indulgence ! Mais je n'imagine pas qu'on puisse mettre en doute laquelle des deux est préférable : car peut-on même comparer la vie et la perdition ? » (2) Ainsi Clément, bon chrétien mais élève des sophistes, s'excuse d'être peut-être tombé dans la sophistique avec des jeux de mots qu'un sophiste n'eût pas désavoués.

(1) Cf., ch. XI, 111, 3 ; ch. XII, 120, 1.

(2) J'ai traduit un peu librement par *sentence* et *indulgence* — pour rendre sensible l'assonance — les mots ἢ κρίσιν ἢ χάριν qui signifient littéralement : ou le jugement ou la grâce.

Le Pédagogue. — Le second grand ouvrage de Clément est intitulé le *Pédagogue.* C'est une suite du *Protreptique*, et, quand Clément s'est mis à le composer, il avait l'idée assez nette d'un plan qu'il nous expose dans l'introduction, et dont nous nous demanderons bientôt s'il l'a complètement réalisé. L'idée, qui avait de la grandeur, consistait à composer une sorte de *Somme* de la doctrine chrétienne, sous forme d'une trilogie, où le *Verbe* aurait rempli les trois rôles qu'il doit successivement assumer pour l'instruction de l'humanité. Il est d'abord le missionnaire qui arrache les âmes à l'erreur païenne et les amène à la foi : telle est la tâche accomplie dans le *Protreptique.* Il va se présenter, dans le *Pédagogue*, comme le *gouverneur* qui les forme à la pratique de la vertu, et qui, en les purifiant, les rend capables de se laisser pénétrer tout entières par la vérité, pour acquérir la vie éternelle que celle-ci révèle et communique. Ce don intégral de la vérité, cette science supérieure, le Verbe nous les octroiera en se révélant à nous sous son aspect le plus élevé, celui du *Maître.* Tel est le sens du chapitre par lequel s'ouvre *le Pédagogue*, et, dans le dernier, Clément (livre III, ch. XII, 97,3) conclura comme il suit : « Mais il ne m'appartient plus, dit le *Pédagogue*, de donner cet enseignement (1) ; c'est du Maître que nous avons besoin pour l'exposé de cette sainte science, et il faut que nous allions vers lui. Le moment est donc venu pour moi de mettre fin à l'instruction pédagogique, et pour vous d'écouter le Maître. Nourris comme vous l'aurez été par un bon régime, il pourra vous recevoir pour vous apprendre les oracles. » Faire pénitence et adhérer à la foi, prouver cette foi en se soumettant, dans toute la conduite de la vie, à la règle chrétienne, se perfectionner enfin par l'instruction su-

(1) Dans ce qui précède, Clément a annoncé, un peu vaguement, ce qui doit suivre les leçons du Pédagogue. Le mot *enseigner les oracles* (τὰ λόγια), par lequel le morceau se termine, est plus clair ; il s'agit d'interpréter l'Écriture, et principalement l'Évangile.

périeure dont la purification morale est la préparation nécessaire, tels sont les trois degrés de la vie parfaite.

Le *Pédagogue* a trois livres. Le premier contient des vues générales. Clément définit la mission du *pédagogue* ; on sait que l'on appelait ainsi, dans une bonne maison athénienne, l'esclave qui « avait la surveillance de l'enfant depuis l'âge d'environ sept ans jusqu'à la dix-huitième et même la vingtième année » (1). Le *Pédagogue* n'est pas le maître qui enseigne et dont l'enfant va recevoir les leçons *à l'école.* Son devoir « est de veiller sur la conduite de l'enfant, et de façonner le caractère (2) ». Notre *pédagogue* divin est le Verbe, à qui Dieu, notre père commun, nous confie. Le premier livre explique en quoi consiste sa fonction, et, pour l'expliquer, définit notre relation avec Dieu. Que signifie ce terme de fils de Dieu ? Comment Dieu est-il notre Père ? Les considérations que Clément développe visent évidemment le gnosticisme ; elles ont pour objet d'écarter les opinions hérétiques qui établissent des distinctions de nature entre les hommes, et mettent certains privilégiés en rapport plus direct avec la divinité. Tous les chrétiens, en adhérant à la foi, deviennent vraiment fils de Dieu. *La foi* est suffisante pour nous assurer la possession de tous les bienfaits que le Verbe apporte aux hommes ; les humbles qui ne possèdent qu'elle sont autant que les docteurs orgueilleux « qui s'appellent parfaits et gnostiques. » (3). C'est un aspect essentiel de la pensée de Clément ; ce n'est pas sa pensée tout entière, telle qu'elle se révèlera dans les *Stromates.* Clément admet un degré supérieur de la foi illuminée par la gnose ; mais il n'y a entre cette foi supérieure et la foi des humbles qu'une différence de degré, non de nature. Au point où il en est de son exposé dans le *Pédagogue*, il est naturellement conduit à ne montrer

(1) Paul Girard, l'*Éducation athénienne* (Paris, 1889), p. 114.
(2) *Ib.*, 115.
(3) Ch. vi, 52, 1.

de sa thèse que le point par où elle s'oppose au gnosticisme, non celui par où elle l'avoisine. Peut-être aussi, au moment où il composait le second ouvrage, sa thèse n'avait-elle pas pris encore dans son esprit toute la précision qu'elle aura plus tard.

Clément vise aussi le marcionisme ; le *pédagogue* est plein de bonté, mais il est sévère quand il le faut. Il exhorte, il encourage, mais il réprimande et punit, si l'intérêt de ses élèves le commande. Il importe donc d'écarter, avec la doctrine des Basilidiens ou des Valentiniens, celle du sectaire qui, en opposant à son *Dieu étranger* et qui n'est que *bonté*, le *Démiurge* et la *Loi*, a jeté le discrédit sur l'idée de *justice* (1).

En même temps, dans le dernier chapitre (2), nous voyons intervenir les principes de la philosophie hellénique, dont Clément fera un si large usage dans les deux livres suivants, en les associant, de façon parfois assez singulière, à ceux de la doctrine chrétienne. Il définit les notions de vertu et de péché en termes stoïciens ; il peint la vie chrétienne avec des formules de Chrysippe, non toutefois sans un appel final à l'Écriture.

Ayant ainsi fait connaître l'esprit qui inspirera son ouvrage, Clément va consacrer maintenant deux livres à un traité extrêmement méticuleux de morale pratique. C'est un guide du chrétien dans toutes les circonstances de la vie, où tout est prévu avec minutie. Dans le IIe livre, Clément passe en revue le manger et le boire ; le luxe du mobilier ; le rire et la plaisanterie ; la vie de société ; l'usage des parfums et des couronnes ; le sommeil ; la vie de famille et le mariage ; le luxe des chaussures ; celui des pierres précieuses et des parures d'or. Dans le livre III, qu'introduit un chapitre sur la *beauté véritable*, il combat principalement la coquetterie, aussi bien des hommes que des femmes ; il expose ses vues sur les bains, les exercices

(1) Ch. VIII et IX.
(2) Ch. XIII.

gymnastiques, l'usage des cachets. L'ordre, on le voit, n'est pas rigoureux, et des questions de première importance sont mises sur le même plan que d'autres qui semblent secondaires et parfois même presque puériles. Mais Clément, il ne faut pas l'oublier, se propose de transformer intégralement la vie du païen converti, en imprimant à toutes ses manifestations la marque chrétienne. Son esprit d'ailleurs, plus ingénieux que systématique, se laisse guider plus volontiers par des associations d'idées que par une logique sévère. Encore la simplicité relative de la matière l'empêche-t-elle de tomber dans les abus qu'il n'évitera pas dans les *Stromates* ; sa marche garde plus d'aisance, et le plan général, malgré les digressions fréquentes, ne se laisse pas trop perdre de vue.

Cette collaboration si curieuse de la pensée chrétienne et de la philosophie hellénique qui caractérise tout ce que Clément a écrit peut se constater précisément dans ce souci extrême du petit détail que nous venons de relever. Clément est guidé par le désir de renouveler et de sanctifier tous les actes de la vie, même les plus humbles. Mais il suit également les leçons des sages stoïciens qui, tout en posant en principe la distinetion entre les choses indifférentes et la vertu,en sont venus souvent à proclamer qu'il n'y avait rien d'insignifiant dans notre conduite, et « que le sage ne saurait même bouger le bout du doigt en s'abandonnant au hasard » (1). Ses conseils sont puisés aux Épîtres de saint Paul ou aux *Évangiles*, mais ils sont, pour une part égale, empruntés à Musonius Rufus ou à d'autres docteurs du Portique (2). Souvent aussi ils proviennent des écrits de Philon, et parfois littéralement.

L'originalité de Clément est dans la *mesure* qu'il sait observer, sans se départir cependant jamais de la rigueur des principes. Il s'adressait à une socitété où ne manquaient pas les riches, et où risquait de subsister, chez

(1) Clément reproduit la formule livre II, ch. x, 90, 3.
(2) Voir Wendland, *Quæstiones musonianæ*, Berlin, 1886.

quelques-uns, même après la conversion la plus sincère, quelque chose de ce goût du luxe et du plaisir que la vie dans une grande cité, telle qu'Alexandrie, entretenait ou réveillait chaque jour. On sait combien les Alexandrins étaient frondeurs et susceptibles (1), épris de toutes les voluptés, curieux de tous les spectacles. Il fallait que le moraliste les fouaillât vigoureusement parfois ; mais il était bon qu'il sût s'arrêter à temps et n'oubliât pas certains ménagements nécessaires (2). Clément était porté par nature à la modération ; cet éclectique, qui a si souvent reproduit presque textuellement l'enseignement du stoïcisme, n'hésite pas à faire sien le grand principe d'Aristote : « Les excès sont périlleux ; le bien est dans les moyennes (3). » Un autre de ses ouvrages nous apprendra clairement qu'il ne condamnait pas la richesse, et qu'il se contentait d'en prescrire le bon usage. La même sagesse conciliante se retrouve en tous ses préceptes, qu'il traite du mariage ou de la parure, de la chaussure ou des banquets. Nous avons vu que Clément combat le marcionisme aussi bien que le gnosticisme ; il est donc l'adversaire des encratites et de leur ascétisme contre nature. Il leur rappelle le mot de Mathieu (xiv, 19) : *Voici venir un homme qui mange et qui boit du vin.* Clément sait faire aimer le christianisme, parce que le christianisme qu'il prêche ne maudit pas la nature et la vie. Il sait prendre d'innocents plaisirs, et on aime à l'entendre, quand il proscrit l'usage païen des couronnes, se défendre contre ceux qui le croiraient incapable de goûter le charme des fleurs. Quelle plus vive joie que de se prome-

(1) Voir le discours de Dion Chrysostome aux *Alexandrins*.

(2) Il ne faut pas toujours juger la société chrétienne d'Alexandrie d'après le *Pédagogue* ; car Clément y reproduit trop souvent des textes profanes, qui visent la société païenne, sans se préoccuper de les adapter ; mais lorsqu'au chapitre xi, par exemple, il blâme les chrétiens qui au sortir de l'Église, où ils ont observé une bonne tenue, se laissent regagner par la contagion du mauvais exemple, son témoignage est clair et instructif.

(3) Livre II, ch. i, 16, 4.

ner au printemps dans un jardin fleuri : mais, puisque les fleurs sont si belles, il faut bien se garder de les couper ! (1)

Sans doute à cause de sa destination pratique, le *Pédagogue*, à le considérer en l'ensemble, est celui des trois grands ouvrages de Clément dont le style a le plus de simplicité relative et de clarté. Cependant les morceaux à effet, où se trahit ouvertement l'influence de la seconde sophistique, ne font point absolument défaut : l'exemple le plus remarquable est le morceau, très connu, du livre III, chapitre II où les femmes coquettes, dont l'âme est aussi laide que le corps est paré, sont assimilées aux temples égyptiens, avec leurs portiques, leurs colonnes, toutes les murailles qui en ornent les cours et les salles, au devant du sanctuaire, et ce sanctuaire où réside, pour représenter la divinité, un chat, un crocodile ou un serpent. L'équivalent exact de cette page se trouve dans quelques lignes, d'une sobriété plus attique, des *Images* de Lucien. Elle atteste la virtuosité de Clément, comme le début du *Protreptique* et peut-être avec moins d'abus. En d'autres passages, la mystique chrétienne associée à la physiologie hellénique le fait retomber dans ce mauvais goût subtil et précieux qui impatiente le lecteur moderne ; ainsi au chapitre VI du premier livre, le long développement sur le sang et le lait. Plus rarement que dans le *Protreptique*, Clément s'échauffe, et ce n'est pas toujours à propos. A la fin du traité, il hausse naturellement le ton : c'est que, dans la plus grande partie du ch. XII, il cède directement la parole au *Verbe*, qui résume toutes ses instructions antérieures en les formulant en termes bibliques, non sans mêler parfois à ceux-ci une expression de Pindare ou quelques vers de Ménandre. La prosopopée du Verbe est suivie d'un panégyrique, où entrent également comme éléments des versets de Saint Paul et une citation du chant XVIII de l'*Iliade*, à laquelle succède un souvenir

(1) *Ib.*, ch. VIII, 70, 1.

de Bacchylide. Enfin le panégyrique devient une prière, et la prière aboutit à un hymne véritable, à un cantique en vers anapestiques que nous étudierons plus en détail en poursuivant l'histoire de la poésie chrétienne.

* * *

Les Stromates. — Les déclarations que Clément a faites, au début et à la fin du *Pédagogue*, dans les morceaux que nous avons cités, font attendre, nous l'avons vu, comme conclusion de la *trilogie*, un livre qui serait intitulé le *Maître* (ou *Didascale*), et qui contiendrait un exposé complet de la théologie chrétienne. On a beaucoup discuté si — c'est l'opinion ancienne et commune — les *Stromates* représentent, en réalité, ce livre du *Maître*, sous un autre titre que celui qui avait été annoncé, ou si — c'est l'opinion de M. de Faye — ils sont en dehors du plan de la trilogie, et constituent comme une longue digression que Clément s'est permise, avant d'entreprendre la composition du *Maître*, qu'il avait bien l'intention, mais qu'il n'a plus eu le temps, d'accomplir avant sa mort. Peut-être y a-t-il là une querelle de mots, et n'est-il pas très difficile de concilier les deux thèses. Clément n'avait pas la vigueur d'esprit nécessaire pour construire un système ; il n'était pas capable d'écrire, comme Origène, un traité des *Principes*. Quand il s'est vu amené à tenir la promesse faite dans le *Pédagogue*, il en a senti la difficulté ; il a modifié son plan primitif, et il s'est engagé dans la rédaction d'un troisième ouvrage qui devait lui permettre, sous une forme beaucoup plus libre, d'exprimer, sur un certain nombre des points qui lui restaient à traiter, les idées qui lui étaient chères, sans le contraindre à une précision et à une méthode qui n'étaient point selon son génie. Peut-être conservait-il au début un certain espoir de revenir, après avoir déblayé le terrain, à son premier dessein pour l'exécuter. Mais, en s'en détournant pour substituer à la forme du *traité dogmatique* celle que nous désignerions

sous le nom de *Variétés* ou *d'Essais*, il avait rencontré le genre qui convenait le mieux à son esprit, ainsi qu'aux conditions de travail où se trouve placé un homme qui mène de front l'enseignement et la composition littéraire. Dès lors les *Essais* ont succédé aux *Essais*; les *Variétés* aux *Variétés* ; et les *Stromates* ont tenu en fait, quoique fort incomplètement, la place du *Maître* qui devait être la conclusion logique de la trilogie.

Le titre de *Stromates* (*Tapisseries*) était un de ceux qui étaient usités dans la littérature païenne érudite pour les ouvrages de cette sorte ; il a été employé par Plutarque, et par le grammairien latin Cæsellius Vindex (1). Clément nous a laissé huit *Stromates*, dont le huitième n'est qu'une ébauche, et il avait probablement le projet d'en écrire un neuvième, pour lequel il avait fait des recherches préparatoires dont il nous reste le témoignage. La variété, qui est la loi du genre, ne consiste pas seulement dans l'indépendance des livres les uns par rapport aux autres ; elle se fait sentir à l'intérieur de chaque livre. Il est donc impossible de donner brièvement une vue générale des *Stromates*. L'analyse suivante — que j'emprunte à Bardenhewer — peut donner une certaine orientation : « Le 1er livre traite principalement de la signification de la philosophie païenne et de sa valeur pour la science chrétienne ; le second insiste particulièrement sur la sublimité de la vérité, qui dépasse toutes les conquêtes de la raison, et présente la foi comme le fondement de toute gnose. Dans le troisième et le quatrième, sont indiqués deux caractères, par lesquels la gnose de l'Église se distingue pratiquement et nettement de la gnose hérétique : ce sont la poursuite de la perfection morale, telle qu'elle se manifeste dans la pureté conjugale ou virginale, et

(1) Le titre complet (Cf. *Strom.* I, 29, 182 et *alias.* devait être : *Tapisseries de commentaires gnostiques selon la véritable philosophie.* — Parmi les titres analogues que Clément signale lui-même,on peut citer ceux de *Prairie* (Λείμων), de *Péplos* (employé par Aristote), de *Broderies*, (Κεστοί) dont s'est servi Jules Africain.

l'amour de Dieu, attesté par le martyre. Le cinquième revient à la relation de la véritable gnose avec la foi, traite de la représentation symbolique des vérités religieuses, et met en lumière les emprunts des Grecs à la philosophie barbare (juive et chrétienne). Le sixième et le septième veulent mettre sous nos yeux la figure et la vie du véritable gnostique ». Mais il faut accepter cette analyse avec toutes les réserves dont Bardenhewer ne manque pas lui-même de l'entourer. Le huitième livre est un rudiment de traité de logique, emprunté à des sources helléniques ; c'est plutôt la matière que Clément se proposait de développer que la mise en œuvre de cette matière (1). Après ce dernier livre, nos manuscrits nous donnent une double série de fragments détachés, dont la première porte pour titre : *Extraits abrégés de Théodote et de l'école dite orientale, au temps de Valentin*, et la seconde : *Morceaux choisis tirés des écrits prophétiques*. L'une et l'autre représentent, presque sans aucun doute, des notes prises par Clément en vue de ses travaux en cours ; elles devaient probablement être destinées à trouver emploi dans un neuvième *Stromate* (2).

De même qu'on s'est demandé, si les *Stromates* représentaient ou non l'équivalent du *Didascale*, l'on a cherché à déterminer la date des différents livres, et l'on a soutenu parfois que certains étaient antérieurs et non postérieurs au *Pédagogue* (3). Clément a certainement utilisé dans

(1) Cf. Arnim, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro* VIII *qui fertur*, Gœttingen, 1900.

(2) Ce ne sont pas, comme l'avait pensé Zahn (*Supplementum Clementinum*, p. 104) des extraits tirés de l'œuvre même de Clément. Cf. Ruben, *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto*, Leipzig, 1892 ; Arnim, *loc. cit.* Il est difficile de reconnaître si, en certains cas, Clément entremêle les extraits gnostiques de remarques de son cru ; ces cas sont, à mon avis, tout à fait rares. On a essayé de préciser en quelque mesure la provenance des extraits ; cf. Collomp, *Revue de philologie*, 1913 ; Bousset, *Jüdischer Schulbetrieb*, etc... Les *doctrines* se laissent mieux apercevoir que les sources.

(3) Les renvois que fait souvent Clément à tel ou tel traité sont difficiles à interpréter ; il peut s'agir de traités distincts des *Stromates*

ce long ouvrage bien des notes rédigées en vue de son enseignement oral, et dont certaines pouvaient être déjà anciennes au moment où il s'en servait. Il est toutefois probable que la *publication* même des premiers livres a été postérieure à celle du *Protreptique* et du *Pédagogue* ; les idées de Clément y paraissent en général plus mûries et en progrès.

L'érudition, la théologie et la philosophie se mêlent dans les *Stromates* peut-être plus intimement encore que dans les écrits antérieurs. Le premier livre a surtout un caractère historique ; c'est une chronographie comparée de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, inspirée par le premier essai qu'en avait tenté Tatien dans son *Discours aux Grecs*, mais poussée plus à fond. D'autres parties seraient à en rapprocher, qui témoignent également des connaissances étendues que possédait Clément et de ses lectures variées (1). Mais le véritable intérêt des *Stromates* est dans la discussion approfondie de la question qui, entre toutes, le passionnait, celle de la valeur qu'il faut attribuer à la philosophie hellénique, et dans cet exposé de la vie parfaite, de la vie gnostique, que le *Pédagogue* laissait seulement apercevoir de très loin comme l'idéal suprême à atteindre.

Clément est un apologiste à l'esprit large ; comme Justin, il reconnaît dans la philosophie profane une part de vérité mêlée à l'erreur. Comment l'expliquer ? Comme

déjà publiés ou seulement en projet ; il s'agit parfois simplement de parties des *Stromates*, désignées, selon le sujet qu'elles traitent, par un titre spécial. Ce que nous voyons de plus clair quant à la date des écrits de Clément est relatif au 1er livre des *Stromates*. Les données chronologiques dont il y fait usage supposent qu'il écrit après la mort de Commode (1er janvier 193) et avant celle de Septime Sévère (février 211). La mention des martyres dans le IIe livre nous reporte à la persécution de ce dernier (202).

(1) On a voulu ramener toute l'érudition de Clément à une source unique (l'*Histoire variée* de Favorinus, selon Gabrielsson.) Mais, quoique, comme tous ses contemprains, Clément se soit servi souvent de *Florilèges*, il est probable qu'il a lu directement un certain nombre d'écrits classiques et post-classiques.

presque tous les apologistes, Clément a accepté d'un fait, qui était pour lui incontestable, des explications assez variées : il admet des emprunts de Platon aux Écritures, mais il croit aussi, comme Justin, que, dans cette vérité partielle, se retrouve l'inspiration divine, l'action du Verbe. Il ne peut être d'accord avec les fanatiques qui l'attribuent à l'inspiration du Diable. Prenant son point de départ en saint Paul, il tend le plus possible à voir dans la philosophie une révélation, dans la Loi morale inscrite au fond des cœurs, une Loi du second degré, en quelque sorte, dont les Gentils ont bénéficié. Du reste, quand Clément discutait le problème, il était pour lui résolu d'avance. Clément, comme Philon, avait reçu l'éducation encyclopédique que recevait tout païen instruit de son temps ; il savait par expérience la valeur de la science et des méthodes helléniques. Il lui était impossible de condamner une discipline qui avait formé son esprit et d'y renoncer ; il ne pouvait que la conserver en la subordonnant à l'inspiration chrétienne, en la réduisant au rôle d'instrument.

Dans le *Pédagogue*, qui ne marque qu'une première période pour le développement de la vie chrétienne, et ne la conduit pas jusqu'à son dernier terme, Clément a été amené, par opposition au gnosticisme, à mettre surtout en lumière la pleine valeur de la foi, condition nécessaire et suffisante pour réaliser cette vie. Il maintient entièrement le principe dans les *Stromates*. Clément est aussi radicalement qu'Irénée l'adversaire des deux principales idées de la gnose hérétique : distinction entre le Dieu suprême et le créateur ; classement des âmes en catégories que sépare une différence originelle. Mais la foi, pour développer toutes les puissances qu'elle recèle implicitement, doit faire appel à la *gnose*, et le chrétien parfait est le *gnostique*. Qu'est-ce cette *gnose*, et quelle est, par conséquent, la définition exacte du gnostique ? Il ne l'a jamais expliqué d'une manière suffisamment nette ; mais il est clair qu'il entre dans cette *gnose* sans venin

un élément intellectuel, une part de science et de philosophie ; science et philosophie adaptées au christianisme, je le veux bien, science et philosophie tout de même. Comme le sage idéal de Philon est une synthèse du juif pieux et du sage stoïcien (1), le *gnostique* de Clément réunit en lui le fidèle formé par la foi de l'Évangile et le sage du Portique. Sa gnose s'appuie sur la foi, comme sur les œuvres qui sont inséparables de la foi ; mais elle est quelque chose de plus que la foi et que les œuvres. Le chapitre XXII du *Stromate* IV contient peut-être les déclarations les plus frappantes qu'il ait faites à ce sujet. « L'intelligence et la pénétration font le gnostique ; son œuvre n'est pas l'abstinence du mal (qui n'est qu'un premier degré du progrès suprême), ni l'accomplissement du bien par crainte (car il est écrit : .....) (2), ni par l'espoir de la récompense promise ..... (3) ; seule la bonté inspirée par la charité ou par désir du bien même doit être recherchée par le gnostique.... De même ce n'est pas par l'effet d'aucun besoin — pour obtenir ceci ou obtenir cela — qu'il appartient au gnostique de poursuivre la science de Dieu. La gnose elle-même est pour lui cause suffisante de méditation. Car, j'oserai le dire, ce n'est pas pour être sauvé que celui-là recherchera la gnose, qui cultive la gnose pour la science divine elle-même. La pensée, par l'exercice, tend à devenir exercice éternel de la pensée, et la pensée qui se continue éternellement, devenue, par un mélange indissoluble, substance de celui qui arrive par elle à la connaissance, demeure une substance vivante. Si donc quelqu'un voulait offrir le choix au gnostique entre la connaissance de

(1) Voir le livre de M. Bréhier sur *Philon*. — Ce n'est pas seulement la sagesse grecque qui intéresse Clément ; curieux de tout, il ne saurait rester indifférent à la sagesse orientale ; il lui arrive de nommer le Bouddha et Zoroastre.

(2) Suit une citation du *Psaumes*, 138 (7-18).

(3) Citation de saint Clément, *ad. Cor.*, 34, 3 ; et de saint Paul, *I Cor.*, 2, 9.

Dieu et le salut éternel en admettant que les deux choses fussent distinctes, alors qu'elles sont par excellence identiques, il choisirait la connaissance de Dieu, parce qu'il jugerait qu'il faut choisir pour lui-même l'état de celui qui, parti de la foi, s'est élevé par la charité jusqu'à la gnose ». Ce qui subsiste de platonisme et d'intellectualisme dans la doctrine de Clément ne pouvait être exprimé plus énergiquement que sous cette forme volontairement paradoxale ; la pensée profonde du docteur alexandrin, si souvent obscurcie par les broussailles de l'érudition ou les subtilités de la dialectique, a su prendre ici pleinement conscience d'elle-même et se révéler avec une clarté qui ne laisse place à aucun doute. Nous sentons le lien avec Platon, avec Platon interprété par Philon, il est vrai, et nous pressentons Plotin, qu'annonce plus nettement encore ce morceau du chapitre X, au livre V (71, 3) : « Si nous supprimions toutes les propriétés des corps comme de ce que nous appelons incorporel, pour nous précipiter dans l'immensité du Christ et de là nous avancer dans l'abîme par la sainteté, nous nous approcherions de quelque manière de la conception du Tout-Puissant ; nous aurions compris non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas ; figure, mouvement, position, trône, lieu, droite ou gauche du Père de toutes choses ne doivent même pas être imaginés, quoique l'Écriture en parle en des passages dont nous interprèterons le sens, pour chacun en son lieu. La cause première n'est pas dans le lieu, mais au-dessus du lieu, du temps, du nom et de la pensée ».

Les *Stromates*, collection d'*essais* qui se succèdent dans un grand désordre, ont nécessairement une grande variété de ton. Plus d'une page en est écrite avec élégance ; Clément atteint même parfois, quoique assez rarement, une certaine fermeté. Mais beaucoup d'autres morceaux sentent l'improvisation ; supposons-les parlés, au cours de l'enseignement professé par Clément, l'accent pourra leur donner de la vie ; il faut reconnaître que pour

nous, ils en manquent, et souvent même manquent de clarté. Il est peu de lectures plus fatigantes que la lecture suivie des *Stromates*, malgré l'élévation et la beauté de la doctrine qu'ils contiennent.

L'homélie : quel est le riche qui peut être sauvé ? — Cette homélie, par la nature du sujet, par sa brièveté et sa simplicité relatives, est restée l'œuvre la plus populaire de Clément. Elle serait loin de suffire à le faire connaître tout entier, mais elle n'est pas indigne du succès qu'elle a rencontré. Elle confirme ce que le *Pédagogue* et certaines parties des *Stromates* nous apprennent sur la largeur de ce christianisme alexandrin dont Clément est pour nous l'interprète. Le thème de ce sermon — sans doute retouché et développé en vue de la publication — est le texte de Marc, X, 17-31, et particulièrement le mot fameux : *Il est plus difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille.* Il y avait, nous l'avons vu, dans la communauté d'Alexandrie, des riches en proportion assez forte ; mais il y avait aussi des pauvres, et ces pauvres, recrutés dans cette plèbe alexandrine si mêlée et si remuante, n'étaient pas absolument étrangers à l'envie. Clément a défendu contre eux la richesse, avec cette même modération qu'il a apportée à traiter la question du mariage et de la famille. Ainsi que, tout en louant la virginité, il ne sacrifie pas le mariage, et même, dans sa défiance contre le gnosticisme encratite, lui donne la préférence, il ne porte aucune condamnation de principe contre la richesse. Il reconnaît le droit de propriété, en considérant cependant plutôt le propriétaire comme un usufruitier, qui ne possède qu'à condition de se conformer à la volonté de Dieu et de lui rendre ses comptes. Ceci dit, il voit dans la richesse, si l'on sait en user comme la religion le commande, un bien au double point de vue social et moral ; un bien pour les pauvres, qu'elle permet de secourir ; un bien pour le riche, à qui elle permet d'exercer la bienfaisance, de mettre en pratique l'amour du pro-

chain. Au riche qui sait ainsi faire bon emploi de sa fortune, il n'interdit pas le confort, ni même un luxe relatif (1).

L'homélie se termine par un récit : l'anecdote du jeune disciple de saint Jean qui l'abandonna pour se faire chef de brigands et que saint Jean parvint à ramener. Clément a fait preuve, en la contant, de certaines qualités de narrateur.

Les ouvrages perdus de Clément. — Un assez grand nombre d'écrits de Clément ne nous ont pas été conservés ; quelques mots suffiront sur la plupart ; il en est un cependant qui doit nous retenir plus longtemps que les autres ; ce sont les *Hypotyposes* (2), titre qui peut se rendre par *Esquisses*. Eusèbe en donne l'analyse suivante : « Dans les *Hypotyposes*, en résumé, il donne des commentaires abrégés de toute l'Écriture, sans excepter les écrits contestés, je veux dire l'*Épître de Jude* et les autres *Épîtres catholiques*, celle de *Barnabas* et l'*Apocalypse* dite de *Pierre*. » Eusèbe continue en mentionnant l'opinion de Clément sur l'origine de l'*Épître aux Hébreux*, opinion que nous avons déjà rapportée, et ce qu'il disait de celle des *Évangiles*. Les fragments qui nous sont parvenus (3) montrent que Clément n'avait pas composé un commentaire suivi ; il expliquait un certain nombre de phrases détachées.

Le patriarche Photios avait encore en mains les *Hypotyposes*, et le sommaire qu'il en donne (4) fait des réserves graves sur l'orthodoxie de leur contenu. « Sur certains points, il semble s'exprimer comme il convient ; mais sur d'autres il se laisse entraîner à des thèses tout à fait impies et fabuleuses. Il parle en effet d'une *matière éternelle* et *d'idées* qu'il cherche à démontrer par certains textes de

(1) Sur les idées sociales de Clément, voir O. von der Hagen : *De Clementis Alexandrini sententiis œconomicis, socialibus, politicis*, Utrecht 1920.

(2) *H. E.*, VI, 14.

(3) Voir l'édition de Stæhlin. Le plus considérable, connu sous le nom d'*Adumbrationes*, provient de Cassiodore. (*Inst.*, I, 8).

(4) *Biblioth.*, 109.

l'Écriture ; il rabaisse le Fils au rang de créature. Il invente aussi des métempsychoses et de nombreux mondes antérieurs à Adam. Il raconte comment Ève est née d'Adam non ainsi que le veut le récit ecclésiastique, mais d'une manière honteuse et impie. Il imagine un roman sur le commerce des anges avec les femmes et les générations qui en résultent ; il soutient que le Verbe ne s'est incarné qu'en apparence. On peut aussi l'accuser de forger deux Verbes du Père, dont celui qui est apparu aux hommes serait le moindre, ou plutôt pas même le moindre ; car il s'exprime ainsi : « Le Fils est dit aussi Verbe, par homonymie avec le Verbe issu du Père, mais ce n'est pas celui-ci qui est devenu chair. Ce n'est pas non plus le Verbe du Père, mais une puissance de Dieu qui, étant comme une dérivation de son Verbe, est devenue esprit et a pénétré les cœurs des hommes ». Tout cela, il entreprend de l'établir par des textes de l'Écriture. Et il dit encore mille autres sornettes ou blasphèmes, soit que ce soit bien lui, soit que ce soit un autre qui aurait usurpé son personnage ». Les deux plus graves, parmi les théories que dénonce Photius, sont la doctrine du Verbe, et celle de l'âme. Sur ces deux points aussi, Origène plus tard donnera prise à la critique. On ne peut donc rejeter entièrement le témoignage de Photius, et il n'est guère probable non plus que le patriarche n'ait connu qu'un exemplaire interpolé, comme il en fait, en terminant, la supposition charitable. Mais Clément est un esprit subtil et singulièrement nuancé ; il se peut que Photius ait réduit à des formules trop simplifiées et trop consistantes les spéculations toujours fluides et complexes du précurseur d'Origène. Il faut en tout cas tenir compte du fait que nous ne retrouvons nulle part des erreurs aussi formelles dans la trilogie du *Protreptique*, du *Pédagogue*, et des *Stromates*, où Clément se montre au contraire si résolument adversaire du gnosticisme hérétique (1).

(1) Il faut noter aussi qu'Eusèbe, en mentionnant les *Hypotyposes* (*H. E.*, VI, 13) ne fait aucune réserve sur leur orthodoxie.

Les autres écrits perdus, mais qui ont laissé des traces, sont : 1° Un traité *Sur la Pâque*, où, conformément à la tradition de l'Église alexandrine, Clément combattait la pratique des *Quartodécimans* (1), telle que l'avait défendue Méliton de Sardes; 2° un *Canon ecclésiastique*, ou *Contre les Judaïsants*, dont il ne reste qu'un fragment peu significatif ; 3° un traité *Sur la Providence*, en deux livres au moins; 4° une *Exhortation à la constance*, adressée aux nouveaux baptisés ; 5° des *lettres*.

Nous ne connaissons que le titre des *Entretiens* (2) (Διαλέξεις) sur le jeûne et sur la médisance. Palladius, dans son *Histoire Lausiaque* (3), parle d'un écrit : *Sur le Prophète Amos*, pour lequel il est notre seul témoin, et un témoin peut-être insuffisant.

Quelques courts fragments nous sont parvenus sous le nom de Clément, sans indication plus précise d'origine, qui ne sont pas tous d'une authenticité bien assurée.

Conclusion. — Le rôle de Clément d'Alexandrie, dans le développement général du christianisme, a été diversement jugé par les historiens, selon qu'ils jugent avec plus ou moins de faveur cette alliance entre le christianisme et la philosophie hellénique dont il a été l'ouvrier le plus zélé et le plus habile. Nous croyons — et toute cette histoire tend à le montrer — qu'elle était inévitable et qu'elle a été bienfaisante, et qu'en travaillant à la réaliser, Clément a bien compris où se trouvaient, en son siècle, les plus grandes possibilités de progrès. Nul ne contestera, en tout cas, qu'il s'y est dévoué plus qu'aucun autre ; il a repris, avec les ressources d'une science infiniment plus étendue et plus profonde, l'œuvre que Justin avait le premier entreprise.

Comme Justin, Clément est profondément chrétien. La

(1) C'est-à-dire des Asiatiques qui voulaient célébrer la Pâque le 14 du mois de Nisan, que ce jour fût ou non un dimanche. Voir les fragments dans Stæhlin et Eusèbe, *H. E.*, IV, 26 ; VI, 13.

(2) Ce mot équivaut à celui d'*Homélies*.

(3) *Cf.* l'édition de Butler, ch. 60.

foi est pour lui la condition nécessaire et suffisante du salut. Il conçoit sans doute, comme un état supérieur à celui du simple fidèle sans culture, l'état de ce philosophe chrétien qu'il appelle le véritable Gnostique. Mais il ne met entre l'un et l'autre aucune barrière infranchissable ; son ambition est au contraire de nous conduire de l'un à l'autre par un progrès régulier. La foi est le germe et la gnose le fruit. Parmi les idées des sectes auxquelles nous réservons le nom de gnostiques, que Clément voulait accaparer, en le purifiant, au profit de son christianisme philosophique, celle qui lui répugne peut-être le plus, c'est le partage de l'humanité en classes (charnels, psychiques, spirituels), que sépare une différence de nature, et non de degré.

Esprit plus discursif que systématique, moraliste et mystique plus que métaphysicien, Clément n'a jamais défini avec assez de netteté ce qu'est cette gnose complexe, où un élément proprement religieux, un élément intellectuel, un élément moral viennent se combiner. Il ne nous en explique pas expressément la nature ; il nous la fait plutôt comprendre en nous montrant la voie par laquelle on y parvient. Cette voie — après que s'est produit le mouvement essentiel de l'âme, l'acte de foi par lequel on devient chrétien — c'est le commentaire de l'Écriture sainte, où se trouve incluse toute vérité ; mais pour dégager pleinement cette vérité, il faut faire appel à la dialectique, recourir à cette méthode d'allégorie (1) dont Clément emprunte à Philon les principes, à ce symbolisme qu'il se plaît à découvrir en toutes choses et auquel un livre tout entier des *Stromates* est consacré. Mélange de foi et de science — de science telle qu'on la concevait au IIIe siècle — la gnose est en même temps perfection morale ; car les œuvres sont inséparables de la foi.

(1) M. de Faye a fort bien expliqué quels services rendait à Clément, auprès de ses contemporains, cet emploi de l'allégorie qui nous rebute aujourd'hui (p. 224 et suiv.).

Absorbé comme il l'était par le problème du rapport à établir entre le christianisme et l'hellénisme, et d'ailleurs peu capable de systématiser, Clément a donc contribué moins que d'autres au progrès de la dogmatique. Il n'est pas sans intérêt d'étudier (1) ce qui se mêle de platonisme à sa conception du Père, de philonisme à sa conception du Fils ; mais il ne nous laisse apercevoir l'une et l'autre qu'en passant, dans les trois grands ouvrages qui nous ont été conservés, et nous pouvons être certains qu'il n'en avait pas donné un exposé plus régulier dans les *Hypotyposes*, quoique Photius ait cru trouver dans ce dernier ouvrage tant de thèses détestables. Telle que nous la connaissons par les écrits qui subsistent, la doctrine de Clément présente certains aspects périlleux ; sa tendance à concilier la foi avec la philosophie, comme aussi à faire une certaine part au gnosticisme (j'entends aux systèmes que nous appelons aujourd'hui de ce nom et qui, au sentiment de Clément, l'usurpaient et devaient en être dépouillés), les tentations auxquelles l'induisait cette méthode allégorique dont il est si facile d'abuser, tout cela explique assez aisément des vues qui, choquantes à bon droit pour l'orthodoxie postérieure, pouvaient être émises sans scandale, en un temps où la dogmatique était encore fort loin de sa précision future.

En tant qu'écrivain aussi, Clément a été assez diversement jugé. Il faut distinguer entre ses différents ouvrages. Comme il connaissait fort bien la philosophie antique, Clément était parfaitement au courant des procédés de la rhétorique et de la sophistique. Il en a usé plus ou moins selon les cas. Celui de ses écrits où il a mis le plus de soin est le *Protreptique*, qui, par sa destination, visait le public profane autant que le public chrétien ; c'est aussi celui où le défaut qui a gâté la littérature païenne à partir du IIe siècle — l'artifice — est le plus sensible. Le *Pédagogue* est peut-être celui où se trouvent

(1) Par exemple *Stromates*, II, 1, 3.

les pages le plus simplement écrites. Dans les *Stromates*, Clément a fait, à plusieurs reprises, profession d'indifférence absolue pour la forme et même pour la correction ; mais ce sont là, au moins pour une bonne part, formules conventionnelles auxquelles les écrivains chrétiens les plus éloquents se croiront toujours tenus. L'homélie sur la *Richesse* montre sous un jour assez favorable le talent de son auteur. La langue de Clément est en somme assez correcte pour son époque ; et l'on peut même y reconnaître une assez large influence de l'atticisme (1).

Le défaut principal de Clément, celui qui explique et justifie, dans une assez forte mesure, les jugements sévères qui ont souvent été portés sur son œuvre, considérée au point de vue littéraire, est en somme dans la composition plus que dans le style. Si le *Protreptique* est passablement composé, dans le *Pédagogue* déjà apparaît cette tendance aux digressions, qui devient dominante dans les *Stromates* (2) et cause tant d'impatience au lecteur. Ce désordre perpétuel, joint à l'abus de l'érudition vaine, nous fatigue et nous empêche de goûter pleinement le charme des morceaux où Clément a exprimé des sentiments sincères et profonds. Au sortir de cette lecture pénible, l'humaniste, accoutumé à la sobriété et à la pureté des Attiques — je ne dis pas des atticistes — se reposera avec joie dans la lecture d'une page de Lysias ou de Platon.

(1) Christ, dans ses *Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus* (Münich, 1900), ne juge pas assez Clément en tenant compte du temps où il écrit. J. Scham, *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner Sprach-und stylistischen Bedeutung* se place à un point de vue plus exact. Une autre preuve — outre certains emplois de l'optatif — de l'influence de l'atticisme sur Clément est la fréquence de l'emploi du duel.

(2) M. de Faye a bien montré que l'allégorie — qui procède par rapprochements, associations d'idées ou d'objets fort disparates — contribue à déshabituer ceux qui l'emploient d'une composition rigoureuse. Mais il faut dire aussi et surtout, je crois, que Clément a de plus en plus transporté dans ses ouvrages les procédés plus libres de l'enseignement oral.

CHAPITRE II

ORIGÈNE

Bibliographie. — MANUSCRITS : les indications seront données à propos de chaque ouvrage, chacun d'eux ayant sa tradition particulière.

Éditions : *princeps*, ne comprenant encore que des traductions latines, J. MERLIN, Paris, 1512 ; — HUET, Rouen, 1668 ; — DE LA RUE, Paris, 1733-59 (les 3 premiers volumes dus au bénédictin Charles De la Rue, le 4e à son neveu Vincent, également bénédictin ; — LOMMATZSCH, Berlin, 1831-48 ; — MIGNE, *P. G.*, XI-XVII, Paris, 1857-60. — L'édition de la collection des *Griechische christliche Schriftsteller* comprend jusqu'à ce jour : t. I et II *Sur le martyre*, *Contre Celse*, par KŒTSCHAU, Leipzig, 1899 ; — III *Homélies sur Jérémie* ; *Commentaire sur les Lamentations*, *Samuel et les Rois*, par KLOSTERMANN, 1901) ; — IV. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, par PREUSCHEN, 1903 ; — V. *Des principes*, par KŒTSCHAU, 1913 ; — VI et VII, *Homélies sur l'Hexateuque*, par W.-A. BÆHRENS ; — VIII, *Homélies sur Samuel*, *sur le Cantique des Cantiques*, *sur les Prophètes* ; *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* par le même.

Principales études : HUET, *Origeniana* (dans son édition) ; — REDEPENNING, *Origenes*, Bonn, 1841-46 ; — FREPPEL, *Origène*, Paris, 1868 ; — DENIS, *De la philosophie d'Origène* (travail capital). Paris, 1884 ; — PRAT, *Origène, le théologien et l'interprète*, Paris, 1907 ; — DE FAYE, *Origène*, tome I (*Sa biographie et ses écrits*, Paris, 1923 ; tome II, (*l'Ambiance philosophique*), Paris, 1927.

Biographie. — Il y a dans la biographie d'Origène des lacunes ou des points obscurs ; mais nous en connaissons bien les grandes lignes, grâce à Eusèbe, qui lui a consacré tout le VIe livre de son *Histoire ecclésiastique*. Grand admirateur d'Origène, Eusèbe a, selon sa coutume, mis un peu trop de rhétorique dans l'expression de son enthousiasme. Mais, selon sa coutume aussi, il

s'est informé à bonne source ; il a cité à profusion les documents authentiques, et réuni le plus de données précises qu'il lui a été possible (1).

Origène était né en Égypte, probablement à Alexandrie, dans une famille aisée qui put lui faire donner une éducation excellente. Léonide, son père, était chrétien, sinon d'origine, du moins depuis assez longtemps déjà quand il périt victime de la persécution de Septime Sévère (2). Il forma lui-même à la foi l'enfant qui l'étonnait par sa vive intelligence et par les questions qu'il lui posait sur les Écritures. Il le forma si bien que, quand Léonide fut arrêté, la mère d'Origène le retint avec peine d'aller s'offrir aux bourreaux ; empêché de courir lui-même au martyre, il écrivit du moins une lettre à son père pour l'exhorter à la constance. Il avait alors, nous dit Eusèbe, dix-sept ans. C'est en 202/3 que la persécution sévit à Alexandrie. On pourrait donc fixer avec certitude à 185/6 la date de sa naissance, s'il n'y avait une légère difficulté à concilier avec elle le passage où le même Eusèbe nous parle de sa mort. L'incertitude en tout cas ne porte — comme pour la date de naissance de Démosthène — que sur une courte période de deux années. Origène, s'il n'est pas né en 185/6, est né en 183/4 (3).

Son père lui a enseigné les premiers éléments de la doctrine chrétienne ; Clément, à l'école catéchétique, a

(1) Eusèbe résume, dans le VI[e] livre, l'*Apologie* qu'il avait écrite avec Pamphile pour Origène. La bibliothèque de Césarée et celle de Jérusalem lui ont permis d'acquérir une information très complète. Dans les pages qui suivent, les faits qui ne seront pas accompagnés d'un renvoi spécial, proviennent d'Eusèbe.

(2) Le nom d'Origène (qui devrait s'écrire plutôt Horigène) signifie : fils d'Horus. On peut soupçonner que sa famille n'était pas encore chrétienne quand elle le lui donna. Origène a été certainement élevé à Alexandrie ; Eusèbe ne nous dit pas s'il y était né.

(3) Origène, selon l'*H. E.*, VII, 1, serait mort après l'empereur Dèce, sous Gallus, à 69 ans. Dèce étant mort en 251, et Gallus en 253, Origène serait mort en 253, et, s'il avait alors 69 ans, il serait né en 184. Ailleurs, (*H.* E., VI, 36) Eusèbe lui donne plus de 60 ans en 246.

perfectionné son instruction. Aucun élève n'a fait plus d'honneur à son maître. Après le supplice de Léonide, supplice qui eut pour conséquence la confiscation de ses biens, Origène se trouva gêné ; sa mère restait veuve avec sept enfants. Une riche chrétienne vint à l'aide de la famille, mais cette chrétienne n'était pas d'une orthodoxie très pure et subissait l'influence d'un docteur gnostique, du nom de Paul. Origène se sépara d'elle ; il gagna sa vie et celle des siens en enseignant. Clément avait fui Alexandrie. Malgré sa jeunesse, Origène le remplaça, et trouva des disciples, parmi les païens. Il fit de nombreux convertis, dont plusieurs subirent à leur tour le martyre avec courage ; lui-même fut souvent menacé ; mais il échappa.

Dans l'extraordinaire ferveur de sa jeunesse précoce, Origène s'enivrait à la fois de science et d'ascétisme. Il pratiquait les abstinences les plus dures. Il en vint — dans son zèle à se tourmenter lui-même — à s'imposer ce qui dut être la plus rude des privations pour un esprit comme le sien : il renonça pour un temps à la culture profane, et vendit les manuscrits d'auteurs grecs qu'il avait acquis en grand nombre. Pour un élève de Clément, c'était une espèce d'apostasie, à laquelle il ne se résigna pas longtemps. Son ardeur de sacrifice ne s'attiédit pas ; elle prit une autre forme. Il avait au disdascalée des disciples des deux sexes ; pour ne donner prise à aucun soupçon, il se crut obligé d'appliquer à la lettre la maxime qui est au chapitre XIX de Mathieu (verset 12) : *Il y a des eunuques qui se sont faits eunuques volontairement, pour le royaume des cieux* (1).

Nous ne savons pas exactement en quels rapports avait été, à l'origine, le didascalée avec l'autorité ecclésiastique. Il se peut que Pantène ait commencé par être un docteur

(1) L'exégèse qu'Origène donnait plus tard de ce texte (au début du tome XV de son *Commentaire sur saint Mathieu*), montre qu'il était alors revenu à beaucoup plus de modération.

libre, comme le furent à Rome Justin ou Tatien. Mais l'importance que prit rapidement l'école ne pouvait manquer de lui donner un caractère officiel, qui mit fin à son indépendance. Démétrius, le premier évêque d'Alexandrie qui apparaisse pleinement en lumière dans l'histoire, était un homme épris d'autorité. Il en surveilla assez étroitement l'enseignement et nous verrons bientôt des froissements se produire entre Origène et lui.

Ils ne furent causés toutefois ni par le sacrifice volontaire qu'Origène venait de s'imposer, et auquel nous ne voyons pas que l'évêque ait trouvé à redire, ni par le retour du jeune maître vers la science profane. Voici comment celui-ci, dans une lettre dont Eusèbe (1) nous a conservé un fragment, nous raconte cette évolution : « Je me consacrais à la prédication ; la renommée de mon enseignement se répandait, et il venait à moi, tantôt des hérétiques, tantôt des gens qui avaient appris les sciences helléniques et surtout la philosophie ; cela m'engagea à examiner les opinions des hérétiques et ce que les philosophes font profession de dire sur la vérité. Je fis cela sur l'exemple de Pantène, qui avant moi avait rendu service à beaucoup, et qui n'avait pas acquis une médiocre culture en ces matières ; je le fis aussi à l'exemple d'Héraclas, qui siège aujourd'hui dans le conseil de l'Église d'Alexandrie, et que j'avais trouvé chez le maître des sciences philosophiques, auprès duquel il avait été assidu pendant cinq ans, avant que j'eusse moi-même commencé à entendre ses leçons ». Ce maître, dont Héraclas fut le disciple pendant cinq ans, en portant le manteau du philosophe, c'était, nous dit Porphyre (2), le fameux Ammonius Sacas, l'initiateur du mouvement platonicien, sur lequel nous sommes malheureusement si mal renseignés (3). Porphyre, qui, en sa qualité d'adversaire acharné du chris-

(1) VI, 19, 12-11.
(2) Dans un fragment qu'Eusèbe nous a conservé, *ibid.*, 5.
(3) Cf. Henri Puech, *Revue d'Histoire de la philosophie*, n° 1.

tianisme, regrette et s'indigne que le talent d'Origène ait été perdu pour la philosophie, résume ainsi son jugement. « Grec élevé dans la science grecque, Origène alla échouer dans la folle croyance des Barbares ; et en s'y laissant gagner il prostitua son talent. Il s'est comporté, dans sa vie, en chrétien et en ennemi des lois ; mais, dans ses opinions sur la nature et sur la divinité, il resta Grec et, sous les fables de sa croyance, laissait apparaître les idées des Grecs. » Il ajoute qu'il étudia surtout Platon, Numénius, Apollophane, Longin, Moderatus, Nicomaque, les Pythagoriciens, et deux Stoïciens, Cornutus et Chérémon (1), à l'école desquels il apprit à manier l'allégorie.

Nous ne pouvons donner de dates précises pour marquer les étapes successives de la carrière d'Origène, pendant son premier séjour à Alexandrie ; nous savons que ce séjour fut interrompu parfois par de courtes absences, par exemple un voyage à Rome, au temps où Zéphyrin était pape (2), voyage motivé, selon son propre dire « par le désir de voir cette très ancienne Église » ; un voyage en Arabie aussi où il fut appelé, nous dit Eusèbe, « par le gouverneur qui avait hâte de connaître ses doctrines. » En 215 des troubles qui éclatèrent à Alexandrie et furent rudement réprimés par Caracalla l'obligèrent à quitter sa patrie, et à se rendre en Palestine ; il avait des amis et des patrons dévoués dans les deux évêques de Césarée et de Jérusalem, Théoctiste et Alexandre, qui, fiers de l'hôte qu'ils accueillaient et désireux de faire profiter leurs fidèles de ses talents, l'invitèrent à prêcher dans l'Église, quoiqu'il ne fût qu'un laïque. La chose n'était pas sans précédent, mais Démétrius, très susceptible en

(1) La liste de Porphyre mêle les noms de philosophes anciens à leurs contemporains ou prédécesseurs rapprochés d'Origène ; quelques-uns (Apollophane et Longin) d'identification difficile.

(2) 199-218. Cf. Eusèbe, xiv, 10. Eusèbe donne à ce propos à Origène le nom (surnom), sous lequel il a été souvent désigné, d'*Adamantius*.

matière de hiérarchie, s'en émut, rappela son catéchiste, et lui fit reprendre la direction de l'École, qu'il conserva jusqu'à la fin de 230. C'est sans doute dans le commencement de cette seconde période (1) que l'impératrice Julia Mammæa, qui était très curieuse de toutes les manifestations religieuses contemporaines et aimait à s'entourer d'hommes de talent, le convoqua auprès d'elle, comme avait fait déjà le gouverneur d'Arabie. C'est alors aussi qu'il fit la connaissance d'un ancien Valentinien, Ambroise, et le convertit. Ambroise avait une fortune considérable ; il mit à la disposition du professeur et de l'écrivain infatigable toute une équipe de précieux auxiliaires, plus de sept tachygraphes, dit Eusèbe (2), qui se relayaient pour écrire sous sa dictée ; un nombre égal de copistes (qui mettaient au net cette sténographie)et des jeunes filles exercées à la calligraphie (qui écrivaient les beaux manuscrits destinés à répandre ses œuvres dans le public).

Au commencement du pontificat de Pontien, c'est-à-dire à la fin de l'année 230, Origène fit un nouveau voyage ; il alla, nous dit Eusèbe, « en Grèce, en passant par la Palestine, où il reçut à Césarée, des évêques de la région, la prêtrise par imposition des mains (3) ». L'irritation de Démétrius fut, on le conçoit, plus vive encore que lorsqu'Origène, hors de son diocèse, avait prêché sans être prêtre. Il convoqua, pour examiner l'affaire, plusieurs synodes ; fit déclarer nulle l'ordination et bannit le coupable d'Alexandrie. Sa décision n'obtint d'ailleurs pas l'assentiment des Palestiniens. Mais Origène abandonna Alexandrie et s'établit à Césarée, en « la dixième année du règne d'Alexandre Sévère », c'est-à-dire en 232. Démétrius mourut peu de temps après, et Héraclas lui succéda. On aurait pu espérer que l'ancien condisciple et collabo-

(1) Sans doute en 218 ; cf. HARNACK, *Chronologie*, II, p. 30.
(2) Ch. XXIII.
(3) EUSÈBE, XXVII.

rateur d'Origène se montrerait plus conciliant envers lui. Il n'en fut rien. Origène ne rentra pas dans sa patrie, et Césarée devint jusqu'à sa mort le foyer intelllectuel le plus brillant de la chrétienté. C'est pour cette dernière période que nous connaissons le mieux la méthode d'enseignement qu'il pratiquait, grâce au panégyrique que lui a consacré son élève, Grégoire le Thaumaturge.

Ce séjour fut coupé, lui aussi, par quelques absences. Palladius, dans l'*Histoire Lausiaque* (T. XIV), parle de deux années qu'Origène aurait passées à Césarée de Cappadoce, caché chez une chrétienne savante et pieuse, du nom de Julienne, pour fuir une persécution qu'on place généralement, quand on accepte le fait, sous Maximin le Thrace (236) ; mais le silence d'Eusèbe et d'autres raisons rendent douteuse l'allégation de Palladius. Eusèbe mentionne au contraire deux circonstances où Origène se serait rendu de nouveau en Arabie : sous Gordien (238-244), quand il ramena à l'orthodoxie l'évêque Bérylle de Bostra ; sous Philippe (244-49), quand il se rendit à un synode, et obtint le même succès auprès d'hérétiques qui admettaient un anéantissement temporaire de l'âme, entre la mort et la résurrection.

En 250, commença l'épreuve la plus dure que les chrétiens aient eu à subir avant les rigueurs de Dioclétien, la persécution de Dèce. Dèce visait particulièrement les évêques et les docteurs ; il voulait frapper le christianisme à la tête. Origène ne pouvait être oublié. Il était prêt ; il avait gardé l'âme héroïque du jeune homme qui encourageait son père Léonide ; quelques années auparavant, sous Maximin, il avait écrit sa vibrante *Exhortation au Martyre*. Il se montra digne de ces précédents, qui l'engageaient. Il endura, dit Eusèbe, « chaînes, tortures en son corps, tortures par le fer, tortures de l'emprisonnement au fond des cachots ; pendant plusieurs jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au troisième trou ; il fut menacé du feu ; il supporta vaillamment tout ce que nos ennemis lui infligèrent encore,... car le juge

faisait tous ses efforts pour ne pas le réduire à la mort (1) ». Origène survécut, recouvra la liberté, mais, épuisé par cette terrible épreuve, il mourut peu de temps après, et, selon les plus grandes vraisemblances, à Césarée de Palestine. On montrait cependant son tombeau à Tyr, où une autre tradition plaçait sa fin (2).

L'œuvre d'Origène. — Vue d'ensemble. — L'œuvre immense d'Origène a été comparée, dès l'antiquité, à celle des deux plus féconds polygraphes de la littérature profane, le grammairien grec Didyme d'Alexandrie, et le latin Terentius Varron. Épiphane (3) porte le nombre de ses écrits à six mille, chiffre qui paraît exagéré, même en comptant isolément chacune des homélies qui forment une série. Nous verrons néanmoins que le chiffre réel reste surprenant, et suppose un labeur aussi intense que continu. Eusèbe n'a pas cru nécessaire de reproduire dans son *Histoire* le catalogue complet qu'il avait dressé dans sa *Vie de Pamphile*, le créateur de la grande bibliothèque où tout ce qu'Origène avait composé était réuni (4). Saint Jérôme l'avait recopié dans une lettre à Paula, qui, malheureusement, nous a été assez mal transmise (5), mais reste la source principale de notre savoir sur ce point.

Une œuvre aussi vaste est toujours exposée à être mutilée par le temps. Celle d'Origène courut d'autant plus ce péril que de bonne heure elle ne parut pas, en toutes ses parties, d'une orthodoxie irréprochable. Les controverses qu'elle suscita commencèrent du vivant de l'auteur ; elles furent déjà vives au IVe siècle. En 543,

(1) Ch. XXXIX.

(2) Photius (BB. 118) rapporte les deux traditions, en attribuant la première « à Pamphile et à beaucoup d'autres » ; et sans nommer de garant pour la seconde.

(3) *Hær.*, 62.

(4) VI, 32.

(5) C'est la lettre XXXIII. Voir l'édition de KLOSTERMANN, dans les *Comptes-rendus de l'Académie de Berlin*, 1897, et celle de HILBERG, dans le *Corpus* de Vienne.

l'empereur Justinien publia un édit dans lequel il dénonçait les doctrines hérétiques d'Origène, en les déduisant de 24 citations du *traité des Principes* et en les ramenant à 9 chefs principaux ; il donnait mission au patriarche de Constantinople, Mennas, de convoquer un synode pour les condamner (1). Il adressa un document analogue au pape Vigile, au patriarche d'Alexandrie et à celui de Jérusalem. Dix ans après, le Ve concile œcuménique, réuni à Constantinople, prononça l'anathème contre Origène (2) ; le VIe en 680-1, le VIIe, en 787 (à Nicée), le VIIIe en 869, (de nouveau à Constantinople, comme le Ve et le Ve), le renouvelèrent.

Il n'est donc pas surprenant qu'une assez faible partie (relativement) des écrits du grand docteur se soit seule conservée dans le texte original. Au IVe siècle, la gloire d'Origène restait si grande, malgré les suspicions dont il commençait à être l'objet, et sa science si indispensable à ses successeurs, que beaucoup furent traduits en latin. Saint Jérôme et Rufin se consacrèrent à cette tâche, avec un talent inégal et une infidélité à peu près pareille. Une seule fois, pour faire pièce à son rival qui avait traité assez librement le texte du traité le plus criticable — le traité *des Principes* — saint Jérôme en donna une traduction exacte, mais qui, précisément à cause de son exactitude, a disparu (3). Il résulte de là que le nombre des ouvrages conservés en latin est beaucoup plus considérable que le nombre de ceux dont nous possédons encore le texte grec, mais aussi que nous n'y retrouvons pas intégralement la pensée d'Origène.

(1) Voir le recueil des *Conciles* de MANSI, t. IX.

(2) *Ib.*, XI, XIII, XVI.

(3) On connaît l'existence d'autres traducteurs encore, parmi lesquels il faut au moins nommer Victorinus ; mais leurs traductions ne se sont pas conservées. — Ce qui a contribué à conserver celles de Jérôme, c'est — avec leur infidélité — la sentence assez bénigne du décret dit de Gélase : « Item Origenis nonnulla opuscula, quæ vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus ; reliqua cum suo auctore dicimus renuenda. »

Ces ouvrages peuvent se classer en six catégories : 1° Philologie sacrée ; 2° Exégèse ; 3° Dogmatique ; 4° Morale pratique ; 5° Apologétique ; 6° Correspondance. Nous suivrons cet ordre de matière, dans l'examen que nous en ferons, en tenant compte cependant de l'ordre chronologique, tel que nous pouvons le connaître. Le jugement de M. de Faye, qui estime qu'à partir du moment où Origène se mit à écrire, on le trouve « en pleine possession de ses idées » ; qu' « il n'y ajoutera rien d'essentiel » (1), qu'il serait « illusoire de chercher dans ses livres l'histoire de la pensée », aurait peut-être besoin d'être vérifié. Malheureusement, même réduite à ce qui a été sauvé, l'œuvre qu'il faut étudier reste volumineuse, et, après le traité des *Principes*, Origène n'a jamais plus donné un exposé d'ensemble de sa doctrine. Le travail de vérification que nous souhaiterions (2) est donc pénible, et nous ne saurions nous flatter de l'avoir accompli de manière à nous satisfaire.

1° *Philologie sacrée.* — Alexandrie, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, a vu naître la philologie classique. Les grands savants qui ont créé et dirigé, après Démétrius de Phalère, la grande Bibliothèque du Musée, ne se sont pas contentés d'y rassembler tous les ouvrages qu'ils ont pu se procurer ; ils en ont donné des éditions, et, pour les donner bonnes, ils ont fondé une nouvelle science, l'étude critique des textes. Cette étude s'est perfectionnée depuis ; elle est devenue plus méthodique et plus exigeante chez les modernes ; les Alexandrins gardent le mérite d'en avoir été les initiateurs.

Il est donc naturel que, dans un pareil milieu, au moment même où la théologie naissait de l'appel fait à la philosophie pour l'interprétation de la foi, on ait senti le besoin d'une philologie sacrée. On a dit (3) qu'en deve-

(1) P. 25.

(2) Et que M. de Faye lui-même nous donnera d'ailleurs, nous l'espérons, dans son second volume.

(3) Bardenhewer, *Geschichte*, II, p. 25 et 115. Cf. pour la thèse

nant éditeur de la Bible, Origène n'a pas été inspiré, comme Aristarque en éditant Homère, par l'esprit critique, et qu'il ne pouvait pas l'être, puisqu'il considérait le texte sacré comme inspiré. Origène croyait certainement à l'inspiration des *Septante*, mais que constatait-il quand il écrivait ses ouvrages exégétiques ou quand il soutenait des controverses contre les hérétiques ou les juifs ? Il s'apercevait d'abord que les manuscrits des *Septante* offraient, quand on les comparait les uns aux autres, des variantes assez nombreuses. Il trouvait des différences beaucoup plus considérables entre le texte grec qu'ils lui fournissaient et le texte hébreu qui était courant chez les Juifs de son temps. Enfin il avait paru, depuis l'entreprise des *Septante*, d'autres traductions de ce texte hébreu : celle d'Aquila, juif de Sinope, dans le Pont, contemporain de Hadrien ; celle de Théodotion, contemporain de Commode ; celle de Symmaque, dont la date est matière à discussion (1) ; d'autres encore. Ces traductions étaient souvent en désaccord avec celle des *Septante*. De cet état de choses résultaient évidemment pour Origène, controversiste et exégète, des difficultés particulières, qu'il devait chercher à supprimer ou à diminuer ; mais un esprit pénétrant comme le sien n'a pas pu se dissimuler qu'il en résultait aussi un problème scientifique, et, pour Origène, tout problème de ce genre devait être résolu.

Il s'est préparé de bonne heure à le résoudre. Un bon texte de l'*Ancien Testament* était la condition même de toute son œuvre. Car, pour audacieuses qu'aient été ses spéculations, elles ont toujours leur point de départ dans l'Écriture. Dès sa jeunesse, il se préoccupa d'apprendre l'hébreu, et, s'il n'en eut jamais une connaissance tout à fait approfondie, il acquit celle qui lui était nécessaire pour le but qu'il se proposait. Il se procura le texte hé-

opposée, WENDLAND (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 272).

(1) Sur ces versions, voir SWETE, *Introduction to the old Testament in Greek*, chapitre II de la Ire Partie.

braïque, rechercha avec soin toutes les traductions grecques, en fit une comparaison méticuleuse. Ainsi se prépara son édition, dite des *Hexaples*, qui a dû demander, avant d'être terminée, de longues années; elle n'a été achevée qu'à Césarée ; la manière dont il parle de son travail, dans sa *Lettre à Africain* (240 environ), donne à penser que celui-ci était encore en train; des termes qu'il emploie un peu plus tard (vers 245), dans son commentaire sur saint Mathieu (1) suggèrent qu'il était terminé.

Les Hexaples. — Le nom d'*Hexaples* signifie : *Sextuples* ; il indique le plan de cette entreprise gigantesque. Qu'on se figure un manuscrit (2), de vaste dimension, dont chaque page était divisée en six colonnes assez étroites : la première donnait le texte hébreu, en caractères hébraïques ; la seconde, la transcription du même texte en caractères grecs ; la troisième, la traduction d'Aquila (la plus littérale) ; la quatrième, celle de Symmaque (qui était, en somme, une revision d'Aquila) ; la cinquième, celle des *Septante* ; la sixième, celle de Théodotion, (qu'on peut définir comme une revision des *Septante*). Pour les *Psaumes*, où Origène avait réussi à découvrir d'autres traductions d'usage moins commun, le nombre des colonnes s'élevait à huit (3) ; les deux colonnes nouvelles reproduisaient une version qu'il avait trouvée « à Nicopolis », et une autre « qu'il avait trouvée à Jéricho », dans un de ces grands récipients qu'on appelait *pithoi.* Origène simplifia cet appareil si compliqué dans une édition où les deux premières colonnes étaient supprimées, en sorte que res-

(1) Cf. SWETE, *Introduction*, p. 60.

(2) On verra dans SWETE, *ib.*, p. 62-63, l'aspect présenté par une page du *Psaume XLIV*.

(3) Le passage d'Eusèbe (VI, XVI) sur ces nouvelles versions, est un peu obscur ; il est probable que la septième colonne donnait la version de Nicopolis, laquelle paraît avoir eu deux formes, et s'être étendue à plus que les *Psaumes* ; la huitième donnait celle de Jéricho, qui ne contenait que les *Psaumes*. — Voir, sur l'interprétation du texte d'EUSÈBE, MERCATI (*Studi e Testi*, V, p. 47-60), dont l'explication, d'ailleurs, est peu acceptable.

taient seulement en présence les quatre témoins du texte grec ; cette édition porte en conséquence l'appellation de *Tétraples*, les *Quadruples*.

La tâche qu'Origène avait réalisée était relativement simple pour cinq colonnes : les deux qui contenaient l'hébreu, et les trois qui donnaient Aquila, Symmaque, Théodotion. L'établissement de la cinquième, celle des *Septante*, était beaucoup plus malaisé. Le désaccord entre les *Septante* et l'hébreu est fréquent ; il consiste aussi bien en des additions ou des suppressions qu'en des transpositions. Pour en rendre compte, Origène recourut à l'emploi des *signes critiques* qu'avaient imaginés les grammairiens d'Alexandrie, et dont ils avaient fait usage notamment dans leurs éditions d'Homère ; il s'en appropria surtout deux : l'*obel* (ou broche, qui a la forme d'une ligne horizontale), et sert à marquer les morceaux à supprimer, c'est-à-dire ceux qui manquent dans l'hébreu ; l'*astérisque* (suffisamment défini par son nom), qui indique les passages ajoutés ; ces passages, absents du texte authentique des *Septante*, étaient suppléés par lui, grâce aux autres versions, de préférence grâce à celle de Théodotion (1). Pour les transpositions, ordinairement Origène rétablissait dans la cinquième colonne l'ordre conforme à l'hébreu ; parfois (dans les *Proverbes*) il marquait seulement la différence avec un signe obtenu par la combinaison de l'*astérisque* et de l'*obel*.

Une œuvre aussi colossale n'a pu être réalisée matériellement que grâce à cet atelier de copistes, mis par Ambroise à la disposition d'Origène ; elle n'aurait pu être reproduite à de multiples exemplaires qu'à grands frais, et ces exemplaires n'auraient pas trouvé beaucoup d'acheteurs.

(1) Outre l'*obel* et l'*astérique*, Origène employait en certains cas le *lemnisque*, *obel* accompagné d'un point superposé et d'un point souscrit ; et l'*hypolemnisque*, *obel* accompagné seulement du point souscrit. — Dans l'usage des grammairiens profanes, l'*obèl* marquait les passages interpolés ; l'*astérisque*, ceux qui étaient notables pour quelque raison.

Il n'est pas probable qu'il en ait existé d'autre que l'exemplaire original, qui fut conservé à Césarée, où Pamphile, Eusèbe, saint Jérôme s'en sont servis et où nous savons qu'il était encore au VIe siècle (1). Il a disparu, avec la bibliothèque dont il faisait partie, lors de la prise de la ville par les Sarrasins en 638 (2).

Ce qui était possible, c'était de reproduire simplement la cinquième colonne, c'est-à-dire le texte grec de l'*Ancien Testament*, tel qu'Origène l'avait constitué, en prenant pour base les *Septante*, mais en s'aidant aussi des autres versions. C'est à des éditions de ce genre que saint Jérôme fait allusion, dans sa préface à la *Chronique*, quand il dit : « Les provinces palestiniennes lisent les textes qui ont été élaborés par Origène et popularisés par Eusèbe et Pamphile » ; nous en retrouvons encore certaines traces dans nos manuscrits. La cinquième colonne a été traduite en syriaque, très littéralement, avec conservation des signes critiques, en 616-17, par l'évêque jacobite Paul de Tella, en Mésopotamie, et cette traduction s'est en grande partie conservée (3).

Ce texte des *Septante*, tiré des *Hexaples* et formé d'un amalgame des véritables *Septante* avec les autres versions, a certes contribué à compliquer la tâche de la critique moderne. Nous devons cependant, si nous voulons être équitables, admirer avant tout l'effort prodigieux d'érudition dont il nous apporte le témoignage. Nous ne saurions reprocher gravement à Origène de n'avoir pas compris le problème critique comme nous le comprenons aujourd'hui, et, par exemple, de n'avoir pas soupçonné que le désaccord entre les *Septante* et l'hébreu peut ne pas être partout du fait des traducteurs ; qu'il peut s'expliquer parce que ces traducteurs avaient en mains un texte hébreu sensi-

(1) Cf. SWETE, p. 69.
(2) *Ib.*, p. 75.
(3) CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, etc., Milan, 1874. — P. DE LAGARDE, *Bibliothecæ syriacæ collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent*, Gœttingen, 1892.

blement différent de celui qui était courant en son temps.

La reconstitution des *Hexaples*, dans la mesure où elle est possible, a été poursuivie avec ardeur par la critique moderne. Commencée dès le XVI[e] siècle par Petrus Morinus, dans les notes de l'édition sixtine des *Septante* (Rome, 1587), poussée plus avant déjà par Montfaucon (*Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Paris, 1713), elle a surtout été réalisée largement dans le recueil de Field (Oxford, 1867-75), auquel quelques compléments ont été apportés depuis par dom Germain Morin, Mercati et Taylor (1).

Le Nouveau Testament. — Dans ses écrits exégétiques sur les livres du *Nouveau Testament*, Origène discute souvent le texte et compare des variantes. Il ne semble pas cependant qu'il en eût entrepris et publié une recension : saint Jérôme, dans son *Commentaire sur saint Mathieu* (24, 36) (2), parle, il est vrai : *d'exemplaires d'Adamantius* ; mais il s'agit, semble-t-il, des manuscrits dont Origène s'était servi, et non d'un texte constitué par lui. Un mot d'Origène lui-même (3) paraît confirmer cette interprétation. C'est après lui, qu'en se servant des

(1) Edition par G. Morin des *Commentarii in Psalmos* de saint Jérôme (*Anecdota Maredsolana*, 1895) ; découverte par Mercati d'un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne (x[e] siècle), donnant le texte des *Psaumes* 29 et 45 d'après les Hexaples, moins la première colonne (cf. *Atti* de l'Académie de Turin, 1895/6 ; *Un palimpsesto Ambrosiano dei Psalmi Esapli*, Turin, 1896 ; *Note di Letteratura biblica e cristiana antica*, fascicule 5 des *Studi e Testi*, Rome, 1901) ; et Ceriani, (*Frammenti esaplari*, etc., dans les *Rendiconti dell' Instituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1896) ; découverte enfin par Taylor, dans un palimpseste du Caire, d'un fragment du *Psaume* XXI, sur quatre colonnes (hébreu en caractères grecs ; Aquila ; Symmaque ; Septante. — C. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests*, etc., Cambridge, 1900). — Outre le chapitre de Swete, on peut lire encore sur les *Hexaples* les articles de Méchineau, dans la revue *Études religieuses*, etc., 1891-2 ; et de Nestle, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1895 ; ainsi que la dernière édition de l'*Einführung* du même Nestle (citée t. I, p. 475).

(2) Cf. aussi *Comm. in Gal.* (3, 1).

(3) *Comm. in Math.*, 15, 14.

données qu'on peut recueillir dans ses écrits exégétiques, Pamphile et Eusèbe ont mis en circulation une recension qui, par une voie assez directe, peut être considérée comme remontant jusqu'à lui (1).

L'exégèse. — La plus grande partie de l'œuvre d'Origène est composée d'écrits exégétiques. Ces écrits sont de trois sortes : *scholies*, *homélies*, *commentaires* (2). Les *scholies* étaient d'assez courtes notes sur des passages détachés ; les *homélies* sont des instructions adressées aux fidèles, des *sermons* ; les *commentaires* (tomes), des traités méthodiques, où la science d'Origène se donne pleinement carrière et envisage tous les aspects du sujet. Il nous reste peu de chose des *scholies* ; un assez grand nombre d'*homélies* et quelques *commentaires* nous ont été conservés soit dans le texte original, soit dans les traductions latines de Jérôme et de Rufin (3), soit, partiellement, par les extraits que citent *Basile et Grégoire* dans ce recueil de morceaux choisis qu'ils ont intitulé *Philocalia*, ou dans ceux que nous ont conservés les *Chaînes*.

Les caractères particuliers qui distinguent ces trois sortes d'écrits proviennent, pour les scholies et les *Tomes*, de la différence du plan ; pour les *homélies*, de leur destination pratique. Mais si chacune d'elles a ainsi, soit dans la forme, soit dans le fond, son originalité, il règne, malgré

(1) Telle est la thèse qu'a soutenue REDEPENNING (*Origenes*, II, 182), et qu'a reprise avec plus de netteté encore, J.-L. HUG (dans son *Einleitung in die Schriften des N. T.*, t. I). Elle est généralement acceptée aujourd'hui. — Dans les écrits exégétiques d'Origène, on trouve des discussions de texte instructives ; mais il est difficile de se prononcer sur la valeur des *lemmes* ou des *citations étendues* ; on a pu se demander, en effet, si Origène ne laissait pas aux copistes le soin de les transcrire (PREUSCHEN, introduction du *Commentaire sur saint Jean*, p. LXXXVIII et suiv.). — Voir aussi OTTO BAUERNFEIND, *Der Rœmerbrieftext des Origenes...*, T. U, XLIV, 3, notamment, p. 88.

(2) Cf. SAINT JÉRÔME, *Préface de la traduction des homélies sur Jérémie et Ézéchiel* ; saint Jérôme appelle les σχόλια *excerpta*, et les τόμοι (nom grec des *Commentaires*) des *volumina*.

(3) Nous connaissons l'existence d'autres traductions ; Cassiodore, par exemple, mentionne celles d'un certain *Bellator*.

tout, dans toutes trois, un même esprit ; on y reconnaît la même méthode, les mêmes principes d'interprétation.

Les *scholies* ont été évidemment conçues d'après le modèle qu'offraient à Origène ces notes qui étaient destinées à être rangées en marge des manuscrits, pour expliquer les principales difficultés des textes classiques, et auxquelles les grammairiens avaient déjà donné ce nom. Celles que nous possédons pour la plupart des grands auteurs profanes, à partir d'Homère, en plus ou moins grand nombre, ont été abrégées, remaniées d'époque en époque ; elles sont par conséquent de valeur inégale, et ont besoin d'être soumises à une sérieuse revision critique. Celles qu'avaient composées Origène semblent avoir été assez nombreuses. Saint Jérôme dans son *Catalogue* (1) en mentionne sur l'*Exode*, le *Lévitique*, *Isaïe*, les *Psaumes* I à XV, l'*Ecclésiaste*, *certaines parties de Jean*, *tout le Psautier*. Ailleurs (2), il en cite de relatives à *Saint Mathieu* et à l'*Épître aux Galates* ; Rufin a utilisé celles qui concernaient *les Nombres* (3). Il y en a eu, semble-t-il, aussi, sur *la Genèse* (4). Nous sommes réduits aujourd'hui à en rechercher les vestiges dans les recueils d'extraits tels que la *Philocalie* ou les *Chaînes*. Les tomes XII et XIII de la *Patrologie* contiennent, sous le titre d'*Excerpta*, un assez grand nombre de morceaux que De la Rue avait déjà pour la plupart recueillis, mais dont il faut examiner avec soin, dans chaque cas, l'authenticité et la provenance (5) ; nous devons donc

(1) *Ép.* 33, 4 ; cf. *supra*.

(2) Prologue de son propre *Commentaire sur saint Mathieu* ; prologue de son *Commentaire sur l'Ép. aux Gal.*

(3) *Prologue* de sa traduction des *homélies* sur le même livre.

(4) Cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, t. II, p. 121.

(5) Les morceaux qu'on peut le plus sûrement regarder comme des scholies sont deux de ceux que la *Philocalie* fournit pour l'*Exode*, si la leçon de Robinson au ch. XXVII (ἐν ἄλλῳ τόπῳ) doit être préférée à la vulgate τόμῳ (cf. TURNER, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1911, p. 231). Pour les fragments tirés des chaînes, cf. HARNACK, *Geschichte*, t. I, 403 et 835. — Le commentaire sur l'*Apocalypse*, publié par DIBOUNIOTIS et HARNACK (*Texte und Untersuchungen*,

nous borner à la définition générale du genre, telle que nous l'avons donnée plus haut.

Les Homélies. — Nous connaissons beaucoup mieux les *homélies*, quoique des traductions latines seules se soient conservées pour beaucoup d'entre elles. La plus grande partie de l'*Ancien Testament* et une bonne part du *Nouveau* avaient été ainsi commentées par Origène devant les fidèles, surtout après son établissement à Césarée. Nous ignorons ce qu'étaient les deux livres d'*Homélies mélangées* dont parle saint Jérôme — si le mot *mélangées* est bien authentique (1) ; mais Origène avait prêché sur la *Genèse* 17 *homélies*, qui nous sont parvenues dans la traduction de Rufin ; sur l'*Exode* 13 homélies, traduites également par Rufin ; sur le Lévitique 16 *homélies*, dues encore à Rufin ; sur les *Nombres* 28 *homélies* de même origine. Nous connaissons seulement par Jérôme l'existence de 13 *homélies* sur le *Deutéronome*, que Rufin avait l'intention de traduire, quand il écrivait sa préface à la traduction des *homélies* sur les *Nombres* (2). Nous avons, traduites aussi par Rufin, vingt-huit *homélies* sur Josué ; neuf, sur les *Juges* ; neuf sur les *Psaumes* (3). Jérôme en connaissait quatre sur les livres des *Rois* ; il en

XXXVIII, 3), contient de l'Origène, mais ne contient pas uniquement de l'Origène (cf. TURNER, *Journal of Theological Studies*, 1912, p. 386 ; et de BOYSSON, *Revue Biblique*, 1913, p. 555).

(1) *Ép.* 33, 4 ; le texte, pour le mot *mixtarum*, présente des variantes et reste incertain. — Les renvois à Jérôme, dans ce qui suit, quand ils ne seront pas précisés, se rapportent au catalogue que contient cette *Épître*.

(2) Il reste en grec (dans les *Chaînes* ou la *Philocalie*) des fragments de la IIe homélie sur la *Genèse* ; de la VIIIe sur l'*Exode* ; de la Ve sur le *Lévitique* ; on retrouve presque entièrement chez Procope de Gaza la VIIIe (WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos*, Berlin, 1891 ; KLOSTERMANN, *Griechische Excerpte aus Homilien von Origenes* (*T. U.*, XII, 3 *b*) ; EISENHOFER, *Procopius von Gaza*, Fribourg en Brisgau, 1897). — Tout est obscur au sujet des huit homélies *Sur la Pâque*, que mentionne Jérôme.

(3) Les fragments attribués à Origène, dans les *Chaînes*, sont très nombreux ; EUSÈBE (*H. E.*, VI, 38) en a conservé un dont l'authenticité n'est pas douteuse.

reste une (sur *I Rois*, 1-2), dans une traduction latine anonyme), et, en grec, une seconde, (sur l'évocation de Samuel par la ventriloque d'Endor), qui a du d'être conservée aux discussions qu'elle suscita (1). Nous sommes particulièrement favorisés pour les *Prophètes* ; si des vingt-cinq *homélies* sur *Isaïe*, il n'en reste que neuf, traduites par Jérôme, pour *Jérémie*, sur le nombre total de 45, donné par Cassiodore (2), vingt se sont conservées en grec, dans un manuscrit de l'Escurial, et Jérôme en a traduit quatorze, dont deux ne figurent pas parmi ces vingt ; Jérôme en a traduit de même quatorze sur *Ézéchiel*, sans que nous sachions exactement combien Origène en avait prononcé.

Origène avait prêché sur deux de nos quatre *Évangiles*, celui de *Saint Mathieu* et celui de *Saint Luc* ; les vingt-cinq homélies sur *Saint Mathieu* sont perdues ; Jérôme en a traduit trente-neuf sur *Saint Luc*. Des dix-sept *homélies* sur les *Actes*, il ne reste qu'un fragment dans la *Philocalie*. Jérôme cite avec elles onze *homélies* sur la 2e *Épître aux Corinthiens* (3) ; deux sur l'*Épître aux Thessaloniciens* (sans dire s'il s'agit de la 1re ou de la 2e) ; une sur l'*Épître à Tite* ; dix-huit sur l'*Épître aux Hébreux*, dont deux fragments ont été sauvés par Eusèbe (H. E. VI, 25, 11-14).

L'homélie, telle qu'Origène l'a conçue, est une instruction familière ; elle évite, en règle générale, de hausser le ton ; elle n'est pas un discours de parade, et elle exclut à peu près toute rhétorique. Rien n'est plus louable en

(1) Cassiodore, *Instit.* (I, 2) en mentionne une sur le second livre : Origène lui-même (*Sur Josué* III, 4), fait allusion à une sur le troisième. Des fragments se sont conservés dans les *Chaînes*. — Cassiodore (*ib.*) parle d'une homélie sur le IIe livre des *Paralipomènes*, et d'une homélie sur les deux livres d'*Esdras* (traduites par son ami Bellator). Vingt-deux homélies *sur Job*, que saint Hilaire avait traduites ou adaptées, n'ont laissé de vestiges que dans les *Chaînes* ; de même les 120 homélies sur 63 *Psaumes* ; Jérôme mentionne encore sept homélies sur les *Proverbes*, et huit sur l'*Ecclésiaste*.

(2) *Ib.*, 3. La *Philocalie* cite la 39e.

(3) Il y a dans les *Chaînes* de nombreux morceaux **relatifs à la** première.

principe que cette sévérité voulue ; si, cependant, les *homélies* d'Origène touchent peut-être moins le lecteur qu'il ne s'y attendrait, après les avoir vu ainsi définir, c'est que la méthode qu'il emploie est aussi différente que possible de la nôtre. Nous expliquerons plus utilement les caractères essentiels de cette méthode en parlant des *Commentaires*, où elle est appliquée intrégralement, sans aucune des précautions qui s'imposent à qui s'adresse à un auditoire moyen. Nous nous bornerons à dire, pour le moment, que tous les éléments auxquels l'exégèse d'Origène fait leur part apparaissent ici déjà, dans une certaine mesure : explication littérale des faits historiques ; — interprétation morale ; — allégorie théologique et mystique. Comme dans les *Commentaires* aussi, l'allégorie domine ; mais sous une forme qui généralement reste assez élémentaire (1). Il arrive parfois qu'Origène se laisse aller à exposer celles de ses idées qui lui sont le plus personnelles, par exemple sur la préexistence des âmes.

Ainsi le savant met en œuvre son érudition surprenante, le philosophe sa pensée vigoureuse et systématique, tout en restant à la portée du public très large auquel il s'adresse (2). A une époque même où l'origénisme était

(1) Ainsi Homélie XIX, sur *Jérémie*, § 12 : la Cène a eu lieu dans une pièce située au premier étage ; les Apôtres se réunissaient au premier étage ; — cela signifie qu'il y a une intelligence supérieure de l'Écriture, et qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi commune, etc... Les homélies sur *Luc* — Jérôme en a fait la remarque — sont parmi celles qui gardent le ton plus populaire ; elles sont aussi des plus anciennes, probablement peu postérieures à 233 ; celles sur les *Juges* datent de 235 environ ; celles sur le *Pentateuque*, celles sur les *Psaumes* sont des alentours de 244 ; celles sur le *Cantique*, antérieures, celles sur *Jérémie*, postérieures à cette date ; celles sur *Josué*, de la période 249-251 ; voir sur cette chronologie BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 138 et suiv.

(2) Les *homélies* d'Origène contiennent naturellement un assez grand nombre de passages instructifs sur la vie intérieure des Églises leur organisation, leurs croyances. Voir l'étude de HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (*T. U.*, 3e série, t. XII (XLII de l'ensemble), cahiers 3 et 4.

devenu suspect, Jérôme, dans la préface de la traduction des *homélies* sur Ézéchiel, répète avec admiration le mot de Didyme : « C'est, après Paul, le second maître des Églises. » On aime surtout à voir comment ce grand docteur se met au niveau de ses auditeurs, et, pour les intéresser, supplée par des moyens plus simples à ces artifices de la rhétorique qu'il a rejetés. Ses *homélies* — préparées par tout un long travail de méditation et de recherche — ont été le plus souvent improvisées dans la forme et recueillies par des sténographes. Il n'impose pas son opinion avec une autorité dogmatique. Il parle en savant qui connaît toute la difficulté du problème ; il cherche une solution devant les fidèles, et feint de les associer à sa recherche (1) ; il leur communique les impressions qu'il a ressenties, à quelque nouvelle lecture d'un texte (2) ; il sait trouver pour lui-même des leçons dans l'Écriture (3); il confesse qu'en assumant la tâche de docteur, il en a vu tout le péril (4) ; il n'ignore pas d'ailleurs comment on le juge, et, que s'il a des admirateurs, il a aussi des critiques (5). Fort de cette sincérité qui gagne les cœurs, il peut, quand l'occasion s'en présente, condamner le relâchement qui s'est introduit dans les Églises, depuis qu'elles sont devenues si nombreuses (6). Sa parole se fait alors plus pressante et plus ferme ; parfois, sous l'influence d'un sentiment profond, elle atteint à une véritable éloquence, qui toujours cependant reste simple et familière. Je citerai au moins un exemple, une page de l'*homélie* sur Jérémie, chapitre XII : « Souvent, nous disons dans nos prières : Dieu tout-puissant, donne nous notre part avec les prophètes, notre part avec les apôtres du

(1) Voir, par exemple, la XXIIIe hom. sur *Josué*.

(2) Au début de la VIe sur *Ezéchiel*, il se laisse aller à dire : « J'étais plein d'admiration pour Isaïe ; je ne croyais pas qu'on pût l'égaler ; mais Ezéchiel le dépasse encore ».

(3) Hom. II sur *Ezéchiel*, 2.

(4) Hom. XIX sur *Jérémie*.

(5) Hom. XXXV sur *Luc*.

(6) Hom. IV sur *Ezéchiel*, 3.

Christ, afin que nous soyons trouvés avec le Christ lui-même. Quand nous disons cela, nous ne savons pas ce que nous demandons ; car, en réalité, c'est dire : donne nous de souffrir ce qu'ont souffert les prophètes ; donne nous d'être haïs comme l'ont été les prophètes ; donne nous de dire les paroles qui nous feront ainsi haïr ; d'être exposés à autant d'épreuves que les Apôtres. Car dire : donne moi ma part avec les prophètes, sans que j'aie souffert ce qu'ont souffert les prophètes, sans que je consente à le souffrir, c'est injuste. Dire : donne moi ma part avec les apôtres, sans vouloir ajouter sincèrement, avec les mêmes dispositions que Paul (1) : en peines extrêmement, en coups extrêmement, en emprisonnements plus qu'on ne peut dire, en dangers de mort souvent, etc., c'est la chose la plus injuste qui soit. Si donc nous voulons être avec les prophètes, regardons la vie des prophètes, comment pour leurs reproches, leurs critiques, leurs invectives, ils se sont fait juger ; traîner en justice ; condamner ; lapider ; scier ; torturer ; ils ont péri par le glaive ; ils ont porté des vêtements de peau de mouton, de peau de chèvre ; rejetés, persécutés, maltraités, errant dans le désert (2) ; ..... Qu'y a-t-il donc d'étonnant, si, quand on veut imiter la vie des prophètes, en critiquant, en invectivant le pécheur, on se fait maudire, haïr, persécuter (3) ! »

(1) Citation du célèbre passage *II Corinth.*, 11, 23.

(2) Citation du morceau non moins célèbre : *Hebr.*, 11, 37-8.

(3) P. 119-20 de l'édition de Klostermann ; l'homélie tout entière est fort belle. Voir encore la péroraison de l'homélie VII sur les *Juges* (le martyre) ; le début de la XVIe sur *Josué* (l'Ancien et le Nouveau Testament) ; le morceau de la XXIe sur *Luc* (la grandeur du cœur humain). — J'ai cité de préférence une page d'une des homélies conservées en grec ; les traductions latines de Rufin et de Jérôme sont souvent — de l'aveu de leurs auteurs — assez libres. Quoique inspirées toujours d'un même esprit, les diverses homélies diffèrent cependant, soit selon la date de leur composition, soit selon la diversité du sujet traité. C'est ainsi que saint Jérôme notait dans les homélies sur saint Luc des imperfections tenant à la jeunesse de leur auteur ; c'est ainsi que, parmi les homélies sur le *Pentateuque*, celles sur *Josué* sont les plus théologiques, à cause de la comparaison entre Josué et Jésus que le sujet y suggère partout.

Commentaires. — Le grand commentaire sur la *Genèse*, en XII livres, selon Eusèbe, XIII selon saint Jérôme, a été commencé à Alexandrie, où les huit premiers livres furent composés, avant 331/2 ; il fut terminé à Césarée, assez longtemps avant la composition de l'ouvrage *Contre Celse* (*C. Celse*, VI, 49) ; il n'en reste que quelques fragments, et l'on en retrouve l'influence dans l'*Hexæméron* et le *De Paradiso* de saint Ambroise. Les 46 livres sur 41 *Psaumes* ne survivent aussi que dans de rares débris, et, indirectement, dans les commentaires d'Eusèbe et de Jérôme, auxquels ils ont servi de modèle. Presque rien n'a subsisté non plus des 3 livres sur les *Proverbes*. Au contraire, du commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, où Jérôme estimait qu'Origène s'était surpassé lui-même, il reste le prologue, les livres I-III, et une partie du IVe dans une traduction de Rufin. Klostermann a tiré des *chaînes* d'assez nombreux fragments du commentaire sur les *Lamentations*, composé dès la période qui précède 231, à Alexandrie, tandis que celui sur Isaïe, en 30 tomes, a disparu, sauf quelques vestiges. Un fragment dans la *Philocalie* est tout ce qui subsiste du commentaire sur *Ézéchiel* en 25 livres, commencé à Césarée, et fini à Athènes vers 240 ; 25 livres sur les 12 petits prophètes, que mentionnent Eusèbe et Jérôme, ont entièrement disparu.

Origène avait consacré trois ouvrages importants aux trois *Évangiles* de saint Mathieu, de saint Luc, et de saint Jean. Du premier, qui avait 25 livres, nous possédons encore en grec les livres-X-XVIII ; et en latin, une traduction anonyme, connue sous le titre de *Commentariorum in Matthæum series*, qui commence au chapitre IX du livre XII, et se continue jusqu'à l'explication du texte *Mathieu*, XXVII, 63. Il y a entre le latin et le grec des différences assez sensibles, qui ont induit Harnack à supposer que le *Commentaire sur Mathieu* avait eu deux éditions. Du second, qui comptait 15 livres, il ne reste que des fragments assez courts. Le *Commentaire sur saint*

Jean représentait l'effort le plus considérable d'Origène ; commencé à Alexandrie avant 228, il n'était pas encore terminé au temps de la persécution de Maximin (235-38). Le livre XXXII, le dernier connu, finit au verset 33 du chapitre XIII de l'Évangile. Nous possédons, en grec, les livres I, II, VI, XIII, partie de XIX, XX, XXVIII, XXXII.

A ces œuvres capitales, il faut joindre 15 livres sur *l'Épître aux Romains*, perdus, sauf quelques extraits, dans le texte original ; traduits assez librement par Rufin, qui leur donna une division nouvelle en 10 livres, ils semblent être postérieurs à 244, et antérieurs au *Commentaire sur saint Mathieu* ; 5 livres sur l'*Épître aux Galates*, dont Pamphile a sauvé trois morceaux, et que saint Jérôme a fréquemment utilisés ; 3 sur l'*Épître aux Éphésiens*, dont Jérôme a inséré un morceau dans son *Apologie contre Rufin* (I, 28), et dont les *Chaînes* contiennent d'autres morceaux assez importants ; 1 livre sur l'*Épître aux Philippiens*, perdu ; 2 sur l'*Épître aux Colossiens*, perdus également ; 3 sur l'*Épître aux Thessaloniciens* dont il reste un fragment dans Jérôme (Ep. 119) ; 1 sur l'*Épître à Tite* (5 fragments dans Pamphile) ; 1 sur l'*Épître à Philémon* (1 fragment dans Pamphile) ; 1 sur l'*Épître aux Hébreux*, au témoignage dans Pamphile, qui en cite 4 morceaux.

Le premier caractère de ces divers écrits, on le voit, est leur étendue. En trente-deux livres, Origène n'avait encore commenté que les deux tiers environ de l'*Évangile de saint Jean* ; le premier de ces trente-deux livres est consacré uniquement à l'explication d'un verset, qui est, il est vrai, d'importance capitale. L'interprétation vise partout à être exhaustive, et, pour se rendre compte de toute la variété d'aperçus qu'elle comporte, il faut noter qu'elle comprend à peu près tous les éléments qui constituent pour nous l'exégèse, et qu'elle y en ajoute d'autres, qu'elle considère comme incomparablement plus importants.

Origène est d'abord un philologue ; il connaît à fond, nous l'avons vu, les méthodes des grammairiens alexandrins. Il sait que les textes ont leur histoire, qu'il faut avoir étudiée, avant d'essayer de les comprendre. Il examinera donc souvent les variantes ; il comparera les traductions entre elles et avec l'original, s'il s'agit de l'*Ancien Testament* ; il discutera le sens des termes, en grec, et, quand il le faut, en hébreu. Déjà, il lui arrivait de donner rapidement, dans ses *Homélies*, quelques-unes de ces indications érudites ; dans les *Commentaires*, qui s'adressent à des lecteurs érudits ou soucieux de le devenir, il ne néglige jamais de discuter, d'une manière approfondie, les problèmes de ce genre.

Origène est un historien, comme il est un grammairien. On a dit qu'il négligeait ou sacrifiait le sens littéral. La première expression est inexacte, et la seconde forcée. Partout, il l'examine d'abord, et souvent avec une véritable maîtrise. Prenons un seul exemple : *les Évangiles*. Dans son ouvrage sur saint Jean, aussi bien que dans celui sur saint Mathieu, il met sans cesse en parallèle les versions d'un même récit ; il en note toutes les différences ; il met en lumière toutes les difficultés qui en résultent ; il ne cherche en aucune façon à les dissimuler ; il y insiste au contraire ; il n'en est pas beaucoup qui lui aient échappé, parmi celles sur lesquelles la critique moderne fonde la plupart de ses systèmes. Il discute les questions de chronologie, parfois jour par jour ; il examine la géographie ; il nous dit qu'il a fait le voyage de Palestine, dans l'intention de l'étudier sur place, en passant par tous les lieux où Jésus et les Apôtres ont passé (1).

Mais ce sens littéral est-il le seul que doivent offrir les textes ? Ces textes sont inspirés ; ils reproduisent la parole de Dieu. Origène trouverait étrange que Dieu nous eût parlé sans avoir des visées plus hautes que celle de conser-

(1) *Commentaire sur saint Jean*, livre VI, XXXIX, à propos de Béthabara et de Béthanie.

ver seulement le souvenir de faits historiques ; il faut que les récits recouvrent un enseignement plus utile. Ce n'est pas là seulement une vérité *a priori* ; Origène en voit une preuve matérielle dans les textes eux-mêmes, où il constate que certains faits rapportés sont manifestement faux, si on les prend à la lettre. Ainsi dans le livre de Josué (5, 2), Josué reçoit l'ordre de circoncire les Hébreux une seconde fois ; un tel ordre est inexécutable ; pourquoi le texte sacré mentionnerait-il cette prescription ridicule, si elle ne voilait quelque leçon secrète que nous devons savoir en dégager ? Nous voilà nécessairement conduits à l'allélogorie.

L'interprétation allégorique, du reste, non seulement ne choquait à peu près personne à l'époque d'Origène, mais jouissait d'une vogue à peu près universelle. Il y avait longtemps que les philosophes s'en servaient pour extraire un sens raisonnable et moral des mythes les plus scandaleux. Philon l'avait appliquée, avec la minutie la plus scrupuleuse, à l'explication de la Bible. Origène indique bien, à plusieurs reprises, que quelques chrétiens de foi simple répugnaient aux artifices qu'elle entraîne. Peut-être aussi quelques esprits plus élevés éprouvaient-ils une certaine crainte que les réalités les plus substantielles de cette foi risquassent de s'évanouir dans ces analyses subtiles et ces combinaisons ingénieuses. Ses déclarations répétées montrent que lui-même n'avait pas le plus léger doute sur la légitimité de la méthode, et la continuité avec laquelle il en a fait usage, pendant toute sa carrière, à Alexandrie ou à Athènes aussi bien qu'à Césarée, que, quelques exceptions mises à part, ses auditeurs y prenaient autant de goût que lui-même.

Il y a donc d'abord, dans l'*Ancien Testament* et tout aussi bien dans le *Nouveau*, un sens littéral, sur lequel Origène passe souvent rapidement, quand il est clair, mais qu'il cherche à découvrir, en faisant appel à tous les moyens que la philologie met à sa disposition, quand il fait difficulté. Au-dessus de ce sens, il y a le sens allé-

gorique, qui souvent même est double : l'allégorie peut être morale, et aussi théologique ou mystique. En principe, Origène établit l'existence de cette triple gradation, dont la noix est le symbole (1) : le sens littéral est l'écorce amère ; le sens moral, la coque solide ; le sens spirituel, le fruit lui-même. En pratique, il arrive très fréquemment que ses analyses ne sont pas aussi rigoureuses, et ne laissent ressortir que deux sens, un sens littéral et un sens figuré.

Il ne suffit pas de dire que l'allégorie répondait au goût du temps, et qu'Origène, en l'employant, se conformait à une tradition déjà ancienne et très générale. Elle lui était indispensable, notamment quand il interprétait l'*Ancien Testament*, pour répondre aux critiques des hérétiques. Dans ses *homélies* ainsi que dans ses *commentaires* (2), il réfute souvent les gnostiques. Les trois chefs d'école qu'il a coutume de viser et qu'il réunit habituellement dans la même formule, sont Basilide, Valentin, Marcion (3). Tous ces hérétiques avaient sur l'*Ancien Testament* des vues très différentes de celles qui régnaient chez ceux que nous appellerions les catholiques et qu'il appelle les *ecclésiastiques* ; le plus radical d'entre eux, Marcion, le rejetait absolument. Origène, en présence des morceaux que les Gnostiques trouvaient scandaleux, soit qu'ils présentassent Dieu sous une apparence humaine, soit qu'ils lui prêtassent des ordres barbares, soit qu'ils continssent le récit de faits scandaleux, n'a jamais pensé à les expliquer par des considérations historiques, ni à imaginer quelque théorie analogue à celle de l'éducation progressive du genre humain. Il n'a vu de solution possible que dans l'allégorie. Grâce à elle, il se tire avec aisance des exégèses les plus épineuses et croit pouvoir fermer la bouche à des adversaires qui s'embarrassent dans des

(1) Homélie IX sur les *Nombres*, ch. VII.

(2) Maintenant que j'essaie de définir aussi exactement que possible l'exégèse d'Origène, je ne ferai pas de distinction entre les *Homélies* et les *Commentaires*, qui diffèrent par la forme plus que par le fond.

(3) Une seule fois, il y ajoute Apelle.

difficultés purement apparentes, parce qu'ils ne savent même pas comment poser la question.

Nous trouvons, nous, qu'Origène la déplace, et qu'il part d'un principe radicalement faux. Le principe, il est vrai, est arbitraire ; mais il faut du moins reconnaître que celui qui l'emploie s'entoure, dans l'application qu'il en fait, d'assez sages précautions que son expérience de philologue lui suggère. Il ne croit pas qu'il soit permis d'allégoriser au gré seulement de son caprice ; quand il examine un texte particulièrement délicat, il commence par faire des relevés aussi complets que possible des passages analogues, et il veut parvenir à une solution valable pour tous. Mais comme il examine en allégoriste ces exemples mêmes, tout aussi bien que le texte commenté, il n'évite pas, quoi qu'il en pense, de suivre une idée préconçue, et sa méthode n'a de scientifique que l'apparence.

Quelques exemples concrets seront bons pour illustrer ces généralités ; je les prendrai dans l'exégèse du *Cantique des Cantiques*, dans celle de l'*Évangile de saint Mathieu*, dans celle de l'*Évangile de saint Jean*. C'est Origène qui a assuré pour un long avenir le succès de l'interprétation allégorique du *Cantique* ; il considère le fiancé comme un symbole du Christ, et la fiancée comme un symbole de l'Église ; elle peut être aussi, ajoute-t-il, en un sens plus général, un symbole de l'âme individuelle, et c'est vers ce second sens que finalement il semble incliner de préférence. Mais, bien que ce soit là pour lui l'aspect le plus intéressant du poème, le seul même véritablement intéressant, il sait que le *Cantique* est un poème dramatique ; il l'étudie consciencieusement en sa forme et en ses divisions ; il a soin de déterminer d'abord le nombre et le caractère des personnages, le rôle et le nature des chœurs ; il examine également de près l'attribution, à chacun de ces éléments, de chaque tirade. Bref, il tend comme à son but unique vers l'interprétation spirituelle, mais ne néglige pas, pour y parvenir, de faire préalablement l'étude historique et philologique du texte.

Le 10e livre du *Commentaire sur Mathieu* — le premier de ceux qui nous ont été conservés — commence par une discussion sur la *simplicité* des Évangiles. Origène a bien senti que cette simplicité paraît répugner à l'emploi de sa méthode ; la solution qu'il donne de la difficulté — les Évangiles ne sont pas *simples*, ils sont écrits *simplement* pour pouvoir être compris des *simples* — ne nous satisfait pas ; au moins a-t-il eu le mérite d'apercevoir le problème, et de ne pas l'écarter par prétérition. Presque au début de la *Series*, il en rencontre une autre, qu'il ne peut éviter ; il veut appliquer sa typologie au *Nouveau Testament* comme à l'*Ancien* ; mais n'y a-t-il pas une différence entre les deux ? Il y en a une, il le reconnaît ; on ne peut pas dire que la *lettre* de l'Évangile tue ; le sens littéral est seulement incomplet, et suffisant pour les simples. Au tome 16, pour les deux aveugles de Jéricho (*Mathieu*, XX, 30), il fait la comparaison avec Marc et Luc, et se demande si ces deux derniers content ou non le même fait. Dans la *Series*, à propos de l'onction de Béthanie, il compare également les divers récits, souligne à la fois les variantes et les analogies. On pourrait multiplier ces exemples, qui prouvent clairement qu'Origène n'a nullement esquivé l'interprétation littérale et historique. Seulement, dès qu'il se trouve en présence d'une difficulté tout à fait sérieuse, il la quitte délibérément pour passer à l'allégorie. Car, s'il aboutit à constater une contradiction matérielle entre tels et tels récits évangéliques, il ne peut ni la nier — il est trop sincère, et a véritablement été trop imprégné de l'esprit scientifique pour cela — ni l'admettre autrement que comme intentionnelle, c'est-à-dire comme destinée à nous suggérer, en arrêtant notre attention, la nécessité d'un sens spirituel. Dès lors la solution est aisée, quel que soit le cas. Origène est beaucoup trop expert à manier l'allégorie pour ne pas trouver, grâce à elle, la solution désirée.

Le *Commentaire de saint Jean* offre un cas très parti-

culier. Le quatrième Évangile n'est plus un simple récit de la vie de Jésus ; c'est un écrit dogmatique et mystique, où l'auteur prêche une doctrine qu'il faut interpréter. Origène sait que cette interprétation est périlleuse ; il a écrit tout un livre sur le premier verset ; mais, aussi bien, de ce verset dépend en grande partie l'explication de tout le prologue. La méthode à laquelle il a recours est assez bonne en son principe, quoiqu'ici encore l'application appelle mainte réserve ; pour les deux mots principaux, le mot ἀρχή, et le mot λόγος, Origène a fait un relevé à peu près exhaustif des emplois qu'on en trouve dans l'Écriture, et un examen comparatif de ces emplois. Mais il faudrait ensuite se préoccuper exclusivement de déterminer, en chaque chapitre, la véritable signification de la pensée de Jean, au lieu d'édifier, sur des textes déjà pleins de pensées mystiques, de nouvelles allégories souvent arbitraires. Les vues personnelles qu'Origène développe, à propos de Jean, sont ordinairement elles-mêmes très riches de substance et très dignes d'intérêt ; elles ne constituent pas l'exégèse rigoureuse que nous sommes en droit de réclamer.

Nous avons vu que, dans ses *Commentaires* aussi bien que dans *ses homélies*, Origène fait une place assez large à la polémique contre les hérétiques. Le *Commentaire sur saint Jean* est fort particulier aussi, à ce second point de vue. Ambroise, l'infatigable organisateur des travaux exégétiques d'Origène, Ambroise qui le pressait sans cesse, et qu'il a comparé, un jour où il le trouvait sans doute un peu exigeant, à ces « surveillants, ἐργοδιῶκται », qui, selon l'Écriture, présidaient rudement aux besognes des Israélites en Égypte, Ambroise, entre autres conditions, lui avait demandé de réfuter le commentaire antérieur d'un gnostique, Héracléon. Héracléon, qui ne nous est connu que par lui, Clément et Hippolyte (1), est désigné par

(1) Clément, *Stromates*, IV, 71, 1 ; *Eglog. proph.*, 25. — Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 35.

Clément comme « le plus illustre représentant de l'école de Valentin », et, par Hippolyte, comme appartenant à la *branche italiote* de l'école. Il a vécu probablement dans la seconde moitié du IIe siècle. Les extraits qu'Origène nous donne de ses Ὑπομνήματα (*Commentaires*) sur saint Jean commencent au chapitre XIV du tome II, et se continuent dès lors jusqu'à la fin de l'ouvrage. Ce sont assurément de fort précieux documents pour l'histoire du gnosticisme (1). Héracléon est un esprit assez sobre ; et ce qu'Origène cite de lui, surtout dans ses derniers livres, n'est pas beaucoup plus criticable, au point de vue de la méthode, que l'exégèse d'Origène lui-même ; celui-ci trouve même, non sans raison, à son propre point de vue, que les explications d'Héracléon sont parfois assez plates. Toutefois, il ressort de certains des textes cités dans les parties antérieures ou de l'examen auquel les soumet Origène, qu'Héracléon professait deux doctrines nettement hétérodoxes, l'une sur la distinction entre le Démiurge et le Dieu Suprême, l'autre sur l'origine des âmes, qu'il classait, comme la plupart des Gnostiques, en catégories séparées par une différence de *nature* (2).

La théologie d'Origène ; *ouvrages perdus*. — L'un des ouvrages perdus d'Origène peut nous servir de transition pour nous mener de ses écrits exégétiques à ses écrits dogmatiques. Ce sont les *Stromates* en dix livres. Nous avons déjà défini le sens de ce titre, employé dans la littérature profane, emprunté par Clément d'Alexandrie, et

(1) BROOKE, *The fragments of Herakleon* (*Texts and Studies*, I, 4), Cambridge, 1891.

(2) Les *Tractatus Origenis de libris S.S. Scripturarum*, éd. P. Batiffol, avec le concours d'A. Wilmart (Paris, 1900), sont attribués à Origène par les deux manuscrits, l'un d'Orléans, anciennement de Fleury ; l'autre de Saint-Omer, où Mgr Batiffol les a découverts. Ce sont des homélies dont l'auteur suit en gros les principes de l'exégèse origéniste ; dans le détail, s'il y a des concordances, il y a aussi certains désaccords avec les homélies authentiques d'Origène. Je suis de l'avis de ceux qui les considèrent comme l'œuvre d'un écrivain latin ; cf. SCHANZ, *Geschichte der lateinischen Literatur*, III, 423 ; JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 194.

qu'Origène a probablement choisi lui-même à l'exemple de son maître. Les *Tapisseries* d'Origène mêlaient sans doute, dans une succession très libre, les développements dogmatiques et les explications exégétiques ; le commentaire de l'Écriture et l'interprétation de la doctrine chrétienne à l'aide du platonisme ou du stoïcisme. Saint Jérôme, dans le catalogue que contient sa *Lettre* 33 (§ 4), les place dans la série des écrits exégétiques ; mais ailleurs (*Ép.* 70, 4) il dit aussi que les dogmes de la religion y sont appuyés sur les théories de Platon, d'Aristote, de Numenius, de Cornutus. L'ouvrage était-il antérieur ou postérieur au *Traité des Principes* ? Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il est de la même période ; car Eusèbe (*H. E.*, VI, xxiv, 3) nous apprend qu'il fut composé à Alexandrie, donc avant 231, et sous le règne d'Alexandre Sévère, donc après le 12 mars 222 ; comme il n'avait guère, semble-t-il, d'autre unité que d'être inspiré d'un même esprit, il se peut que les différentes parties aient été composées par intervalles, et que la composition en ait duré un temps assez considérable (1).

Le *Traité des Principes* (II, 10, 1) renvoie, à propos de la résurrection, à « d'autres livres où l'auteur a traité plus complètement ce sujet ». Ces livres, qui étaient donc antérieurs — et même de quelque temps — à 231, plus facilement encore que les parties correspondantes du *Traité*, étaient exposés à la critique ; car Origène y entendait la résurrection de la chair à sa manière, qui n'exigeait pas la survivance du corps de chacun de nous, avec sa ma-

(1) Nous avons quelques indications sur le contenu du IX[e] livre (il y était question du *Deutéronome* ; Jérôme, *Comm. in Deut.*, 145) ; du X[e] du *Deutéronome* encore ; Jérôme, 9, 24 ; de l'histoire de *Suzanne*, et de celle de *Bel* (*ib.*, 13, 1) ; de l'*Ép. aux Galates* (Jérôme, *Comm. in Gal.*, prol. *Ép.* 112, 6). — Un manuscrit de l'Athos cite des morceaux du IV[e], tous relatifs à la *I*[re] *Ép. aux Cor.* ; des morceaux du III[e] concernent l'*Ép. aux Rom.* (V. der Goltz, *Eine textkritische Arbeit* des 10 *bzw.* 6. Jahrbundats, Leipzig, 1899). — Origène luimême (*Comm. in Joh.*, 13, 45) renvoie à ce III[e] livre pour l'interprétation d'un passage de Mathieu.

tière ancienne, renouvelée en son identité. Aussi quelques fragments nous en ont-ils été conservés, soit par les défenseurs d'Origène, comme Pamphile (*Apologie pour Origène*, 7), soit par ses adversaires, comme Méthode (*Traité de la Résurrection*), soit par ceux qui, sans cesser de l'admirer, rejetèrent une partie de ses doctrines, comme Jérôme (*Contre Jean de Jérusalem*, 25-6). Dans son catalogue (*Ép.* 33), Jérôme s'exprime ainsi : « *Sur la Résurrection, deux livres*, et d'autres (livres) sur *la Résurrection, deux dialogues* » ; selon un autre texte (1), ces *dialogues* étaient dédiés à Ambroise. On ignore entièrement à quelle date ils ont pu être composés, et en quoi ils différaient du *traité*. Comme Jérôme cite une fois (*ib.*, 25) un *quatrième* livre d'Origène *sur la Résurrection*, on a pu penser que *Traité* et *Dialogues* avaient un jour été réunis. La question reste assez obscure, étant donné le silence d'Eusèbe.

Le Traité des Principes. — Le *Traité des Principes* (περὶ ἀρχῶν) est le premier exposé systématique de la théologie chrétienne et l'ouvrage le plus considérable d'Origène ; c'est aussi celui qui jeta le plus de trouble dans la conscience des simples, et qui, après de longs débats, causa principalement la condamnation de son auteur. Il a été composé, nous dit Eusèbe (*H. E.*, VI, 24, 3), avant qu'Origène eût quitté Alexandrie, c'est-à-dire avant 231/2 (2).

Le *Traité* a quatre livres : le premier, sur Dieu et les êtres célestes ; le second, sur le monde, l'humanité et à

(1) JÉRÔME, *Ép.* 92, 4, d'après Théophile d'Alexandrie.

(2) Nous n'avons aucun moyen de préciser davantage. SCHWITZER, — auteur d'un essai de reconstitution, en allemand, du traité sous sa forme authentique (*Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835) — voulait en faire un ouvrage de jeunesse, remontant jusqu'à 213. M. Bardy est à peu près du même avis. Il est bien plus probable qu'un livre où la pensée d'Origène apparaît entièrement maîtresse d'elle-même, est d'une époque plus avancée ; disons, si l'on veut, avec KŒTSCHAU, après 221, ou même avec BARDENHEWER, 225-30.

ce propos l'incarnation, la vie éternelle ; le troisième, sur le libre arbitre et ses conséquences ; le quatrième, sur l'inspiration de l'Écriture. Ce sommaire suffit à faire entendre en quel sens il faut prendre le mot *principes* : ce ne peuvent être les *éléments* qui sont à l'origine des *choses* ; le troisième et le quatrième livre seraient alors mal justifiés ; ce sont les *doctrines fondamentales*. Le texte grec original est perdu, sauf les fragments, considérables pour les deux derniers livres, qui ont été insérés dans la *Philocalie* et d'assez nombreuses citations plus courtes, mais importantes, que fournit l'édit de Justinien, de l'an 543. Nous avons perdu également la traduction qu'en 398 Jérôme fit paraître pour l'opposer à celle de Rufin ; il en subsiste cependant certains fragments dans sa *Lettre à Avitus* (*Ép.* 126). Nous sommes réduits, pour l'ensemble, à la traduction de Rufin, traduction libre, où les passages trop choquants pour l'orthodoxie latine du IVe siècle — passages que Rufin prétend du reste interpolés — ont été ou supprimés, ou abrégés, ou atténués, ou *éclaircis* à l'aide d'additions prises dans d'autres écrits. Il ne faut donc se servir de cette traduction qu'avec prudence, dès qu'on discute une question particulière ; il est nécessaire alors de la contrôler sévèrement à l'aide de tous les éléments de comparaison que nous possédons et que l'édition de Kœtschau met à notre disposition (1). Toutefois les grandes lignes du système restent à peu près intactes, ou se laissent assez facilement poursuivre, là où elles risquent d'avoir été altérées.

La Préface du *Traité* explique avec une grande clarté les raisons qui ont déterminé Origène à le composer. Toute vérité procède du Christ ; non pas seulement depuis son incarnation, mais antérieurement, pendant la période

(1) Sur la tâche — difficile — de l'éditeur, cf., outre la préface mise par Kœtschau à son édition, le travail excellent — quoique parfois trop indulgent pour Rufin — de M. l'abbé G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Lille, 1923.

où l'*Ancien Testament* est resté en vigueur, toute révélation s'est accomplie par son intermédiaire. Mais ce qu'il nous a révélé, nous autres, hommes, nous ne sommes pas toujours d'accord pour le comprendre. Où trouver une règle ? dans la tradition apostolique ? Le principe est clair, mais ne supprime pas toutes les difficultés. Car les Apôtres nous ont transmis la foi souvent sans l'expliquer et souvent aussi fragmentairement. L'unité de Dieu, la création, le jugement, la mission de Jésus-Christ, la préexistence de Jésus à toutes les créatures, son rôle dans la création, sa résurrection, tout cela est d'une clarté parfaite. Mais dès que nous parlons du Saint-Esprit, l'obscurité commence. Aucune parole révélée ne nous apprend s'il est *né* ou ne l'est pas. Il n'y a aucun doute que l'âme soit récompensée ou punie ; que les corps ressuscitent ; que les hommes soient doués du libre arbitre. Mais quand l'âme accomplit-elle son union avec le corps ? La vérité est-elle dans le traducianisme ou dans une doctrine opposée ? C'est de nouveau matière à examen. Nous croyons à l'existence du diable et de ses ministres ; mais quelle est leur nature et leur origine ? On pense généralement qu'ils sont des anges apostats ; mais, en cette question encore, il n'y a pas de certitude. On ne conteste pas que l'Écriture soit inspirée et qu'elle ne doive pas être entendue exclusivement au sens littéral ; mais il faut le démontrer. Qu'est-ce qu'un être incorporel ? Le mot *incorporel* n'est même pas dans l'Écriture ; Dieu, le Christ sont-ils incorporels ? Voilà quelques exemples de problèmes, et de problèmes capitaux (1). On les étudiera en partant de ces données.

Le premier livre est consacré à ceux qui ont rapport à Dieu, et à la première catégorie des êtres qu'Origène appelle des *créatures douées de raison* ; cette première

(1) On voit que cette préface est intéressante pour nous éclairer non seulement sur le dessein d'Origène, mais sur les croyances communes de l'Église en son temps.

catégorie est composée d'êtres célestes. Un premier chapitre traite du Père ; Origène y démontre que le Père ne peut être corporel, pas même au sens où il est qualifié de *lumière, de feu*, ou *d'esprit* ; que le Saint-Esprit ne peut pas l'être davantage ; comment il faut par conséquent adorer en esprit et vérité ; que Dieu est au-dessus de toute définition, purement intelligible, unité, monade ; qu'il n'a nul besoin d'espace. Toute cette démonstration est purement rationnelle ; mais Origène y ajoute aussitôt les preuves scripturaires ; il les tire de Paul et de Jean, et il termine cet exposé, dont tout l'objet est de distinguer absolument de la matière l'essence divine, en expliquant avec soin la différence qu'il y a entre *voir* Dieu et le *connaître*.

Le chapitre II — *sur le Christ* — établit d'abord que le Christ a une double nature, divine et humaine. Le Fils unique de Dieu est Sagesse, mais cette sagesse est une substance, incorporelle, sans commencement ; elle est verbe, vérité, vie, résurrection et voie. Ces définitions sont de nouveau accompagnées de leurs preuves scripturaires. Le Fils, continue alors Origène, est l'*image* du Dieu invisible ; il n'en est pas issu par une de ces émanations qu'imaginent les hérétiques ; il est révélateur, par le fait même qu'il se fait connaître ; Dieu est lumière ; le Christ est splendeur, médiateur entre l'homme et la lumière ; il est figure de la substance du Père, et c'est ainsi qu'il le révèle ; il porte encore d'autres qualifications qu'Origène énumère et explique plus brièvement.

Le Saint-Esprit (ch. III) n'est connu que des chrétiens. Tout le monde croit en Dieu ; certaines païens ont été jusqu'à voir que tout a été créé par son Verbe et sa raison. Mais nul, en dehors du christianisme, n'a soupçonné l'existence du Saint-Esprit. Donnons-en par conséquent tout de suite les preuves scripturaires. Tout a été créé par Dieu, et Origène cite à ce propos Hermas et Hénoch. Mais aucun texte ne nous dit si le Saint-Esprit est une créa-

ture (1). Le Saint-Esprit ne connaît pas le Père par l'intermédiaire du Fils. Pour être régénérés, nous avons besoin du Père, du Fils et du Saint-Esprit (2). Le Père et le Fils opèrent également chez les Saints et chez les Pêcheurs ; le Saint-Esprit ne fait sentir son action qu'aux Saints. Ici encore interviennent des preuves scripturaires ; après quoi Origène explique comment il comprend le péché contre le Saint-Esprit que l'Évangile met au-dessus de tous les autres. C'est une occasion pour lui de définir les *créatures raisonnables*, qui sont *capables de bien et de mal* et que le Saint-Esprit *sanctifie*, tandis que le Père les *fait être*, et que le Fils (Verbe) les fait *raisonnables.*

Cette dernière partie d'un chapitre destiné à distinguer l'une de l'autre, dans la mesure du possible, les trois personnes de la Trinité, amène assez naturellement Origène à traiter de la chute des êtres doués de raison (ch. IV). Cette chute, cette altération ne peuvent se produire que par l'effet d'une *négligence* commise par un de ces êtres, d'un manque de *surveillance sur soi* (3). Toutes les créatures raisonnables, incorporelles et invisibles à l'origine, sont ainsi capables de déchoir et de recevoir un corps, encore ténu, si leur faute est légère, et qui va s'épaississant à mesure qu'elle s'aggrave. Ces explications intéressantes, que nous verrons ailleurs se compléter, apparaissent cependant à Origène, en la place qu'il vient de leur donner, comme une espèce de digression, et il revient à son objet, qui est, dit-il, maintenant de définir la *nature raisonnable* sous toutes ses espèces. Il y a d'abord Dieu, avec sa puissance créatrice et bienfaisante, qui n'a jamais pu lui faire défaut ; si elle

(1) Il y a là, malheureusement, trace des remaniements opérés par Rufin.

(2) Origène fait, à ce propos, une citation de Justin, qui ne met pas tout à fait les trois personnes sur le même rang.

(3) Ici, de nouveau, nous n'avons pas sans doute le texte authentique.

s'est exercée éternellement, notre faible intelligence ne peut comprendre que les créatures soient co-éternelles à Dieu, étant créatures. La solution du problème doit se trouver dans l'éternité du Fils, qui a toujours été avec le Père, et en qui toujours — puisqu'il en est la Sagesse — a été préfigurée la création. Ainsi s'explique que les créatures ne soient pas sans avoir été engendrées, et que Dieu cependant soit resté immuable (ch. VI).

Quelles sont, au-dessous de Dieu, les *natures raisonnables* ? L'*Écriture* nous apprend que ce sont les Anges (avec leurs catégories : trônes, dominations, etc.). La caractéristique de l'être raisonnable est de pouvoir choisir entre le bien et le mal, donc d'être capable de péché. Des anges ont péché ; ce sont Satan et ceux que la même *Écriture* appelle princes de ce monde, et nous retrouverons la même opposition des bons et des méchants, parmi les hommes, dont nous traiterons plus tard. Y a-t-il, parmi ces êtres célestes, des êtres parfaits ? Non ; car alors les démons seraient absolument mauvais ; ils le seraient *par nature*, et nous tomberions dans l'erreur gnostique. Suivent des textes scripturaires (ch. V).

Ce monde finira, et tout alors sera soumis au Christ. Les êtres raisonnables sont constamment en progrès ou en déchéance. A la fin des choses, ils retrouveront leur condition première, leur bonté première. Ce sera *le rétablissement de l'état primitif* (*apocatastase*). Le diable lui-même sera renouvelé ; il peut s'améliorer, puisqu'il est doué du libre arbitre. Pour définir ce que sera l'apocastase, Origène explique la différence entre les choses *visibles* et *invisibles* ; c'est la *figure* seule de ce monde qui passe, et à notre terre se substitue la *terre nouvelle* d'Isaïe. La nature corporelle ne disparaît pas tout entière, puisque Dieu seul est sans corps. Elle s'affine, se purifie, devient éthérée et céleste. Dieu seul d'ailleurs, et ceux qui sont ses amis, par l'intermédiaire du Christ et du Saint-Esprit, savent la vérité sur ces choses (ch. VI).

Ainsi l'exposé précédent ne saurait être considéré comme l'exposé d'un dogme ; ce sont pures théories dialectiques. Étudions maintenant une catégorie particulièrement importantes d'êtres : ce sont les astres. Le soleil, la lune, les étoiles sont-ils des êtres animés et libres ? Oui, car Dieu leur donne des ordres ; car Jérémie appelle la lune, la *reine du ciel*. Oui, ce sont des êtres raisonnables, et leurs âmes, comme celles des hommes, ont préexisté à leur association avec un corps (1). Des preuves scripturaires sont demandées en particulier à saint Paul (ch. VII).

La fonction des astres est facile à définir. Les anges ont aussi leurs attributions particulières, qui sont en rapport avec les mérites qu'ils ont acquis dans la période de la préexistence ; c'est ainsi que Raphaël est médecin, Gabriel guerrier, Michel intercesseur. Origène explique alors comment tous les *esprits*, avant tous les siècles, étaient purs (anges, âmes, démons) ; comment le diable et d'autres anges se sont révoltés : comment tous les *esprits* ont subi une dégradation, mais inégale (2). Tout le mal que nous constatons en ce monde trouve sa justification dans les fautes commises pendant la préexistence. Ce sont elles qui expliquent les infirmités naturelles ; elles qui expliquent l'existence du corps, prison de l'âme (3). Cette discussion vise particulièrement les gnostiques et la distinction qu'ils établissaient entre les âmes, dont certaines, les

(1) Cette théorie des astres est un des points par où Origène se rapproche le plus des doctrines païennes de son temps ; il a cherché, d'ailleurs, à lui enlever les caractères essentiels qu'elle présentait (polythéisme, fatalisme astrologique) pour lui donner un tour chrétien.

(2) Le texte authentique est ici assez malaisé à établir ; il y a dans Rufin des lacunes qu'on cherche à combler avec divers fragments grecs.

(3) Origène accepte l'étymologie qui rattache δέμας (corps) au verbe δέω (lier). Toute la fin de ce chapitre est remplie d'idées platoniciennes et pythagoriciennes ; les fragments conservés par Grégoire de Nysse, notamment, dérivent en droite ligne du *Phèdre*, dont ils reproduisent le terme caractéristique (πτερορρυεῖν).

âmes des pneumatiques, seraient bonnes *par nature* (ch. VIII).

Le livre II, nous l'avons vu, est essentiellement consacré au monde, comme le premier à la divinité, et aux êtres raisonnables dans l'état de préexistence. Le monde est la variété même, en contraste absolu avec l'immuable ; il comprend des éléments aussi différents que les êtres raisonnables, les animaux, les végétaux, la matière brute. Dieu cependant ramène tous ces éléments à une espèce d'unité (1), grâce à laquelle le monde est une sorte d'organisme (2). Le monde ne peut finir que comme il a commencé, par suite du mouvement qui entraîne, tantôt en un sens, tantôt en un autre, les êtres spirituels. Sur tout ce qui précède, sur la nature des corps, sur les transformations perpétuelles de la matière, sur le rapport de la matière et des qualités, pour prouver aussi que la matière n'est pas éternelle, Origène cherche, comme toujours, des preuves scripturaires (ch. I).

Le chapitre II développe une des idées essentielles d'Origène ; c'est que les âmes, tout en étant incorporelles, ne peuvent subsister sans corps ; mais il y a toutes sortes de corps, depuis ceux qui sont extrêmement ténus jusqu'aux corps épais et lourds. Le III[e] est également consacré à une de ses théories les plus personnelles : celle de la pluralité des mondes, qui éternellement se succèdent les uns aux autres. Malheureusement la traduction de Rufin paraît y être, une fois de plus, assez peu fidèle. Son inexactitude se traduit suffisamment déjà par l'obscurité de l'exposé, tel qu'elle nous le présente ; elle est confirmée par certaines affirmations de Jérôme, selon lequel par intervalles, d'après Origène, la matière se résorbe, puis se reconstitue, selon les états différents par lesquels passent les créatures raisonnables, du fait de

(1) Le morceau où Origène s'applique à concilier le libre arbitre et la providence est assez obscur.

(2) On sent ici l'influence du stoïcisme. Origène appuie son dire sur le mot fameux du *Discours à l'Aréopage.*

leur libre arbitre (1). Origène finit par proposer, sur la fin du monde, une triple hypothèse, laissant le lecteur libre de choisir ce qu'il croira le plus vraisemblable (2).

Il y a beaucoup de clarté dans le chapitre IV, dirigé contre les hérétiques et tout spécialement contre le marcionisme, qui, entre toutes les hérésies, semble avoir le plus préoccupé Origène. Il y est démontré que le Dieu de la Loi et des Prophètes est le même que celui de l'Évangile, et que les critiques adressées à l'*Ancien Testament* ne portent pas. Le marcionisme est visé plus directement encore dans le chapitre V, où Origène établit l'identité de la justice et de la bonté, par des textes scripturaires aussi bien que par des considérations logiques.

Avec le chapitre VI, on arrive au rôle du Christ, et au *plus grand des mystères*, l'incarnation. Origène n'en parlera qu'avec crainte, et, pour compléter ou éclaircir la formule de la foi, proposera de simples hypothèses. Il expliquera comment les hommes participent différemment au Verbe, selon qu'ils s'attachent plus ou moins intimement à lui. L'*âme* de Jésus, en s'unissant à lui intégralement, a donné le modèle d'une participation totale ; en Jésus-Christ était la plénitude du Verbe. Son âme, comme les autres, était douée du libre arbitre, mais l'usage qu'elle en a fait a été de s'associer si étroitement au bien qu'elle n'est pas plus capable de s'en détacher qu'une masse de fer, toujours soumise à l'action du feu, ne cessera de rester incandescente. Certaines parties de ce chapitre ont prêté plus tard à des attaques, et Justinien a

(1) Voir les textes dans l'édition de KŒTSCHAU, p. 114-115.

(2) Voir, p. 125, *ib.*, le texte de Rufin, et celui de saint Jérôme. Saint Jérôme conclut : « Quand il s'exprime ainsi, n'est-il pas tout à fait manifeste qu'il suit les erreurs des gentils et introduit dans la simplicité de la foi chrétienne les folies des philosophes ? » D'autre part, Origène, en telle partie de ce chapitre, proteste qu'il rejette la théorie stoïcienne du renouvellement perpétuel de mondes *identiques* ; en telle autre, qu'on ne doit pas lui imputer d'admettre la théorie platonicienne *des Idées*.

voulu en conclure qu'Origène dégradait le Seigneur au rang d'un homme pur et simple.

Le chapitre VII montre la continuité de l'action divine en ce qui concerne le Saint-Esprit. Le même Saint-Esprit a parlé aux Prophètes et aux Apôtres. Du reste même les hérétiques qui ont osé distinguer deux Dieux, ou deux Christs, n'ont jamais osé penser à deux Saint-Esprits. La seule différence entre les deux périodes de l'histoire, est que l'Esprit, dans la première, ne s'est communiqué qu'à quelques privilégiés, tandis que tous les chrétiens le reçoivent aujourd'hui. Dans une conclusion qui vise le montanisme et l'encratisme, Origène explique le sens du terme *Paraclet*.

Qu'est-ce exactement que l'âme ? C'est une substance douée de la puissance de sentir et de la puissance de se mouvoir. On parle parfois de l'âme de Dieu ,mais ce n'est qu'une impropriété de langage. Au contraire les anges ont, comme les hommes, sentiment et mouvement, donc une âme. L'âme, telle qu'elle vient d'être définie, ne doit pas être confondue avec *l'esprit* (1). Dès lors on se demande si c'est l'âme ou l'esprit qui obtient le salut. C'est l'âme, « mais l'âme sauvée ne demeure pas une âme » (2). Le nom même d'âme est significatif de sa nature ; il signifie en grec (ψυχή) : refroidissement. Ce *refroidissement* explique la chute des *esprits*, « d'abord incorporels, immatériels, sans nombre et sans nom, formant comme une unité par l'identité de la substance, de la puissance et de l'énergie, ainsi que par l'union de Dieu et la connaissance de Dieu, puis éprouvant une satiété de l'amour et de la contemplation de Dieu, et se tournant vers le mal, proportionnellement à l'inclination de chacun d'eux vers lui ; ils reçoivent alors des corps, plus ténus ou plus denses ; ils reçoivent aussi un nom, puisqu'il y a entre les

(1) Il ne s'agit pas ici de l'*Esprit Saint*, mais de l'intelligence (νοῦς, *mens* dans Rufin).

(2) Le texte de Rufin présente de nouvelles lacunes.

puissances d'en haut des différences de nom et de corps ; de là les châtiments, etc... » (1). Par l'effet du libre arbitre, les âmes subissent donc des transformations perpétuelles (ch. VIII).

Dieu, qui a fait tout avec *nombre et mesure*, a fait autant de créatures raisonnables qu'il convenait ; c'est une idée sur laquelle Origène insiste volontiers, que d'écarter, quand il parle de Dieu, l'idée de l'*infini*, qui est pour lui une *imperfection*. Ces esprits, par l'effet du libre arbitre, deviennent différents les uns des autres. De là l'existence du monde, et son extrême variété, qui — Origène tient à le redire, pour réfuter les Marcion, les Valentin, les Basilide — ne s'en concilie pas moins avec l'équité. Si l'on demande quelle raison Dieu avait de créer, il n'en avait d'autre que lui-même, c'est-à-dire sa bonté. Il s'est conformé à la justice en créant des êtres raisonnables, tous égaux entre eux. Le reste — le monde et le mal — dérive non de lui, mais de l'usage du libre arbitre ; la déchéance des âmes, dans la préexistence, exige qu'il y ait eu un jugement initial, comme il y aura un jugement final (ch. IX).

Les vues de l'auteur sur la *résurrection* et *le châtiment* sont exposées au chapitre x, avec un renvoi, au début, à ce *Traité de la Résurrection* dont nous avons déjà parlé. Nous avons déjà dit qu'elles sont parmi celles qui ont le plus compromis l'orthodoxie d'Origène ; il s'attache à combattre les chrétiens trop simples qui ont de la résurrection du corps une idée trop basse, inconciliable selon lui avec les formules célèbres de saint Paul dans la 1re *Ép. aux Cor.* ; il ne saurait prendre au sens littétral le *feu de l'enfer* ; ce feu est en nous-mêmes, c'est le remords. Dans cette vie déjà, les passions, avec leurs conséquences, peuvent nous donner une idée des châtiments qui

(1) Passage remarquable, conservé en grec dans les anathèmes du Concile de 543, et dans la Lettre de Justinien à Mennas ; il éclaircit beaucoup des obscurités que présente le texte de Rufin.

attendent le coupable après cette vie. De plus, le châtiment ne saurait être éternel ; puisqu'il a pour objet et pour effet de purifier l'âme, il doit peu à peu la ramener à son intégrité première.

Venons aux récompenses (*les promesses*, ch. XI). Tout être est actif, et les êtres raisonnables le sont plus que tous les autres. Quel mode d'action pourront-ils trouver dans la vie éternelle ? Ce ne sont certes pas les basses voluptés auxquelles pensent les esclaves de la lettre. Quel est le besoin essentiel d'une âme raisonnable ? C'est de *savoir*. Le grand érudit, le grand philosophe que fut Origène a conçu la vie éternelle comme une réalisation de son propre idéal ; comme une satisfaction donnée à la plus noble curiosité intellectuelle. Il n'y a pas, dans la littérature grecque, postérieurement à Aristote, de pages qui atteignent mieux à une sorte de beauté sévère, par la sérénité et l'élévation de la pensée, que certaines pages d'Origène en ce chapitre. Il faudrait les citer en entier (1). Retenons-en au moins cette formule que le Paradis « est un lieu d'érudition, et, pour ainsi dire, un auditoire (2) ou une école des âmes ». Avec un enthousiasme grave et d'autant plus expressif, il nous fait parcourir les degrés successifs de cette ascension de l'âme vers la vie ; elle commence par apprendre tout ce qui concerne le monde terrestre ; puis elle s'élève dans les airs, où se trouve ce Paradis dont nous venons de donner la définition caractéristique ; à travers les sphères des cieux, elle parvient à la région d'où elle peut pénétrer le secret de la nature des astres, et s'élève enfin jusqu'à celle des choses invisibles (3). Au cœur même de tout l'ouvrage, cet admirable morceau a trouvé légitimement une place de choix.

Nous avons vu jusqu'à présent que tout le système

(1) Je renvoie, en particulier, aux pages 187-8 de l'édition de Kœtschau.

(2) *Auditorium*, salle de cours ou de conférences.

(3) Cette ascension fait songer au *Songe de Scipion* (inspiré de Posidonius, dont il n'est pas impossible qu'Origène s'inspire aussi).

d'Origène a pour principe l'idée du libre arbitre. Il n'a cessé de la présenter comme fondamentale dans les deux premiers livres, et il a cru cependant nécessaire de lui consacrer tout un livre : le troisième (1), pour lequel nous avons heureusement un chapitre entier, le premier, conservé dans le texte grec par la *Philocalie*.

Ce premier chapitre commence par rappeler qu'un des articles du *Credo* (2) est le jugement dernier ; pas de jugement légitime sans libre arbitre. Afin de mieux définir le libre arbitre, Origène a besoin de distinguer entre les différents mouvements, internes ou externes ; les mouvements des êtres inanimés et ceux des êtres animés ; enfin ceux des êtres raisonnables. Il montre comment la *sensation* nous laisse la liberté de notre *jugement* (3). Il ajoute à ces considérations des preuves scripturaires et discute les objections qu'ont tirées de l'*Écriture* elle-même les hétérodoxes (4).

L'Écriture nous apprend que nous sommes en lutte contre le diable et des puissances hostiles. Comment cette lutte se concilie-t-elle avec le libre arbitre dont nous sommes doués ? tel est le thème du chapitre II, où Origène passe en revue tous les textes de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* relatifs au diable et à ces puissances ; établit ensuite l'erreur de ces simples qui veulent rejeter sur elles la responsabilité de nos péchés, et, dans une discussion pénétrante, cherche à faire la part, dans nos actions, des influences extérieures (sensations, pensées que nous suggèrent nos souvenirs, que nous suggérent aussi nos

(1) Ce troisième livre est précédé d'une seconde préface de Rufin à son ami Macaire, où le traducteur, répétant qu'il a effacé les passages suspects, déclare qu'il a maintenu cependant les idées particulières d'Origène sur les créatures raisonnables, parce qu'en cette question la foi n'est pas engagée.

(2) ἐκκλησιαστικόν κήρυγμα, selon l'expression d'Origène.

(3) Il y a là trace d'influences stoïciennes.

(4) Les deux principaux textes sont celui de l'*Exode* sur l'endurcissement, par Dieu, du cœur de Pharaon ; et celui de Paul, de l'*Ép. aux Romains*, sur les vases de gloire et d'infamie.

bons ou nos mauvais anges). Dans tous les combats intérieurs que nous soutenons, Dieu nous aide et il ne permet pas que l'attaque soit disproportionnée à nos forces. Voilà pour les péchés en quelque sorte matériels. Reste à examiner l'erreur, la fausse science.

Dans le chapitre III, Origène distingue trois sortes de science ; la première est la *science de ce monde*, fort humble à son gré, qui consiste dans la matière habituelle de l'enseignement (poétique, grammaire, rhétorique, géométrie, musique) ; la seconde, est celle des *princes* de ce monde, par laquelle il entend les mystères des Égyptiens ou leur philosophie secrète ; l'astrologie chaldéenne ; la prétendue science des Indiens ou des Grecs sur la divinité. Ces princes du monde, en répandant ces doctrines, sont-ils dupés eux-mêmes par l'erreur, ou obéissent-ils au désir de nuire ? Il se pose la même question à propos des hérétiques (1).

L'étude psychologique du péché est continuée dans le chapitre IV, avec beaucoup de subtilité, et non sans profondeur. Origène se propose de démontrer que, pour expliquer la lutte intérieure entre le bien et le mal, il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse que nous avons une âme double, ou que, comme l'ont soutenu certains philosophes grecs, elle est encore plus complexe (tripartite). Le texte fameux de Paul sur les deux *lois* qui s'opposent en nous lui inspire des réflexions, qui le conduisent à cette conclusion. Mieux vaut peut-être encore pour l'âme être liée à la chair qu'être livrée à elle-même. Indépendante, elle risque de devenir tiède (2), tandis que les tentations mêmes de la chair peuvent devenir pour elle un stimulant de conversion. Tout cela, dit d'ailleurs prudemment Origène à la fin du chapitre, n'est nullement présenté comme

(1) Il est assez difficile d'accorder la réponse indulgente du § 3 avec l'assertion plus sévère du § 4. Rufin doit encore avoir brouillé les choses.

(2) On sait que cette *tiédeur*, ou cette *négligence*, explique la chute en ce bas-monde des âmes préexistantes.

un dogme auquel il faut croire, mais comme un modeste essai d'interprétation d'un problème difficile s'il en fut.

Que le monde doive avoir une fin, et qu'il ait eu un commencement, rien n'est plus fermement établi par l'Écriture. Mais nous avons vu qu'alors il est difficile de défendre l'immutabilité de Dieu. Origène, qui a déjà examiné la question dans un des livres précédents, y revient en affirmant d'abord que les hérétiques sont incapables de résoudre la difficulté. Au contraire ceux qui suivent la foi commune de l'Église savent, répète-t-il, que Dieu n'a pas commencé son œuvre créatrice seulement en créant le monde visible ; elle commence avec la génération du Fils. Ils savent aussi qu'après la destruction du monde actuel il y en aura un autre comme il en existait un avant son apparition. La création du monde s'exprime — dans les *Septante* — par le terme grec καταβολή qui signifie : action de jeter en bas. C'est indiquer clairement que la *création du monde* coïncide avec la *chute des âmes préexistantes* ; que l'un s'explique par l'autre. Ceux qui n'ont pas compris ces conséquences du libre arbitre sont obligés de recourir au hasard ou à la fatalité. Non ; le mal a pour origine la défaillance des âmes. Dieu, du reste, en les faisant descendre ici-bas, ne les a jamais laissées sans guides et a fini par leur envoyer son propre Fils, pour les ramener à lui, nullement par nécessité, mais d'un mouvement volontaire (ch. v).

Ce retour à Dieu, c'est la fin. Quelle est en effet la fin des choses ? en prenant ce terme de fin (τέλος, *finis*), au sens même où l'a pris toute la philosophie profane, au sens de *but*. C'est, comme l'ont vu la plupart des philosophes, qui ont d'ailleurs emprunté cette idée à l'*Écriture*, la conformité avec Dieu (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) (1). Mais, objecte-t-on, la nature corporelle s'oppose à cette union, puisque Dieu est incorporel (2). Non, le texte de saint

(1) Formule de Platon, dans le *Théétète*.

(2) Lacunes ou altérations probables dans la traduction de Rufin.

Jean (17, 21) prouve que la fin de toutes choses est incorporelle. Que Dieu doive devenir tout en tous, cela ne peut signifier évidemment qu'il doive s'identifier aux bêtes. C'est l'âme raisonnable ramenée à sa pureté première, qui ne connaît plus que Dieu, à qui Dieu devient tout (1). Rufin a probablement coupé ici un morceau, dont Jérôme nous a conservé le souvenir, où Origène montrait inversement comment la *variété du monde se reconstitue par suite des volontés variables des créatures raisonnables.* Suivent des considérations sur le *corps spirituel* de saint Paul, sur la parole : *la mort sera le dernier ennemi qui sera détruit* ; parole qu'Origène interprète avec la dernière subtilité, de manière à lui imposer le sens que ce dernier adversaire ne sera pas anéanti, mais détruit en tant qu'*ennemi* et *mort.* Cette transformation finale se fait peu à peu. En somme, si nous voulons résumer toute la doctrine qui précède, nous constaterons — en écartant toutes les vaines hypothèses de la philosophie grecque, comme celle d'une quintessence — que Dieu n'a créé que deux espèces d'êtres (ou *natures,* selon le terme qu'emploie Origène) : visibles (les corps) ; invisibles (les incorporels). Chacune a ses modifications propres, qui sont, pour les êtres incorporels, dues à l'exercice du libre arbitre ; qui, pour les corps, sont matérielles. A la fin des choses, il ne subsistera plus que la terre nouvelle d'Isaïe « avec les enseignements qu'elle contient ». Ce sera le règne du Christ.

En étudiant les écrits exégétiques d'Origène, nous avons eu déjà l'occasion de définir ses principes sur la question qui fait l'objet du quatrième livre : celle de l'inspiration des *Écritures.* Nous pourrons donc être plus bref dans notre analyse ; toutefois les idées qui ne sont exprimées que fragmentairement dans les *Homélies* et les *Commentaires* sont ici présentées en un corps de système, et la cohésion qu'Origène leur a donnée, la précision de ses

(1) Se reporter à la fin du livre III.

formules font mieux apercevoir que, sur ce point encore, elles pouvaient assez légitimement inquiéter l'orthodoxie postérieure.

Nous avons admis sans discussion, dit-il maintenant, l'inspiration de l'*Écriture*, et nous n'avons pas cessé de faire appel à son témoignage. Voyons cependant pourquoi nous en avions le droit. Le christianisme a deux législateurs : Moïse et Jésus-Christ ; tous les autres législateurs sont restés exclusivement nationaux ; Moïse et Jésus-Christ ont conquis le monde. Cette conquête surpasse la force des hommes. Elle nous garantit le caractère divin des enseignements que Moïse et Jésus ont apportés au monde. Qu'ils soient inspirés, cela est manifeste, si l'on considère ce que nous ont révélé les prophéties relatives au peuple juif, à la vocation des Gentils, à la divinité de Jésus. Sans doute, d'autres éléments de l'*Écriture* ne nous paraissent pas aussi clairs ; mais sait-on mieux reconnaître la Providence dans tous les événements, quoique tous également en dépendent ? Ce premier chapitre nous a été conservé en grec, ainsi que le second et une bonne partie du troisième.

Examinons maintenant comment il faut lire et comprendre l'*Écriture*. Certes pas à la lettre, comme le font les circoncis ; certes pas en attribuant l'*Ancien Testament* au Démiurge, comme font les hérétiques. Ces deux erreurs proviennent de l'ignorance du sens spirituel. Montrons la voie de l'interprétation véritable en nous attachant à la règle de l'Église céleste de Jésus-Christ, selon la succession des Apôtres. Les plus simples parmi les vrais chrétiens reconnaissent qu'il y a des sens mystiques, bien qu'il soit difficile de les pénétrer. Peut-on expliquer à la lettre l'histoire scandaleuse des filles de Loth ? Celle des deux femmes d'Abraham ? Celle des deux sœurs mariées à Jacob ? La construction du tabernacle ? De même, l'explication des *Évangiles*, puisqu'ils contiennent la parole du Christ, exige le concours de la grâce dont parle saint Paul (*Ier Ép. aux Cor.*, 2, 16). Il faut donc lire les

Écritures en y cherchant un triple sens, τριστῶς, comme dit Salomon (*Proverbes*, 22, 20-21) ; les plus simples seront déjà édifiés par celui qui peut être appelé en quelque sorte la *chair* de l'*Écriture* ; ceux qui sont déjà plus avancés, par le sens qui en est comme l'âme ; les parfaits, par celui qui en est l'Esprit. Ce triple sens répond à la triple composition de l'homme, qui est formé d'un corps, d'une âme et de l'esprit. Dans un livre que certains méprisent, le *Pasteur*, il est prescrit à Hermas (*Vision* : II, 4, 3) d'écrire deux livres : l'un pour Grapté, l'autre pour Clément ; le premier symbolise le sens littéral, le second le sens spirituel.

L'idée la plus périlleuse d'Origène — que nous avons aperçue déjà dans ses écrits exégétiques — est que certains textes de l'*Écriture* ne sauraient avoir de sens littéral (1). Ordinairement, il y en a un, et il est déjà profitable. Mais le sens spirituel a une bien autre importance. Par son moyen, il faut chercher dans l'*Écriture* la doctrine sur Dieu ; sur le Fils incarné ; sur les créatures raisonnables ; sur les différences entre les âmes ; sur l'origine du mal. Certes, c'est une merveille que le sens littéral, en sa grossièreté, puisse déjà édifier les simples. Mais si ce sens était, à lui seul, satisfaisant partout, nous nous contenterions de lui, pour notre grand dommage. Aussi y a-t-il intentionnellement, dans l'*Écriture*, des textes, qui, littéralement entendus, font scandale ; ils sont là pour nous inciter à porter notre vue plus haut. Telles les prescriptions qui, dans la *Loi*, sont *inutiles* ou parfois même *irréalisables*. Bien plus, tels aussi certains passages des *Évangiles* (ch. II).

Voici d'autres exemples à l'appui de ce qui précède. Qui peut croire que le premier, le second, le troisième jour de la création se sont passés sans soleil, sans lune, sans

(1) Il faut ne pas oublier que par *sens littéral* Origène n'entend pas tout à fait ce que nous entendons nous-mêmes. On trouve, à ce sujet, de bonnes observations dans BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 158.

astres ? Qui peut croire que, durant le premier, le ciel n'existait pas encore ? Que Dieu, comme un jardinier, a planté le Paradis ? Que ce qui est dit de l'arbre de vie doit être pris à la lettre ? Que Dieu se promenait dans son jardin, tandis qu'Adam se cachait pour se dérober à lui ? Dans les *Évangiles*, le récit de la tentation de Jésus n'est pas plus raisonnable. Revenons aux lois de Moïse : il défend de manger du griffon ; c'est un animal fabuleux. La loi du Sabbat, si l'on veut s'y conformer en toute rigueur, est absolument impraticable. Ce n'est qu'à force de subtilité que les rabbins juifs se mettent en règle avec les textes. Nous-mêmes, chrétiens, nous reconnaîtrons, si nous avons un peu de bon sens, que le précepte de tendre sa joue gauche, si l'on est frappé à la droite, celui de s'arracher l'œil droit, s'il nous scandalise, prêtent à d'aussi fortes objections. Nous ne nions pas toute histoire. toute vie réelle de Jésus ; nous savons « qu'il faut honorer nos père et mère », et observer bien d'autres préceptes. Mais le Seigneur lui-même nous a dit : Scrutez les *Écritures* (*Jean*, 5, 39) (1). Retenons bien comme conclusion que *toute Écriture renferme un sens spirituel* ; *toute Écriture ne comporte pas un sens littéral*. Le lecteur lira, s'il en est curieux, les exemples qui sont ensuite apportés et discutés (2).

Le dernier chapitre est plutôt une conclusion du traité tout entier, que la conclusion spéciale du livre V. C'est un résumé de la doctrine orthodoxe. Origène reprend, en y apportant plus de précision, ses définitions sur la relation entre le Père et le Fils ; le rôle du Fils en tant que révélateur et créateur ; l'incarnation ; l'union parfaite de l'âme de Jésus avec le Verbe ; le monde visible et la matière. Il répète que la création n'est pas infinie ;

(1) C'est déjà le mot favori de Clément d'Alexandrie.

(2) Le § 13 est à noter, comme contenant, au sujet de la Passion du Christ, qui a profité aux démons eux-mêmes, et doit se renouveler au cours des mondes futurs, une allégation que Justinien a rudement relevée.

que Dieu a fait tout avec ordre et mesure ; que le Père enferme en lui toutes choses, y compris le Fils. Se demandant si la connaissance que Dieu a de lui-même est de même nature que celle qu'en a le Monogène, il fonde sa réponse sur la parole de Jean (14, 28) ; *celui qui m'a envoyé est plus grand que moi*, et en conclut que par conséquent le Père se conçoit lui-même plus complètement et plus distinctement qu'il n'est conçu par le Fils. Venant enfin aux créatures, il montre que les esprits devaient être associés à des corps, parce qu'étant créés ils sont muables, et que leurs corps doivent être en rapport avec leur degré propre de pureté relative. Dieu, qui prévoyait les différences futures que l'usage du libre arbitre mettrait entre les êtres raisonnables, a dû produire de même une nature corporelle capable, par son aptitude à subir toutes sortes de transformations au gré de son créateur, de s'adapter aux exigences graduées des diverses classes d'esprits. Elle dure tant que durent ceux qui en ont besoin comme d'un vêtement ; or il y aura toujours des natures spirituelles. Mais l'exposé de Rufin est embrouillé manifestement ici. Il semble qu'on doive l'éclaircir par une phrase critiquée et conservée par Justinien : « La nature des corps n'existe pas pour elle-même (1) ; mais elle se forme, par intervalle, à cause de certains accidents arrivés aux êtres raisonnables, qui ont besoin de corps ; puis inversement, quand la correction (de ces êtres) est entièrement achevée, ces corps sont dissous dans le néant, et cela se reproduit sans cesse. » Les êtres raisonnables, du fait même de leur participation à la raison, sont immortels. C'est une impiété que d'imaginer l'esprit, qui est capable de concevoir Dieu, voué à l'anéantissement. Si on le pensait, il faudrait l'étendre, par voie de conséquence, au Fils de Dieu lui-même. Car l'homme est fait à « l'image et à la ressemblance de Dieu », et le Fils est « l'image du Père ». Toutes ces pages finales sont animées de ce même

(1) Le terme employé : προηγουμένην, est d'origine stoïcienne.

esprit de haut intellectualisme que nous avons admiré à la fin du livre II, au point que, dans le rapprochement que fait Origène entre tous les êtres raisonnables, depuis les trois personnes divines au sommet, jusqu'à l'âme humaine au degré inférieur, l'orthodoxie postérieure a cru pouvoir trouver matière à critique. Saint Jérôme (1) crie presque au *sacrilège*, en avouant toutefois que, par un adverbe « *quodammodo*, en quelque sorte », Origène a évité l'identification impie de l'essence divine et de l'âme humaine. En fait, toute la doctrine d'Origène sur le libre arbitre, toute son opposition acharnée au Gnosticisme, protestent contre cette accusation. Les dernières lignes du *Traité* montrent aussi combien il est, au fond, soucieux des distinctions nécessaires. Après avoir rapproché un instant le Fils,« image du Père », et l'homme « fait à l'image et à la ressemblance de Dieu », il déclare que cette ressemblance de l'homme avec Dieu se manifeste « par tout le chœur des vertus, qui, tandis que Dieu les possède par essence, peuvent appartenir à l'homme par son effort pour imiter Dieu, ainsi que le Seigneur l'indique dans l'Évangile en disant : « Soyez miséricordieux comme votre père est miséricordieux », ou bien : « Soyez parfaits comme votre père est parfait. » Ce qui montre avec évidence que toutes ces vertus sont toujours en Dieu et ne peuvent jamais ni venir à lui ni le quitter, tandis que les hommes les conquièrent peu à peu et une à une. Il semble résulter de là qu'ils ont une certaine parenté avec Dieu ; et, alors que Dieu sait tout, que rien des choses intelligibles ne lui échappe et n'est hors de lui (car seul Dieu le Père et son Fils unique et l'Esprit Saint ont la science non seulement de ce qu'il a créé, mais de lui-même), toutefois l'esprit raisonnable, en partant des petites choses pour

(1) *Ep. ad Avitum*, 14. Il cite cette phrase d'Origène : « Ex quo concluditur Deum et hæc (les autres êtres raisonnables) quodammodo unius esse substantiæ. » De même, dans l'*Exhortation au martyre* (XCVII), Origène parle seulement d'une *certaine* parenté entre l'âme et Dieu.

aller aux plus grandes et des choses visibles pour aller aux invisibles, peut parvenir à une intelligence plus complète. Il est en effet placé dans un corps, et il est nécessaire qu'en son progrès il aille des choses sensibles, qui sont corporelles, vers les choses qui ne tombent pas sous le sens, les choses incorporelles et intelligibles. Mais pour que l'on ne soit pas choqué d'entendre dire que les choses intelligibles ne tombent pas sous le sens, servons-nous de la maxime de Salomon qui dit : « Tu trouveras aussi le sens divin. » (*Proverb.*, 2, 5). Il montre ainsi que ce n'est pas à l'aide du sens corporel, mais de je ne sais quel autre, qu'il nomme « divin », qu'il faut rechercher les choses intelligibles.

« Tel est le sens selon lequel nous devons examiner aussi ce que nous venons d'exposer sur chacun des êtres raisonnables ; tel est le sens où il faut entendre ce que nous enseignons, et considérer ce que nous écrivons. La nature divine sait pénétrer même ce que nous roulons en silence dans notre pensée. Or de ce que nous avons dit, et de ce qui s'ensuit, c'est conformément à ce principe, exposé par nous ci-dessus, qu'il faut juger (1) ».

Avec les *Ennéades* de Plotin, dont les plus anciennes sont postérieures de vingt-cinq ans environ, le traité d'Origène est le plus bel ouvrage que la pensée grecque ait produit au IIIe siècle, et il faudrait remonter bien loin, jusqu'aux abords de l'époque classique, pour trouver rien qui leur fût supérieur ou même égal ; car les beaux écrits philosophiques du IIe siècle — les *Pensées* de Marc-Aurèle, les *Entretiens* d'Épictète — sont dus à de purs moralistes, dédaigneux de la spéculation intellectuelle. Mais, quoique Plotin, comme Origène, nous dit-on, soit sorti de l'école d'Ammonius Saccas, les directions prises par leurs esprits sont tout opposées. Le *Néoplatonisme* est une interprétation du Platonisme qui diffère par bien des traits essentiels de celui-ci ; mais il est doublement

(1) C'est par ce développement que se termine le Traité.

dans la tradition hellénique ; il est dans la tradition de la science grecque ; il est dans la tradition du polythéisme grec. Origène, dans ses *Principes*, a voulu opposer une philosophie chrétienne et monothéiste à la philosophie naturaliste et polythéiste des Grecs, aussi bien qu'à ces doctrines gnostiques, dont la vogue avait été si grande au siècle précédent et qu'il est beaucoup plus difficile de définir d'un mot. Pour y réussir, Origène a certainement mis en œuvre certaines méthodes de la philosophie hellénique et cherché un contact avec certaines de ses théories, comme avec certaines des théories gnostiques. Il devait arriver nécessairement que de son temps — comme en fait foi déjà l'opposition qu'il a rencontrée chez l'évêque d'Alexandrie, Démétrius — la hardiesse de certaines de ses vues inquiétât les simples fidèles ; il était plus inévitable encore qu'au ɪvᵉ siècle, lorsque, sur toutes les matières les plus délicates de la foi, l'orthodoxie se définit de plus en plus rigoureusement, elles parussent périlleuses, et, en dernier lieu, fussent déclarées formellement hérétiques. Il ne faut pas oublier, pour être équitable, que le dessein d'Origène est, en présentant un système qui puisse se déduire selon la méthode dialectique, de le fonder solidement sur l'Écriture, à l'aide, il est vrai, d'une interprétation dont le principe — l'existence d'un sens spirituel — était accordé par tous, mais dont l'application, en excluant parfois entièrement le sens littéral, au lieu de le juxtaposer à l'autre, risquait de laisser s'évanouir en spéculations vaporeuses les solides réalités de la foi. Il ne faut pas oublier non plus, que, si tout le roman de la préexistence des âmes et de leur défaillance dérive du *Phèdre* de Platon, l'idée du libre arbitre, qui est l'essence même de tout le système, n'est pas issue, telle qu'Origène la présente, de la philosophie hellénique (1) ; elle vient, directement et par l'intermédiaire

(1) Rien, dans l'exposé d'Origène, ne rappelle le mythe final de la *République*, ni la formule : αἰτία ἑλομένου.

des Apologistes du IIe siècle, de la *Genèse* et de l'*Évangile*. Il ne faut pas oublier enfin qu'Origène a toujours déclaré prendre pour règle la foi apostolique en toutes les matières contenues dans le *Credo* ; qu'il se propose seulement d'en compléter ou d'en éclaircir les articles.

Les compléments, il est vrai, vont fort loin, et les éclaircissements sont souvent périlleux. Origène ne pouvait accomplir, d'un coup, à lui seul, ce long travail d'élaboration grâce auquel a fini par se construire une théologie orthodoxe, dont le développement, au sein de l'église catholique, n'est pas encore terminé aujourd'hui, puisque le dernier siècle nous a fourni des exemples de la définition de nouveaux dogmes, et que rien n'empêche en principe que ces exemples se renouvellent. On ne peut donc s'étonner que le *traité des Principes* et certaines parties du reste de son œuvre aient eu le sort qu'ils ont eu. On trouvera dans l'introduction de l'édition de Kœtschau une collection de textes qui permettront de se rendre compte des jugements qui ont été portés sur l'orthodoxie d'Origène. Nous n'en connaissons guère qu'un qui vienne du côté des païens ; c'est celui de Porphyre, rapporté par Eusèbe (*H. E.* VI, 19, 7) et cité plus haut : « Origène, Grec élevé dans la science grecque, alla échouer dans la folle doctrine des Barbares ; il lui apporta, pour en trafiquer, sa personne et son talent ; dans sa vie, il se conduisit en chrétien, en transfuge de nos lois ; dans ses opinions sur la nature et la divinité, il resta grec, et subordonna la science grecque aux fables qu'il avait adoptées ». Sauf ce dernier mot : « il subordonna la science grecque », ce jugement est aussi faux que le serait celui d'un chrétien qui dirait d'un néoplatonicien : « il a vécu en païen, mais ses doctrines ne sont autre chose que des emprunts au christianisme ». Origène a cherché assurément à faire entrer dans le christianisme les principales conceptions de son temps sous une forme qui permît de les concilier avec lui ; mais il voulait être d'abord chrétien et tout ramener finalement à sa foi chrétienne.

Les querelles suscitées par l'origénisme, commencées dès le IIIe siècle, se continuèrent au IVe et au Ve, pour trouver une conclusion au VIe avec l'édit de Justinien de 543, le concile de 553 (Ve concile œcuménique), au VIIe avec celui de 680-81 (VIe concile œcuménique), au VIIIe avec celui de 787 à Nicée (VIIe), enfin au IXe avec celui de 869 à Constantinople (IXe). —Nous n'avons pas à en raconter en détail les péripéties; nous rapporterons seulement les neuf propositions que Justinien a fait anathématiser, en les abrégeant : 1° préexistence des âmes en général ; 2° préexistence de l'âme du Sauveur ; 3° formation, dans le sein de la Vierge, du corps du Sauveur en premier lieu, et, postérieurement, union à ce corps de l'âme préexistante et du Verbe ; 4° théorie selon laquelle le Verbe aurait pris la forme de toutes les espèces d'esprits célestes (chérubins, séraphins etc.) ; 5° forme sphérique des corps ressuscités ; 6° croyance à la nature spirituelle des astres; 7° que le Christ, dans l'avenir, doit être crucifié pour les démons comme pour les hommes; 8° limitation de la puissance de Dieu; 9° caractère temporaire du châtiment des démons et des impies. Mais ces anathèmes peuvent viser en partie un développement ultérieur de l'origénisme. Si nous nous reportons aux textes que nous possédons, les parties du système d'Origène qui pouvaient le plus prêter à la critique, à partir du IVe siècle, étaient certaines définitions de la relation entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et encore plus la préexistence des âmes, l'*Apocastastase*, et la succession ininterrompue des mondes. Il y avait là manifestement des vues que l'orthodoxie ne pouvait accepter ; mais on a sans doute trop oublié, en les condamnant sévèrement, les précautions dont Origène s'était entouré en les présentant, son affirmation répétée qu'il ne les considérait que comme des essais d'explication, des conjectures, entre lesquelles il laisse le lecteur libre de faire son choix.

Les ouvrages polémiques. — Le principal ouvrage de cette classe est la réfutation de Celse (*Huit livres contre*

Celse) (1). C'est le plus connu des écrits d'Origène ; c'est celui qui nous a été le mieux conservé ; il a dû sa conservation et son succès à sa valeur propre sans doute, mais aussi à cette circonstance, qu'il nous permet de reconstituer à peu près l'écrit même qu'il vise à réfuter. Or cet écrit paraît avoir été — avec le livre postérieur de Porphyre, qui s'est perdu — le plus remarquable et le plus redoutable de ceux qui ont été dirigés par des païens contre le christianisme.

Le livre de Celse portait un titre qu'Origène trouve orgueilleux : *Discours véritable*. Il paraît avoir été composé vers 178 (2). Nous aimerions à mieux connaître l'auteur. Origène l'a pris au début pour un Épicurien, et il nous dit qu'il connaît l'existence de deux écrivains de ce nom, appartenant à la secte, l'un qui vivait sous Néron, l'autre qui a vécu sous Hadrien et plus tard encore (3). Il s'agirait alors du second, en qui on serait tenté vivement de reconnaître l'ami auquel Lucien adressait son pamphlet contre Alexandre d'Abonotique, auteur lui-même d'un Κατὰ μάγων (contre les magiciens) et connu aussi de Galien qui lui avait adressé une lettre (4). Mais Origène a finalement reconnu que le Celse du *Discours véritable* — quoique sa philosophie paraisse avoir été selon la mode du temps, assez éclectique — se rattachait

(1) Titre complet : πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον τόμοι η. La source du texte est le manuscrit *Vaticanus græcus* 386, d'où dérivent tous les autres ; de larges extraits (1/7 environ de l'ensemble) figurent dans la *Philocalia*. L'édition de Kœtschau est fondée sur le *Vaticanus* ; Wendland a reproché à l'éditeur de n'avoir pas tenu assez de compte de la *Philocalie* (*Gœttinger gelehrte Anzeigen*, 1899). Cf. aussi A. Winter, *Uber den Wert der direkten und indirekten Ueberlieferung von Origenes' Bücher contra Celsum*, Burghausen, 1903-1904.

(2) Il était déjà ancien quand Origène le réfuta ; deux passages du livre VIII (l'un ch. LXIX, l'autre ch. LXXI), indiquent que les chrétiens étaient alors violemment persécutés, et qu'il y avait deux empereurs ; ce qui nous reporte au temps de Marc-Aurèle et de Commode (177-180).

(3) I, VII.

(4) Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, 16.

surtout au Platonisme. Mieux vaut donc ne pas préciser.

Le *Discours Véritable*, quelle qu'eût été sa fortune au moment de la publication, était sans doute assez oublié, au milieu du IIIe siècle. Ce n'est pas en effet de son propre mouvement qu'Origène entreprit de le réfuter. Il y fut invité par cet Ambroise, qui, en même temps qu'il mettait à sa disposition tout le personnel et tout le matériel nécessaire à ses travaux, se croyait souvent aussi le droit de lui prescrire sa tâche. Il ne semble pas s'être mis à l'œuvre avec beaucoup d'enthousiasme ; il s'est demandé, dit-il, si le silence dédaigneux que Jésus opposa à ses accusateurs n'était pas tout ce que méritait un pamphlet anti-chrétien. Il a ensuite consenti à la requête d'Ambroise, seulement en considération des faibles que l'argumentation de Celse pourrait troubler ; et peu à peu il s'est passionné pour son œuvre, qui a pris des proportions très vastes. Au début son dessein avait été d'extraire les idées essentielles du *Discours véritable*, et de les discuter dans l'ordre qui lui aurait semblé à lui-même le plus approprié. Peu à peu, probablement parce que le *Discours* lui a paru plus redoutable qu'il ne l'avait cru, il a jugé que cette méthode serait insuffisante, et il s'est résolu à réfuter Celse page par page, sans rien omettre, en suivant fidèlement le plan même de son adversaire. « Pressé par le temps », il n'a pas voulu cependant remettre sur le métier la partie de son travail qu'il avait déjà écrite ; il l'a conservée telle qu'elle, malgré la disparate qui en devait résulter, et elle forme les chapitres I-XXVII du 1er *Livre*.

Ce changement dans le plan a eu, au point de vue littéraire, des conséquences assez fâcheuses. Origène improvise la réfutation sans avoir lu le *Discours* d'un trait, et sans avoir médité après sa lecture. Il ne voit parfois qu'un peu tard la véritable signification d'un argument de Celse ou n'en saisit pas du premier coup toute la portée. Il s'expose à des répétitions et à des longueurs. Il

accepte ces inconvénients par excès de conscience ; peut-être aussi avait-il déjà écrit trop de *commentaires* pour n'avoir pas pris malgré lui l'habitude de se soumettre à un texte imposé et n'avoir pas un peu désappris l'effort de systématisation dont il avait été capable quand il a écrit le *De principiis*. Le *Contre Celse* est en effet un ouvrage de ses dernières années ; Eusèbe nous apprend qu'il l'a composé sous le règne de Philippe l'Arabe (1) ; il avait alors passé soixante ans.

Mais, par contre, la méthode adoptée par Origène l'a obligé à citer constamment le texte même du discours ; il en cite chaque fois d'abord un assez long fragment, puis reprend un à un les éléments de cette citation et les soumet à un examen approfondi. La plus grande partie du *Discours* nous a été ainsi conservée ; cependant Origène a souvent supprimé ou abrégé les transitions entre les divers arguments. D'autre part Celse, s'il a l'esprit très net et assez vigoureux, est un adversaire passionné du christianisme, et la passion l'entraîne à des redites. Il ne nous est pas toujours aussi facile qu'on pourrait s'y attendre, vu l'abondance des fragments, de saisir exactement la marche de sa discussion. Les essais que l'on a tentés pour reconstruire le *Discours Véritable* sont intéressants et utiles ; ils ne peuvent conduire partout à une restitution parfaite (2). Sous le bénéfice de cette réserve,

(1) *H. E.*, VI, 36, 2. De nombreuses allusions d'Origène à la paix dont jouissaient les chrétiens, au développement intense des Églises, confirment cette donnée. Neumann a voulu la préciser, et a soutenu que le *Contre Celse* date de 248, année où fut célébré le *millénaire* de Rome. Cf. la préface de KŒTSCHAU, p. XXII.

(2) KEIM, *Celsus Wahres Wort*, Zürich, 1873 ; AUBÉ, *le Discours véritable de Celse*, Paris, 1878 ; NEUMANN, article *Celse*, dans la *Realencyclopædie für protestantische Theologie*, 3ᵉ éd., t. III ; O. GLÖCKNER, *Celsi* Ἀληθὴς λόγος *excussit et restituere conatus est*, Bonn, 1924 (collection Lietzmann) ; L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, 1925 ; PATRICK, *The apology of Origen in Reply to Celsus*, Edimbourg et Londres, 1892 ; KŒTSCHAU, *Die Gliederung des* ἀληθὴς λόγος *des Celsus*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. XVIII, et p. 21 et suiv. de son édition.

je reproduirai le plan que prête à Celse le dernier éditeur de l'ouvrage d'Origène, Kœtschau. Dans une préface, Celse reprochait aux chrétiens de former une société contraire aux lois de l'empire ; d'enseigner une doctrine d'origine barbare, arbitraire d'ailleurs et sans aucune nouveauté, quoi qu'ils en disent ; de la soutenir au moyen de la magie et d'exiger qu'on l'adopte par un acte de foi. Mettant en parallèle le christianisme avec le judaïsme dont il est issu, il les condamnait également l'un et l'autre. Après cet exposé de principes, il engageait la polémique en se plaçant au point de vue du judaïsme ; il imaginait un Juif discutant avec Jésus et avec les chrétiens, et mettait dans sa bouche une longue prosopopée. Prenant ensuite directement la parole, il essayait d'abord de détruire les fondements mêmes de la doctrine chrétienne ; puis passait à une série d'objections particulières. Dans une troisième partie, il comparait le christianisme avec la philosophie grecque,source selon lui, de tout ce que les chrétiens enseignent de vrai, en y mêlant leurs superstitions. Dans une quatrième partie, il défendait, contre les novateurs, la religion des ancêtres, la religion de l'État. Dans un épilogue, il exprimait le vœu que l'union se rétablît entre des frères devenus ennemis ; il faisait appel aux chrétiens cultivés et raisonnables, et les suppliait de réfléchir à la responsabilité qu'ils encouraient, en affaiblissant l'État au moment même où les Barbares le menacent.

C'est bien là, à prendre les choses en gros, le plan du *Discours véritable* ; mais les articulations n'en apparaissent pas avec une saillie aussi nette à travers la discussion d'Origène. Ce qui importe surtout d'ailleurs, c'est d'apprécier la valeur de ce *Discours* .

Ce qui frappe d'abord, c'est l'étendue de l'information acquise par Celse ; information qui procède de la lecture, et aussi du contact direct avec Juifs et chrétiens. Celse avait lu de près l'*Ancien Testament* ; il ne paraît guère connaître saint Paul, mais il connaissait bien les *Évan-*

giles ; il savait qu'à côté de la grande Église, il y avait des sectes en grand nombre, et il a fait ce qu'il a pu pour entrer en relations avec elles et pénétrer leur doctrine. D'une manière générale, tout le mouvement religieux de son époque a eu en lui un observateur attentif. Il a bien vu comment le christianisme était issu du Judaïsme ; comment il était entré en conflit violent avec lui, en prétendant cependant conserver sa Bible et le Dieu qu'elle prêchait. En se plaçant au point de vue habituel des païens, celui des religions nationales, il est moins sévère pour les Juifs que pour les chrétiens ; car les Juifs, au moins, ont une tradition à laquelle ils se conforment ; ils observent la loi de leurs ancêtres, τά πάτρια ; en quoi ils ne diffèrent pas des autres peuples, tandis que les chrétiens sont des révolutionnaires, qui s'isolent orgueilleusement, rompent avec tous les autres, réclament pour leur Dieu un privilège exclusif, et se mettent ainsi au ban de la société humaine. Au point de vue philosophique, il n'a pas beaucoup plus de sympathie pour les uns que pour les autres ; il ne comprend pas que les Juifs adorent le ciel et les anges ; il trouve qu'attendant eux aussi un Messie, et se chamaillant avec les chrétiens pour établir que Jésus ne l'a pas été, ils ne font que se battre — selon l'expression proverbiale — *pour l'ombre d'un âne*. Leur Bible est pleine d'ailleurs d'histoires absurdes ou scandaleuses ; la cosmogonie de Moïse, l'histoire de la création de l'homme et de sa chute ne sont pas plus raisonnables que les récits des *Évangiles* ; Celse en vient même souvent à dénier aux Juifs ce mérite, qui, en d'autres endroits, leur vaut de sa part une tolérance relative : celui de former une nation ; il les considère comme des transfuges d'Égypte, une bande d'aventuriers et de scélérats.

Contre le Christianisme, Celse a fait le premier valoir plusieurs des arguments que les polémistes modernes ont repris. L'idée d'une intervention directe de Dieu, à un moment donné de l'histoire, pour améliorer l'état moral

de l'humanité, lui paraît injustifiable. Celle de l'incarnation de la divinité est pour lui encore plus contraire à la raison ; car ou bien c'est Dieu lui-même qui s'est incarné, qui est « descendu » en ce bas monde, portant ainsi lui-même une atteinte à son immutabilité ; c'est lui qui a souffert, qui a péri d'une mort honteuse ; ou bien toute cette vie terrestre de souffrance et de dégradation n'a été qu'une apparence ; la foi chrétienne n'est alors qu'une duperie. Les miracles de Jésus ou bien ont été inventés, ou bien ne sont que des actes de sorcellerie fort ordinaires. Sa résurrection n'est qu'une fable, mise en circulation par une femme hystérique. Les prophéties n'ont aucune signification ; elles peuvent s'appliquer à bien d'autres ; telles que les interprètent les chrétiens, elles sont du reste absurdes en leur principe ; Dieu n'a pas pu faire prédire la souffrance, la mort d'un Fils, puisqu'il n'a pas pu les vouloir.

La doctrine de Jésus ne trouve pas grâce devant Celse. Ce qu'elle contient de bon n'a aucune nouveauté, et est tout simplement emprunté à la Grèce. Les préceptes les plus purs de sa morale — qui, notons-le d'abord, est en contradiction évidente avec celle de l'*Ancien Testament* (1) — se retrouvent dans la philosophie grecque, débarrassés de la croyance stupide à la résurrection du corps, et de la croyance non moins déraisonnable à l'incarnation d'un Fils de Dieu. Dans le *Criton*, le précepte de ne point faire du mal à nos ennemis, est développé avec une force autrement persuasive que dans l'Évangile. On retrouve dans les *Lois* le conseil d'être humble, et la sentence sur les riches qui entreront au royaume des cieux aussi difficilement qu'un chameau passerait dans le trou d'une aiguille a été inspirée par le même ouvrage(2).

(1) Par exemple, la pauvreté chrétienne est en contradiction avec l'estime des Juifs pour la richesse ; le précepte de rendre le bien pour le mal, avec la loi du talion.

(2) Ces rapprochements de Celse sont aussi arbitraires, quand on compare les textes, que ceux qui sont familiers aux Apologistes chrétiens.

D'ailleurs l'esprit du christianisme n'est pas toujours aussi innocent. Les chrétiens sont des fanatiques, qui, va jusqu'à dire Celse, cesseraient peut-être d'être chrétiens si tout le monde le devenait. Ils ne veulent pas se soumettre aux obligations qu'impose la vie (λειτουργεῖν τῷ βίῳ) ; ils sont un État dans l'État ; ils trahissent l'empire à l'heure où Quades, Marcomans, et tant d'autres Barbares dirigent contre lui des assauts tellement furieux que l'on se prend pour la première fois à craindre la possibilité de sa ruine. Que ceux des chrétiens qui ont quelque sagesse et quelque probité ouvrent les yeux sur leur responsabilité ! Il serait si facile de rétablir la concorde. Rendre hommage à l'empereur, observer les rites de la religion nationale, est-ce donc si grave ? Faut-il se représenter un Dieu jaloux qui nous l'interdise ?

Le ton de Celse devient grave et pathétique dans ces dernières exhortations. Dans la plus grande partie du *Discours véritable*, il est incisif et satirique. C'est sans doute un des motifs qui ont fait croire d'abord à Origène qu'il avait affaire à un Épicurien. Cette satire, ou ce persiflage (διασυρμός), semblent parfois à Origène se tourner en mépris de l'humanité. Ce n'est point là cependant le sentiment qui inspire Celse, même dans la comparaison qu'il fait entre l'homme et les animaux au bénéfice de ces derniers ; ce qui l'exaspère, c'est la prétention des chrétiens à se tailler une part exclusive dans l'univers ; c'est leur complaisance à s'imaginer que Dieu, dont la providence administre le tout, en subordonnant, comme il convient, les parties au tout, réserve sa protection à l'humanité, et, parmi les hommes, aux Juifs autrefois, aux chrétiens aujourd'hui. Cette irritation s'exprime avec une verve un peu féroce dans un morceau célèbre : « Juifs et chrétiens me font l'effet d'une troupe de chauve-souris, ou de fourmis sortant de leur trou, ou de grenouilles établies près d'un marais, ou de vers tenant séance dans le coin d'un bourbier... et se disant entre eux : « C'est à nous que Dieu révèle et annonce d'avance toute chose,

il n'a aucun souci du reste du monde ; il laisse les cieux et la terre rouler à leur gré, pour ne s'occuper que de nous. Nous sommes les seuls êtres avec lesquels il communique par des messagers ; les seuls avec lesquels il désire lier société, car il nous a faits semblables à lui. Tout nous est subordonné ; la terre, l'eau, l'air et les astres ; tout a été fait pour nous et destiné à notre service, et c'est parce qu'il est arrivé à certains d'entre nous de pécher que Dieu lui-même viendra ou enverra son propre fils pour brûler les méchants et nous faire jouir de la vie éternelle (1). »

Ce terrible railleur n'est cependant pas un ennemi de toute religion. Origène s'en est aperçu, à mesure qu'il avançait dans la lecture de son livre. Celse partage la plupart des doctrines sur lesquelles on s'accordait, dans le temps de ferveur religieuse où il a vécu. Il croit à l'existence des démons, êtres supérieurs à l'humanité, inférieurs aux Dieux, mais non pas mauvais par nature, comme le veulent les chrétiens. Il croit à la magie, à la divinité des astres, aux oracles. Il croit aux apparitions secourables d'Asclépios, qui vient apporter, dans ses sanctuaires, aux dévots tels que le rhéteur Aristide, le secours qu'ils réclament de lui, et prouve la réalité de son existence par les guérisons miraculeuses de tant de malades, tandis que Jésus ressuscité n'a jamais été qu'un vain fantôme. Trophonios, Amphiaraos, Mopsos ne lui inspirent pas plus de défiance. Il ne voit aucune difficulté à concilier ces rites et ceux de la religion nationale avec sa philosophie. Cette philosophie, qui oppose l'essence au devenir, l'être incorruptible à la matière aux formes toujours changeantes, est bien le platonisme tel qu'on le compre-

(1) IV, 23 ; traduction de RENAN (*Marc-Aurèle*, p. 356). Si l'on veut apprécier la verve mordante de Celse, à ce morceau à effet on peut en comparer deux autres, également bien connus : celui où il assimile la doctrine chrétienne à ces temples égyptiens, magnifiques à l'extérieur, et à l'intérieur desquels on vénère un singe, un chat ou un crocodile (III, 17), et le fameux texte sur la propagande secrète des chrétiens (III, 56).

nait en son temps. C'est surtout dans les ouvrages de la dernière manière de Platon, dans les *Lois* ou dans les *Lettres*, qu'il en cherche l'expression. Il le fait consister avant tout dans l'opposition du monde intelligible et du monde sensible, dans la transcendance de Dieu, et il n'a pas mal vu que le christianisme, dans sa conception de la divinité, a dépassé le judaïsme en adoptant la transcendance platonicienne.

Quelle a été l'attitude d'Origène, en présence de cette discussion nourrie et vigoureuse, dont il n'a découvert que peu à peu tout le péril. Il reproche d'abord à Celse ce ton sarcastique, qui ne lui paraît pas compatible avec la gravité du débat, et on ne peut nier que, malgré quelques parades assez vives, il garde lui-même, en général, plus de sérénité et d'impartialité. Il lui adresse aussi quelques critiques de méthode. Par exemple, il remarque assez finement qu'il n'est jamais facile de toujours observer, dans une prosopopée, le ton exact que doit prendre celui qu'on fait parler, et que Celse n'y a pas toujours réussi : en plus d'une occasion, son Juif ne parle pas comme parlerait un Juif véritable ; on s'aperçoit qu'il n'est qu'un pantin, à qui Celse prête la parole. D'autre part, si Celse fait preuve d'une information étonamment riche, cette information n'est pas toujours sûre. Il n'a pas su distinguer assez nettement entre les chrétiens de l'Église orthodoxe, et les hérétiques qui compromettent le christianisme ; il a même mis au nombre des hérésies certaines sectes, comme les Ophiens et les Caïnites, qui ne sont à aucun degré chrétiennes. Origène n'a pas tort, mais à l'époque où écrivait Celse, la distinction pouvait être plus difficile à faire pour un observateur étranger. Si les Ophiens et les Caïnites ne pouvaient en effet guère prétendre au titre de chrétiens (1), les Marcionites ou les Valentiniens le réclamaient.

(1) Les Ophiens, ou Ophites, sont des sectateurs du serpent, qu'ils

Ce ne sont là qu'observations secondaires. Origène oppose à Celse deux arguments principaux : le premier, qui lui est commun avec tous les Apologistes antérieurs, c'est l'argument des prophéties. Bien loin de rejeter l'*Ancien Testament*, comme les Marcionites, les chrétiens de la grande Église y vont chercher leurs titres les plus solides ; ils n'ont aucun doute en effet que Jésus ne soit le Christ annoncé par les prophètes ; ils se refusent à accorder à Celse, et au Juif qui est son interprète, que le Messie doit être un Roi puissant et triomphant — avant sa seconde venue. Origène estime qu'une des grandes lacunes de l'argumentation de Celse, c'est qu'il s'est borné à opposer à la preuve par les prophéties une fin de non recevoir en quelque sorte *a priori* ; son devoir eût été, selon lui, de les examiner une à une, et de discuter chaque fois, en les confrontant, l'interprétation des Juifs et celle des chrétiens.

Le second des arguments principaux d'Origène n'a pas été ignoré des apologistes antérieurs ; mais il ne pouvait prendre sa pleine valeur qu'au IIIe siècle, et même au milieu de ce siècle, au moment où, grâce à une période de paix assez longue, l'Église prenait tout à coup un prodigieux accroissement. Le succès de l'œuvre de Jésus était, à ses yeux, la démonstration irréfragable de sa divinité ; cette œuvre est une œuvre plus qu'humaine, où se reconnaît sans peine l'exécution d'un dessein providentiel. Il a fallu que Jésus d'abord se présentât aux Juifs, à qui avaient été données les prophéties ; que devant le refus des Juifs, ses disciples passassent chez les Gentils ; que la soumission de l'univers à une seule autorité, l'autorité romaine, rendît possible la propagation en tous pays de la foi nouvelle. Les différences entre

adorent, pour avoir voulu communiquer à l'homme la science du bien et du mal. Malgré l'usage à rebours qu'ils font ainsi de la *Genèse*, malgré leur rite de l'Eucharistie, on ne peut guère les appeler chrétiens ; M. DE FAYE, cependant, consent à le faire (*Gnostiques et Gnosticisme*, p. 333 et suiv.).

la morale des Juifs et la morale chrétienne qu'a signalées Celse s'expliquent précisément parce qu'un même code ne pouvait convenir aux Juifs qui ont formé un corps de nation, et aux chrétiens qui ne sont qu'une société spirituelle.

Toutes les difficultés qu'a soulevées Celse sont examinées avec un soin méticuleux, une dialectique habile, une érudition surprenante, à mesure qu'Origène les rencontre en déroulant le volume. Ne le suivons pas dans cette marche lente et compliquée. Attachons-nous à l'essentiel. Celse est beaucoup trop défiant quand il considère l'histoire juive, lui qui est si complaisant quand il se réfère à l'histoire ou à la fable helléniques. D'autres philosophes, comme Numénius, ont été plus justes, et ont compris la grandeur de Moïse. Il y a des obscurités, il est vrai, dans l'*Ancien Testament*, et même d'apparents scandales, mais l'interprète inspiré par l'Esprit n'en est nullement gêné ; car il sait qu'on doit expliquer l'*Écriture* non seulement au sens littéral, mais à l'aide de cette *typologie* qu'Origène reconnaît avoir apprise à l'école de Philon (1), et que Celse condamne. Il est faux de dire que Dieu s'est désintéressé de l'humanité jusqu'à une certaine date ; il a été en rapports constants avec les patriarches ; il a inspiré Moïse ; il a guidé les Juifs, ou essayé de les guider, en se communiquant aux prophètes ; il a proportionné aux diverses périodes de l'histoire les moyens qu'il employait, et Origène s'approche souvent, dans le *Contre Celse*, de l'idée d'une éducation progressive du genre humain, idée qui lui est étrangère dans ses homélies. La naissance virginale — que Celse a raillée avec de basses goujateries (2) — l'incarnation du Christ, la vie et le supplice de Jésus sont aisés à comprendre dès qu'on a pénétré le dessein divin ; dès qu'on a entendu Paul nous

(1) Celse, au jugement d'Origène, a dû connaître Philon, et n'a pas su le comprendre.

(2) En répétant, d'après les Juifs, l'histoire du soldat Panthère.

instruire de l'utilité qu'a eue la mort du Christ ; dès qu'on s'est rendu compte qu'il fallait un médiateur capable d'unir la nature humaine à la nature divine. Origène définit à maintes reprises la nature composée de Jésus, la présence d'un élément divin dans un corps humain, tantôt en termes qui peuvent à peu près satisfaire l'orthodoxie postérieure, tantôt avec des expressions qui frisent de bien près le docétisme. Celse avait dit que malgré leur prétention de s'approprier l'*Ancien Testament*, les chrétiens n'étaient pas de véritables monothéistes ; Origène répète, en s'appuyant sur le mot de Jean : *Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi*, que le Fils est inférieur au Père. La résurrection des corps — le grand scandale des païens — est expliquée par lui, comme dans les écrits que nous avons déjà étudiés, grâce à une interprétation très hardie de certaines idées de saint Paul. Celse avait cru — pour n'avoir sans doute, dit Origène, interrogé que des chrétiens trop simples — que les chrétiens estiment avoir besoin d'un corps, dans leur seconde vie, pour *voir* Dieu ; Origène lui rappelle que le corps ne sert de rien pour cela ; que l'on ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance purement intellectuelle. Il explique aussi, comme ailleurs, d'une manière très raffinée, et malaisément conciliable avec la foi, la nature des peines qui attendent les méchants et l'effet du feu purificateur.

Quand il vient à discuter la nouveauté du christianisme, Origène a un grand souci d'être équitable envers les mérites réels de l'hellénisme. Quand Celse cite des morceaux platoniciens où entrent au moins des éléments de vérité, il le reconnaît sans peine. Quand Celse propose à son admiration Socrate mourant ou Épictète se laissant casser la jambe, il ne conteste point que ce soient là de beaux exemples. Mais il ne trouve dans la philosophie que des vérités incomplètes ; il constate que c'est à peine si la philosophie peut convertir une élite, tandis que la religion chrétienne se fait accepter par la foule. Ce n'est pas qu'elle ne veuille s'adresser, comme le prétend injustement

Celse, qu'à des ignorants et à des simples ; elle compte aujourd'hui dans son sein nombre d'hommes d'une intelligence et d'une culture supérieure ; il est vrai que les Apôtres furent pour la plupart des illettrés ; mais que Celse lise les *Épîtres* de Paul ou l'*Évangile* de Jean, et qu'il conteste, s'il le peut, que ce soient là des écrits admirables ! Non, le christianisme n'exclut pas les savants ; il leur donne, au contraire, la satisfaction la plus complète ; mais il ne veut pas exclure non plus les humbles ; plus ambitieux et plus efficace que la philosophie, c'est l'humanité tout entière, c'est la création tout entière qu'il veut ramener à Dieu.

La faiblesse de Celse est qu'il n'a pas compris le sens profond du christianisme. Habile à découvrir les points faibles que la doctrine présentait, il n'a pas senti à quelle aspiration elle répondait. Il n'a pas vu ce que cache l'humilité de Jésus ; l'humilité que les chrétiens observent à l'exemple de leur maître. Il n'a pas compris la beauté de la miséricorde ; avec toute la rudesse de l'esprit stoïcien, qui se mêle parfois à son platonisme, il trouve le pardon du péché déraisonnable. Il est resté encore plus fermé à la notion de la pénitence ; il s'étonne platement que le Dieu des chrétiens favorise les pécheurs sans paraître se soucier des honnêtes gens ; il oppose la formule (πρόρρησις) des mystères, qui bannit loin du sanctuaire les impies et les coupables, à l'appel que la prédication chrétienne adresse aux pêcheurs. Il ignore que nous voulons et que nous savons renouveler les âmes ; que ces pécheurs, que la parole du Christ sait gagner, renoncent dès qu'ils l'ont comprise, à leurs vices et à leurs fautes ; que du reste nous ne les admettons dans l'Église qu'après les avoir soumis à une épreuve (1) ; que s'ils retombent dans le péché, ils sont tenus de faire pénitence.

Il est impossible de ne pas donner gain de cause à Origène dans toute cette partie de son argumentation. Nous

(1) Origène pense au catéchuménat, sans en prononcer le nom.

sommes moins complètement satisfaits aujourd'hui de la réplique qu'il adresse à Celse quand celui-ci reproche aux chrétiens de manquer à leur devoir civique (1). Si Marc-Aurèle avait pu lire ces pages, elles ne l'auraient assurément pas incliné à adoucir le jugement sévère qu'il a porté contre les chrétiens. Origène a sans doute le droit de contester à Celse qu'il soit insignifiant de rendre aux Dieux de l'état ou à l'empereur un hommage réprouvé par la conscience chrétienne. Mais il va plus loin ; il reconnaît que les chrétiens forment, à l'intérieur de la patrie commune, un autre corps de patrie : ἄλλο σύστημα πατρίδος (2) ; il refuse le service militaire ; car les païens n'obligent pas leurs prêtres à s'y soumettre, et comment les chrétiens, ces prêtres du vrai Dieu, souilleraient-ils leurs mains de sang ? Il est vrai qu'il affirme que, par leurs prières, les chrétiens sont plus utiles à l'État qu'une armée : « Par nos prières nous ruinons tous les démons qui suscitent les guerres, font violer les serments, troublent la paix, et nous aidons ainsi les souverains plus que ceux qui semblent combattre. Nous nous associons aux affaires publiques, en offrant nos supplications en un esprit de justice, en menant une vie qui nous apprend à mépriser les plaisirs et à ne pas nous laisser entraîner par eux (3)... Les chrétiens font plus de bien à leurs patries que le reste des hommes, en enseignant aux citoyens la piété envers le Dieu de la Cité, en emmenant ceux qui, dans les plus petites villes, ont vécu vertueusement, vers une cité divine et céleste... (4) ». Il y a, il est vrai, les Barbares, et Celse avait dit : « Si tous faisaient la même chose que toi, rien n'empêcherait que l'Empereur restât seul, abandonné, et que la terre tombât aux mains des barbares les plus déréglés et les plus féroces, et qu'il ne restât pas même le souvenir de ta religion, ni de la véritable sagesse,

(1) Voir toute la fin du livre VIII.
(2) VIII, 75.
(3) VIII, 73.
(4) *Ib.*, 74.

parmi les hommes » (1). Origène réplique : « Si tout le monde faisait comme moi, ainsi que le dit Celse, il est évident que les Barbares, ayant adhéré à la parole de Dieu, seraient les plus soumis aux lois, les plus civilisés d'entre les hommes ; et toute religion serait détruite, sauf la seule religion des chrétiens ; elle règnerait, comme elle règnera seule un jour, à mesure que la parole divine aura conquis un plus grand nombre d'âmes ». Certes, on admire la confiance parfaite d'une foi qui, dans sa sécurité, arrive à prévoir la transformation totale d'un monde et la conversion des Barbares ! Mais cette révolution ne s'est pas opérée sans une longue période de malheurs et de désastres ; les contemporains d'Origène pouvaient légitimement regarder comme dangereuse cette idéologie dont Celse déjà s'était inquiété.

Origène n'a jamais eu la prétention d'être un écrivain ; il ne s'attache qu'au fond des choses ; dans le *Contre Celse*, il dit à plusieurs reprises que la beauté du style de Platon et la profondeur de sa pensée empêchent ses ouvrages (2) d'être accessibles à la foule, sur laquelle la simplicité des formules évangéliques est si efficace. Les huit livres *Contre Celse*, si riches de substance, sont, il faut l'avouer, d'une lecture pénible, d'abord à cause du plan, qui impose à l'auteur des redites perpétuelles, ensuite parce que le style est improvisé, le développement souvent long et traînant. Plus d'une page cependant, où, cet intellectuel, où ce savant laisse entendre l'accent ému d'une foi profonde, nous touche par l'intensité du sentiment et l'élévation de la pensée, quoique la forme reste grise et terne. Ce sont surtout celles où Origène exalte l'efficacité morale du christianisme. Ce sont aussi celles où à cet Asclépios, à cet Aristée de Proconnèse, à ce Cléomède d'Astypalée que Celse a parfois le tort de mettre à peu près sur le même rang qu'un Socrate ou un

(1) *Ib.*, 68.
(2) Voir notamment livre II, ch. XXXI et suiv.

Épictète, il oppose avec fierté « son Jésus ». Car, malgré une certaine tendance, que j'ai signalée, vers le docétisme, malgré l'interprétation allégorique de certains récits évangéliques, qui, comme dans les *Homélies* et les *Commentaires*, risque d'en laisser s'évaporer la substance, dans les livres *Contre Celse*, plus que dans aucun autre de ses écrits, Origène, le plus fréquemment, s'attache au contraire, de toute son âme, aux réalités d'une vie et d'une passion auxquelles il attribue la même efficacité salvatrice que saint Paul. Il faut lire le *Contre Celse* pour comprendre avec quelle sincérité Origène sait unir aux plus hautes spéculations métaphysiques (1) la foi au Sauveur, la foi au Verbe éternel qui est aussi Jésus crucifié (2).

Polémique contre les Juifs. — Origène a souvent soutenu des controverses orales contre les divers adversaires du christianisme. Il faisait plusieurs fois allusion dans le *Contre Celse* à celle qu'il engagea avec des savants Juifs (3). Ailleurs il parle d'une discussion avec un certain Bassus (4). Jérôme (*Adversus Rufinum*, II, 19) et Eusèbe (*H. E.*, VI, 33) en mentionnent encore d'autres avec le Valentinien Candidus et avec l'évêque de Bostra, Beryllos. Origène était habituellement suivi de sténographes ; il est possible que ces conférences contradictoires aient été recueillies par écrit, mais elles ne se sont pas conservées.

Ouvrages d'édification. — Il nous reste deux écrits que

(1) A celles que nous avons signalées au cours de notre analyse, il faut ajouter la théorie des êtres raisonnables, de leur libre arbitre, et des conséquences qu'entraîne l'usage de ce libre arbitre. Cf. *supra* l'analyse du *De principiis*.

(2) Celse, dit Origène (VII, 44), veut nous mener à Dieu par des méthodes scientifiques (analyse et synthèse) ; nous, chrétiens, nous atteignons Dieu par l'enthousiasme. — A la fin de son traité, Origène dit que Celse, dans son *Discours*, promet de composer ensuite un ouvrage d'un caractère plus positif, où il enseignera « comment il faut vivre » ; il ignore si ce projet a été réalisé.

(3) Notamment, I, 45,

(4) *Ep. ad Africanum*, 2.

l'on peut placer dans cette catégorie : l'un, l'*Exhortation au Martyre*, est un ouvrage de circonstance, qui a été provoqué par la persécution de Maximin ; l'autre, le petit traité *Sur la Prière*, a un caractère plus général et plus théorique (1).

Exhortation au Martyre (Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός). — C'est sous cette forme que les manuscrits donnent le titre ; Eusèbe (*H. E.*, VI, 28) et saint Jérôme (*De vir. illustr.*, 5 6) disent simplement : *Sur le Martyre*. La persécution de Maximin venait de commencer (235) ; Origène et ses amis de Césarée, son riche protecteur Ambroise, le prêtre Protoctète, pouvaient redouter chaque jour d'être arrêtés et traduits devant les tribunaux ; c'est à ces deux derniers qu'il a adressé ces quelques pages, évidemment improvisées, comme le prouve l'allure assez flottante du développement et la négligence du style, qui garde, plus encore que dans les autres écrits d'Origène, l'irrégularité du discours parlé. Ce qui est remarquable, c'est qu'il n'y a aucune déclamation, aucune rhétorique ; c'est un mérite que l'on apprécie beaucoup, quand on sort de la lecture de certains *Actes de Martyrs*. Origène a failli perdre son sang-froid, quand ses démêlés avec l'évêque Démétrius l'ont obligé à quitter Alexandrie, et qu'il a pu croire sa carrière d'exégète et de catéchiste compromise (2) ; devant le martyre possible, je ne dirai pas qu'il ne s'est pas ému, mais il reste maître de son émotion. A-t-il tout enfant prononcé le mot qu'on lui prête, pour encourager son père Léonidas dans sa prison ? Ce qui est sûr, c'est que, s'il a échappé aux bourreaux de Maximin, quelques années plus tard il a subi courageusement l'épreuve qui lui fut une première fois

(1) Tous deux ont été édités par Kœtschau avec le *Contra Celse* ; l'*Exhortation* au t. I ; la *Prière*, au t. II. — La tradition manuscrite est assez médiocre pour l'un et pour l'autre ; cf. la préface de KŒTSCHAU.

(2) Cf. le début du livre VI du *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*.

épargnée. Quand il a écrit l'*Exhortation au Martyre*, son âme était déjà prête. Pour entretenir sa fermeté, et pour aider ses deux amis à l'égaler, il recueille et commente les textes sacrés que sa mémoire, nourrie par tant de lectures, lui fournit avec une extraordinaire abondance; il montre, en s'appuyant sur eux, que l'idolâtrie est la pire des fornications, et que le Dieu *jaloux* des chrétiens n'admet aucun partage ; il montre aussi combien horribles seraient la faute et le châtiment de ceux qui auraient renié leur foi, et combien peu de chose sont au contraire les souffrances à supporter, en comparaison de la vie éternelle qui en sera la récompense. A ces généralités se mêlent quelques considérations plus particulières qui visent manifestement Ambroise. Ambroise était riche et il avait de la famille ; Origène n'ignore pas que la richesse nous attache au monde, et il est assez humain pour comprendre que de toutes les excuses que peut se donner la faiblesse humaine, quand l'héroïsme l'effraie, les plus difficiles à combattre sont celles qui se tirent des affections de famille. Aussi la gloire des pères et des riches qui ne reculent pas devant le sacrifice est-elle la plus grande de toutes (ch. XVI).

Quelques chapitres ont plus que les autres le ton habituel aux *Actes des Martyrs* ; ce sont ceux où Origène a rappelé le courage des *Macchabées*. Mais il s'est borné à citer le récit scripturaire, sans le commenter, comme tant d'autres l'ont fait, à grand renfort de rhétorique (ch. XXII-XXVII). Les plus belles pages sont celles où il développe cette pensée que les bienfaits de Dieu envers nous sont si grands que nous n'avons aucun moyen de payer notre dette, sinon en lui restituant, par le martyre, tout ce qu'il nous a donné (ch. XXVIII).

Sur la Prière. — Le petit traité sur *la Prière* n'est mentionné ni par Eusèbe ni par Jérôme dans leur catalogue ; mais Pamphile en a parlé dans son *Apologie* (8), ce qui suffit à garantir son authenticité ; on y retrouve d'ailleurs tous les caractères de la manière d'Origène. On peut en

fixer approximativement la date, avec Kœtschau, à 233/4 (1).

Origène traite d'abord de la prière en général : il examine les objections de ceux qui, en parlant notamment de la prescience de Dieu, en contestent l'efficacité. Il recherche comment cette prescience peut se concilier avec le libre arbitre, et par conséquent laisse libre jeu à la prière. Il ajoute que d'ailleurs la prière a une autre utilité que d'obtenir la satisfaction d'une demande ; elle purifie l'âme ; elle la met dans des dispositions pieuses ; elle la sépare du monde et la rapproche de Dieu. D'ailleurs le vrai chrétien ne demandera pas des biens matériels ; il ne demandera que des biens spirituels, et si les autres lui sont accordés, ce sera par surcroît. Origène appuie ici sa doctrine sur une parole de Jésus qui ne figure pas dans les Évangiles (1).

Les *Écritures* donnent des exemples et des formulaires de prière. Avec sa merveilleuse érudition, Origène les connaît tous ; il cite les principaux, et il étudie en détail celui de ces formulaires qui nous a été légué par le Verbe lui-même : le *Pater*. Son commentaire du *Pater* est à la fois d'un érudit et d'un ascète. Origène sait que chez Luc et chez Mathieu nous ne trouvons pas un texte identique ; il ne cherche pas plus ici qu'en aucune autre de ses exégèses à pallier les différences ; il estime même qu'en fait, il faut penser que l'un et l'autre Évangéliste ne nous ont pas rapporté le même enseignement de Jésus ; ils reproduisent deux prêches, prononcés à des dates différentes et dans des conditions différentes, l'un celui de Mathieu, adressé à la foule (*Discours sur la Montagne*), l'autre celui de Luc, réservé aux disciples. L'interprétation de chacun des articles en lesquels le *Pater* se décom-

(1) Un renvoi au *Commentaire sur la Genèse* (ch. XXIII), indique une époque postérieure à 231/2 ; Kœtschau considère le ch. XXVIII comme visant Calliste et ses indulgences, et son opinion est assez vraisemblable ; il est moins sûr que les deux successeurs de Calliste (Urbain, 222-30) et Pontien (230-35) lui soient associés.

pose est extrêmement serrée et minutieuse; elle tend partout à leur donner le sens le plus élevé. Citons comme exemple l'explication des termes que nous sommes habitués à rendre par : *Notre pain quotidien.* Le texte grec porte on le sait : ἄρτον ἐπιούσιον. Origène, qui est un bon grammairien, commence par noter que l'épithète ἐπιούσιος est ce que l'on appelle un hapax (1), et qu'on peut seulement en rapprocher l'adjectif περιούσιος, employé dans l'*Exode* (19, 6, 5). Il analyse ensuite la forme en la dérivant de la préposition ἐπί, et du substantif οὐσία ; il définit le sens du mot οὐσία, substance ; il finit par conclure que le *pain* en question ne peut être qu'un *pain apparenté* à *la substance véritable*, c'est-à-dire à l'âme, un *pain spirituel.*

Dans une deuxième partie, Origène étudie les conditions d'une bonne prière ; il faut se mettre dans des dispositions convenables (purifier son âme) ; il faut prendre de préférence une certaine attitude (mains étendues ; yeux tournés vers le ciel, attitude des *Orants* ou des *Orantes* du *Catacombes*) ; choisir un lieu où n'ait été commise aucune impureté ; se tourner vers l'Orient. Des textes scripturaires appuient chacune de ces prescriptions. Les divers éléments dont peut se composer la prière (doxologie, requête, action de grâces, etc.) sont également distingués.

L'œuvre a été plus longuement méditée que l'*Exhortation au Martyre* ; la forme en est moins négligée, en restant, comme toujours, austère ; la substance est riche, et l'inspiration élevée. On peut mettre à part les préceptes de la dernière partie, dont quelques-uns au moins tiennent beaucoup du temps et du milieu. Les considérations générales sur la prière, et l'exégèse du *Pater* ont gardé un intérêt durable et profond.

(1) Il faut signaler encore que, dans le dernier article, Origène — sans paraître même penser qu'il puisse y avoir là un problème — entend τοῦ πονηροῦ au masculin (Délivrez-nous du *Malin*, non du mal).

Les Lettres. — La correspondance d'Origène a été considérable, et, dans son catalogue, Jérôme ne mentionne pas moins de 4 recueils, dont un en neuf livres ; Eusèbe en avait composé un qui ne contenait pas moins de cent lettres (1), parmi lesquelles il cite une *Lettre à l'Empereur Philippe* ; une autre à sa femme Sévéra ; une à Fabien, évêque de l'Église romaine, et beaucoup d'autres aux chefs de diverses églises, dans lesquelles Origène défendait son orthodoxie. Nous en avons conservé deux, l'une à Jules Africain, l'autre à Grégoire le Thaumaturge.

Jules Africain, savant polygraphe dont nous parlerons bientôt, avait été surpris que, dans une controverse (2), Origène eût cité comme un livre sacré cette *histoire de Suzanne et des vieillards* qui est un des appendices du livre de Daniel. C'était là, disait Jules Africain, un écrit intéressant, mais certainement apocryphe ; et il appuyait sa condamnation sur des arguments qui, pour la plupart, font honneur à son esprit critique. Il alléguait : 1° que l'inspiration prophétique, dans le livre de *Daniel* et dans *Suzanne*, ne revêtait pas les mêmes formes et n'employait pas les mêmes procédés ; 2° que l'auteur de *Suzanne* faisait des jeux de mots (sur πρῖνος et πρίειν, σχῖνος et σχίζειν) qui ne sont possibles qu'en grec, et excluaient l'hypothèse d'un original sémitique ; 3° que l'affabulation de son petit roman manquait parfois de vraisemblance, en ne tenant pas compte de la situation des Juifs, alors en captivité ; 4° que du reste l'histoire de *Suzanne* manque dans la Bible hébraïque ; 5° que les prophètes ne se citent pas les uns les autres ; que l'auteur de *Suzanne* enfreint cette règle ; 6° enfin que son style présente des caractères particuliers, qui prêtent aussi à suspicion.

(1) *H. E.*, VI, 36, 3.

(2) Africain parle d'une controverse πρὸς τὸν Ἀγνώμονα ; Origène parle d'un certain Bassus ; ce compagnon (ἑταῖρος) d'Origène avait-il un double nom ? Faut-il prendre ἀγνώμονα comme un adjectif, chez Africain ? La chose reste douteuse. — L'échange de lettres entre Africain et Origène date de 240 environ ; texte dans Migne, *Patrologie gr.*, XI ; édition spéciale de Wettstein, Bâle, 1674.

On peut discuter les arguments d'Africain, mais sa méthode ne diffère guère de celle qu'appliquerait en pareil cas la critique moderne. Origène fait preuve dans sa réponse de sa science exceptionnelle ; son respect pour la *Septante* ne lui permet pas d'accorder à certaines des observations de son émule leur pleine valeur. Sa grande raison, celle qu'il met en avant tout d'abord, c'est en effet que *Suzanne* n'est pas le seul écrit qui manque dans la Bible des Juifs ; l'histoire de *Bel et du Dragon* est dans le même cas ; dans maint écrit authentique, la *Septante* et le texte hébreu présentent des divergences considérables. Faudra-t-il donc, en s'en remettant exclusivement à l'autorité des Juifs, rompre avec toute la tradition de toutes les Églises ? Non : « ne déplaçons pas les bornes » (1). Si Origène lui-même a mis tant de soin à composer ses *Hexaples*, ce n'est pas pour diminuer le crédit de la *Septante* ; c'est pour que, dans la controverse avec les rabbins, l'exégète chrétien ne fasse pas preuve d'ignorance et puisse discuter à armes égales.

L'argument tiré de la *paronomase* paraît incertain à Origène, si frappant qu'il soit au premier abord ; de même, il ne lui semble pas démontré que les Juifs en captivité n'aient pu conserver certains privilèges ; le livre de *Tobie* confirme, selon lui, le témoignage de *Suzanne* ; il juge les particularités de style assez peu significatives. Il se sent choqué, et presque indigné qu'Africain ait souligné le caractère un peu scabreux de l'anecdote, et évoqué à ce propos le souvenir d'un auteur de *Mimes*, Philistion.

La seconde lettre conservée est adressée à Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée (2). Elle traite

(1) Citation des *Proverbes*, XXII, 23. — Comment Origène pourrait-il prendre pour *canon* exclusif la Bible juive, quand il constate que le *Nouveau Testament* fait allusion à des faits qui ne se retrouvent pas dans celle-ci (par exemple : l'histoire du meurtre de Zacharie, fils de Barachie, dans *Mathieu*, XXIII, 29-26) ?

(2) MIGNE, *ib.*, édition spéciale de Kœtschau, dans son édition

brièvement le problème qui a été à l'ordre du jour, dans l'Église chrétienne, pendant tout le IIIe siècle, et qu'Origène a contribué plus qu'aucun autre à résoudre : le problème des rapports entre le christianisme et la littérature ou la philosophie helléniques. On y voit peut être mieux que partout ailleurs avec quelle décision le grand docteur alexandrin, quelle que fût la dette qu'il avait volontairement contractée envers l'hellénisme, entendait subordonner la science profane à la foi. Après quelques compliments à Grégoire, qui pourrait être aussi bon juriste que bon philosophe, Origène l'exhorte à devenir de préférence un vrai chrétien, en ne se servant de la culture grecque que dans la mesure et de la manière selon lesquelles elle peut avoir l'utilité d'une propédeutique, ou bien, quand il s'agit de sciences plus techniques et plus élevées que l'instruction élémentaire, par exemple de la géométrie ou de l'astronomie, de ne les employer qu'à l'interprétation de l'*Écriture*. Le chrétien a vis-à-vis des Hellènes le même droit qu'eurent les Hébreux, quand ils emportèrent avec eux les dépouilles des Égyptiens (1), à condition que, comme ces dépouilles ont servi à construire le tabernacle et les autres éléments du mobilier cultuel, les emprunts faits à l'hellénisme soient tournés à une fin qui les sanctifie, et qu'on n'imite pas la faute d'Ador l'Iduméen (III *Rois*, II, 14), constructeur du veau d'or, et patron des hérétiques. Le but que poursuit uniquement le chrétien, c'est l'intelligence des *Écritures* ; intelligence à laquelle on parviendra si l'on s'impose l'effort nécessaire : « Frappez et l'on vous ouvrira ».

du *Discours* de Grégoire le Thaumaturge (collection Krüger, fascicule IX ; Fribourg en Brisgau, 1894). — La Lettre est à peu près de la même période que l'*Épître à Africain* ; Kœtschau la date de 238-43 ; DRÆSEKE (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1881, p. 102) ; de 235-6. — L'une et l'autre ont été composées à Nicomédie.

(1) Par Origène, cette comparaison a été transmise à AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, 60 et à bien d'autres.

Ouvrages douteux. — Origène a pris grand intérêt — ses *Homélies* et ses *Commentaires* le prouvent presqu'à chaque page — à l'interprétation des noms hébraïques, qui avaient pour lui une valeur symbolique ; il ne faisait que suivre d'ailleurs, en cela, l'exemple de Philon. Avait-il composé lui-même un *Onomasticon*, comme tendraient à le faire croire un texte de saint Jérôme, dans la préface de son *Liber interpretationis hebraïcorum nominum*, et un autre texte de l'écrit attribué à tort à saint Justin qui porte le titre de *Quæstiones et responsiones ad orthodoxes* ? (*Quæstio* 94 et *qu.* 98)?. L'étude des *Onomastica* n'est pas assez avancée pour qu'on puisse répondre sûrement à cette question (1).

Victor de Capoue, dans ses *Scholia veterum Patrum* (2), cite deux fragments du 1er livre d'Origène sur *la Pâque* ; le traité intitulé : *Liber Anatoli de ratione paschali* (3) mentionne (ch. I) un petit livre (*libellus*) *sur la Pâque*, qui circulait sous son nom. Victor de Capoue signale aussi un écrit περὶ φύσεων, dont il cite le IIIe livre. Ces écrits peuvent avoir existé ; d'autres titres sont beaucoup plus suspects (4).

Conclusion. — Origène est un des trois ou quatre plus grands noms de l'ancienne littérature chrétienne. Pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il n'a cherché à faire œuvre d'art ; il est indifférent à tout ce qui n'est pas la recherche de la vérité par l'intelligence de l'*Écriture*. Ses écrits sont issus directement de son enseignement ou de sa prédication ; la doctrine en a été préparée par de

(1) De Lagarde, *Onomastica sacra*, Gœttingen, 1870-1887 ; Siegfried, *Philo von Alexandria*, Iéna, 1875 ; Redepenning, *Origenes* (t. I, p. 458) ; Fr. Wutz, *Onomastica sacra*, I, Leipzig, 1914. Selon Wutz, l'*Onomasticon* que Jérôme attribue à Origène serait seulement l'œuvre d'un de ses élèves.

(2) Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, 268.

(3) Migne, *Patr. gr.*, t. X.

(4) *Sur le Décalogue, sur les rites, sur le jugement, le Monostique* (Cf. Harnack, *Geschichte*, I, p. 385).

vastes lectures et de longues méditations ; la forme en est improvisée ; beaucoup ne sont que des leçons ou des sermons recueillis par des sténographes. La composition y est assez libre, sans toutefois jamais devenir confuse ; l'expression sans recherche, mais nette et précise. Origène n'a aucunement prétendu à l'éloquence ; il faut lui savoir gré de recourir aux procédés de la rhétorique seulement dans la mesure où aucun esprit cultivé, de son temps, ne pouvait s'en passer. Certaines parties de ses *Homélies* nous ouvrent un jour sur l'état intérieur de l'Église au IIIe siècle, et ne manquent pas de vie ni d'accent ; dans quelques pages de ses traités dogmatiques, l'élévation de la pensée communique au style même une fermeté et une grandeur qui ne sont pas sans beauté.

Son importance est surtout dans l'ordre des idées. Il a réalisé pleinement l'œuvre que Pantène et Clément d'Alexandrie avaient ébauchée. Il a construit une dogmatique chrétienne qui formait un système complet et bien lié. Prenant pour fondement partout l'*Écriture*, il l'a interprétée en faisant appel à toutes les sciences helléniques, mais en subordonnant toujours celles-ci à la foi.

Il donnait ainsi satisfaction aux besoins des chrétiens, déjà nombreux au IIIe siècle, qui, venus au christianisme de l'hellénisme, réclamaient que la foi s'élargît et s'approfondît en une philosophie ; il dispensait les esprits curieux et inquiets d'aller chercher dans les écoles gnostiques des émotions intellectuelles que la croyance orthodoxe, dans sa simplicité, semblait leur refuser. La tâche, il est vrai, était périlleuse pour un seul homme, si grand qu'il fût. Non seulement plusieurs parties du système d'Origène ont déjà provoqué des protestations de la part de ses contemporains, et ont fini par encourir, après sa mort, la censure ecclésiastique, mais son entreprise même, en son principe, n'a pu éviter de revêtir, aux yeux d'esprits plus timorés que le sien, je ne sais quel aspect de curiosité téméraire. Cependant, bien que certaines de ses théories

aient été condamnées, Origène n'a jamais pris, dans l'histoire, figure d'hérétique au sens propre du mot. C'est justice ; car, si hardie qu'ait été parfois sa pensée, il a toujours voulu être, au fond de son âme, un disciple fidèle de l'Église.

CHAPITRE III

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, APRÈS ORIGÈNE

Bibliographie. — Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, livres VI et VII. — Migne, *Patrologie grecque*, tome X. — Denys d'Alexandrie : édition S. de Magistris, Rome, 1796, et surtout édition Feltoe, Cambridge, 1904. — Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1869. — J. Burel, *Denys d'Alexandrie, sa vie, son temps*, Paris, 1910. — Conybeare, *Newly discovered Letters of Dionysios of Alexandria to the Popes Stephen and Xystos* (*English Historical Review*, 1910) — *Journal of theological studies*, 1913).

Contemporains et disciples d'Origène. — Parmi les contemporains d'Origène, l'évêque qui fut son adversaire, Démétrius (189-231/2), semble n'avoir eu d'autre activité littéraire que celle qui était strictement réclamée par ses fonctions épiscopales (lettres, mandements, etc.). Héraclas, qui fut son successeur, avait d'abord succédé à Origène dans la direction de l'École ; mais, s'il a enseigné, il ne semble pas avoir été proprement un écrivain. Le riche protecteur d'Origène, son ami et son éditeur, Ambroise, était un homme cultivé, mais ne fut pas non plus un professionnel. Dans les générations plus jeunes, parmi ses nombreux élèves, Origène fit quelques recrues qui continuèrent, avec plus ou moins d'éclat, sa tradition. Tryphon, dont Eusèbe n'a pas prononcé le nom, fut, à son exemple, selon le témoignage de Jérôme (*De viris illustribus*, 57), un fervent de l'exégèse allégorique ; il

avait composé « plusieurs opuscules » ; dans l'un d'entre eux, ou dans deux ouvrages distincts (1), il commentait selon cette méthode le chapitre des *Nombres* sur le sacrifice de la vache rousse, et le récit de la *Genèse* sur le sacrifice fait par Abraham d'une colombe et d'une tourterelle.

Le nom d'Ammonios, dérivé de celui du Dieu Ammon, a été très répandu en Égypte. De là des confusions inévitables. Tout ce qui concerne Ammonios Sakkas, l'initiateur du néoplatonisme, est extrêmement obscur. On admet généralement qu'il faut distinguer de lui un Ammonios chrétien, qui serait l'auteur du traité *Sur l'accord de Moïse et de Jésus* (περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας) ; (2) et d'une *Harmonie des quatre évangiles*, qui — conçue sur un plan un peu différent du *Diatessaron* composé par Tatien — prenait pour base celui de Mathieu, en mettant en parallèle avec lui les passages analogues des autres, en négligeant ceux qui n'avaient pas d'équivalent chez Mathieu (3). Cet Ammonios, selon Bardenhewer, ne saurait être celui qui fut martyr sous Dioclétien ; ce serait un évêque de Thmuis, qui avait donné asile à Origène, quand celui-ci avait été condamné par Héraclas (4).

Denys d'Alexandrie. — Le plus grand disciple d'Origène fut Denys, successeur d'Héraclas dans la direction de

(1) Jérôme parle par erreur du *Deutéronome* ; la *vache rousse* est mentionnée au ch. XIX des *Nombres* ; on y a vu un symbole du Christ (Cf. *Épître aux Hébreux*, IX, 13) ; le sacrifice d'Abraham, qui comprend, outre la colombe et la tourterelle, une vache, une chèvre et un bélier, est au ch. XV de la *Genèse*. Jérôme dit au début de sa notice : « Tryphon, Origenis auditor, ad quem nonnullæ ejus exstant epistolæ », ce qui n'est pas parfaitement clair, mais doit s'entendre plutôt de lettres de Tryphon à Origène que de lettres d'Origène à Tryphon.

(2) Le titre paraît bien d'inspiration origéniste.

(3) Les textes sont Eusèbe (*Histoire*, 19, 9 ; *Lettre à Carpianos* ; — Jérôme, *De viris*, 55. Cf. Christ-Stæhlin, *Geschichte*, II, 2, p. 1341.

(4) Bardenhewer, *Geschichte*, II[r], p. 199. — Sur l'Ammonios martyr, cf. Eusèbe, *ib.*, VIII, 13, 7 ; sur l'évêque de Thmuis, Photios (*Interrog. decem*, 9).

l'École d'abord (231/2), puis dans ses fonctions épiscopales (247/8). Eusèbe nous a conservé, dans le VI[e] et le VII[e] livre de son *Histoire*, des fragments considérables de ceux des écrits de Denys qui permettaient de connaître les principaux événements de sa vie et se reliaient le plus étroitement à son activité épiscopale ; dans le livre XIV[e] de sa *Préparation évangélique*, il a cité de longs extraits de son principal ouvrage dogmatique, le περὶ φύσεως (*De la nature des choses*) ; si l'on ajoute à ce qu'il nous apprend un certain nombre de données et quelques fragments venus d'autres sources, on constate que Denys est, parmi les écrivains du III[e] siècle, au premier rang de ceux qui nous sont le mieux connus.

Sa biographie. — En 264/5, lorsque se réunit à Antioche le synode où fut discutée l'affaire de Paul de Samosate, Denys, vieilli et fatigué, ne put répondre à l'appel qui lui était adressé ; il mourut peu de temps après (Eusèbe, VII, 28, 3). Il était donc né au plus tard dans les premières années du III[e] siècle. Le temps où il a vécu a vu se continuer à marche accélérée le progrès de la religion chrétienne ; mais ce fut un temps de détresse pour l'empire ; guerres extérieures, guerres civiles, pestes et fléaux de toute espèce s'abattirent sur l'empire romain et le ravagèrent. Denys est un des témoins les plus sûrs et les plus précis que nous ayons de toutes ces misères.

On conclut, avec assez de vraisemblance, de quelques lignes de lui (Eusèbe, VII, 11, 18), qu'il appartenait à une famille riche et considérée et que ses parents étaient païens (1). Il reçut certainement la meilleure éducation : car il fait preuve dans ses écrits d'une culture très étendue et d'un talent naturel que l'étude avait affiné. Jusqu'au moment où il fut élevé à l'épiscopat, sa vie a pu s'écouler assez tranquille, dans la direction de l'École catéchétique.

(1) Mais il ne faut pas conclure d'Eusèbe (*H. E.*, VII, 7) que Denys appartint, pendant quelque temps, à une secte hérétique (Harnack, *Geschichte*, II, 2, 58) ; ce texte signifie seulement que Denys avait étudié les écrits des hérétiques, pour les réfuter.

Il succéda comme évêque à Héraclas en 247/8, et il semblait alors que l'Église pût compter sur la paix ; car l'empereur régnant, Philippe l'Arabe, était bienveillant pour elle, et plus qu'à demi chrétien. Mais, au milieu d'une ville excitable et mobile comme l'était Alexandrie, les lendemains n'étaient jamais sûrs. Malgré les bonnes dispositions du souverain, un agitateur (1) « souleva et enflamma contre les chrétiens la multitude païenne, en réveillant son zèle pour les superstitions locales. » Il y eut une émeute, où la populace se montra cruelle comme de coutume ; où périrent un vieillard, Métras, deux femmes, Quinta et Apollonie, un autre chrétien, du nom de Sérapion ; où beaucoup de maisons chrétiennes furent saccagées. Les troubles qui accompagnèrent bientôt le changement de règne détournèrent quelque temps des chrétiens la fureur des Alexandrins. Mais le nouvel empereur, Dèce, allait diriger contre l'Église, et principalement contre les évêques, la persécution la plus systématique et la plus violente qu'elle eût jusqu'alors subie. Beaucoup de chrétiens eurent la faiblesse d'apostasier ; mais d'autres se montrèrent plus fermes et souffrirent héroïquement le martyre. Denys, après être d'abord demeuré quelques jours à Alexandrie, où les agents du préfet n'eurent pas l'idée de le rechercher, ne pouvant s'imaginer qu'il y fût resté, se décida à fuir, sans doute pour ne point faire le jeu de l'empereur, qui visait à désorganiser les églises en les privant de leurs chefs. Il ne trouva naturellement pas une approbation unanime, et un autre évêque, Germanos, critiqua vivement sa conduite. La nécessité où fut Denys de répliquer à son adversaire nous a valu un récit extrêmement pittoresque de ses aventures (2). Après quatre jours d'attente à Alexan-

(1) Denys n'a pas voulu le nommer ; il le désigne par cette expression vague : le prophète et l'artisan des maux de cette ville, quel qu'il fût (Eusèbe, VI, 41, 1).

(2) Eusèbe donne au ch. xi du livre VI un extrait de la *Lettre de Denys à Germanus*. Plus tard, au livre VIII, 10, il donne un second

drie, Denys s'échappa, avec tout un cortège, mais, en cours de route, fut arrêté par les soldats et conduit à Taposiris. Un de ses compagnons — peut-être un de ses fils — Timothée (1), qui avait eu la bonne fortune de n'être pas pris avec lui, trouvant vide la maison où il pensait rejoindre toute la troupe, rencontra, pendant qu'il était en train de chercher un autre refuge, un paysan qui se rendait à une noce, le mit au courant, prévint avec lui les banqueteurs, et tous ensemble se mirent à la recherche de Denys, le retrouvèrent, mirent en fuite ses gardiens et le délivrèrent, au grand étonnement de l'évêque qui les prenait pour des brigands. Malgré sa résistance, ils le firent monter sur un petit âne, et l'emmenèrent.

Denys put rentrer à Alexandrie après la mort de Dèce, à la fin de 251. Après sept années de répit, en 257/8, la persécution se raviva, sous Valérien. Denys comparut devant le préfet d'Égypte, Æmilianus, et le compte-rendu qu'il avait fait de son interrogatoire nous a été conservé également par Eusèbe (2). Il est aussi vivant, et d'un intérêt plus général, que la narration de l'aventure de Taposiris. C'est l'équivalent d'un procès-verbal authentique, et peu de pages dans les *Actes de Martyrs* ont un pareil accent de vérité. Le préfet parle avec fermeté,

extrait qu'il introduit en disant : « Ce qu'il a enduré sous la persécution très violente (de Valérien), avec d'autres, pour la religion du Dieu de l'univers, on le verra par les paroles que voici (paroles qu'il a prononcées) en répliquant à Germanus, un des évêques de son temps, qui essayait de dire du mal de lui. » On considère généralement ce second extrait comme provenant de la même *lettre à Germanus* que le premier. Cependant, il y est parlé deux fois de Germanus à la troisième personne, et la formule par laquelle Eusèbe introduit la citation du livre VII n'implique pas nécessairement que la réplique de Denys fût directement adressée à Germanus. S'il s'agit bien, dans les deux cas, d'une même *Épître*, la forme de la lettre était plutôt fictive ; il s'agissait, en réalité, d'une apologie destinée au public.

(1) Denys parle de frères et de παῖδες ; cette dernière expression est ambiguë, et pourrait désigner des *serviteurs* ; toutefois, la dédicace du περὶ φύσεως à Timothée, qualifiée par Denys de παῖς, recommande le sens : *enfants*. Denys avait donc été marié, semble-t-il.

(2) VIII, 11 et suiv.

mais non sans certains ménagements ; il a le désir visible d'obtenir une soumission, au moins apparente, aux ordres de l'empereur, bien plutôt que de sévir. Mais Denys se refuse à toute concession incompatible avec sa foi. Le préfet le relégue alors avec ses compagnons d'abord à Céphro, en Libye, puis à Collouthion, dans la Maréotide.

L'empereur Gallien se montra de nouveau tolérant, et vers 262, Denys put une seconde fois revenir d'exil. Ses dernières années furent au nombre des plus tristes de sa vie. Des troubles plus graves que jamais ensanglantèrent Alexandrie. L'évêque a décrit (1) avec une remarquable énergie cette grande cité, pleine de ruines, où il lui est impossible de correspondre même avec une grande partie de ses ouailles ; il la compare au désert où les Hébreux errèrent, dévorés par la soif, avant d'atteindre la terre promise ; il dépeint ses ports et son fleuve teints de sang et charriant des cadavres. Une peste, aussi terrible que celle d'Athènes sous Périclès (2), vient couronner le désastre. La seule consolation de Denys est d'admirer — au milieu des païens qu'il taxe, à tort ou à raison, d'indifférence et de lâcheté — le courage d'un grand nombre de chrétiens, toujours prêts à secourir les malades, et à donner la sépulture aux morts, sans craindre de s'exposer à la contagion.

Denys est mort, comme nous l'avons dit, en 264/5 pendant le synode d'Antioche.

Son œuvre. — *Denys le Grand*, a dit saint Basile (3) ; — l'épithète peut sembler excessive, quand on sort de l'étude d'Origène ; elle indique cependant quelle forte et durable impression avaient laissée l'épiscopat et l'activité littéraire du successeur d'Héraclas, et si son originalité n'est point assez grande pour qu'on continue à joindre à son nom même le qualificatif que Basile lui a décerné, on peut

(1) Eusèbe, VII, xxi-xxii.

(2) Denys ne fait pas lui-même la comparaison, mais la suggère en empruntant une expression à Thucydide.

(3) *Épître* 188.

dire de lui qu'il fut un grand évêque (1), soucieux de remplir tous les devoirs de sa charge, et capable, par ses qualités d'esprit et de caractère, de les remplir pleinement.

Denys a écrit quelques ouvrages théoriques, dont certains d'ailleurs ont été provoqués par les circonstances extérieures ; il a écrit surtout des *Lettres*, motivées par les événements du jour ou par les exigences de sa charge, mais qui traitaient le plus souvent aussi des questions d'intérêt général et durable ; au total une œuvre considérable, dont il nous reste des fragments assez étendus et assez variés pour que nous puissions en apprécier les caractères et la valeur.

Écrits théoriques. — Le traité sur la Nature. — Le plus important semble avoir été celui qui était intitulé : *Sur la Nature* (περὶ φύσεως). Eusèbe en a conservé sept fragments étendus dans sa *Préparation évangélique* (2). Ils ont pour objet la réfutation du système d'Épicure ; mais il n'est pas sûr, comme on l'a dit parfois, que cette réfutation en fût l'unique matière. Car Eusèbe introduit ses extraits par la formule que voici : « Je citerai... de son livre *Sur la Nature* de courts morceaux de sa réfutation d'Épicure ». Ces expressions font songer plutôt à un exposé plus large, et qui sans doute n'était pas uniquement consacré à la discussion des doctrines adverses.

Dans ces extraits, Denys oppose la conception de Platon, de Pythagore, des Stoïciens et d'Héraclite, qui considèrent l'univers comme continu, aux théories de ceux qui le divisent en deux éléments, ou en plusieurs ou en une infinité, en montrant clairement qu'il préfère la première. Il rejette au contraire la doctrine d'Épicure et de Démocrite sur les atomes, et s'applique à démontrer, par des considérations finalistes, que le monde ne peut être l'œuvre du hasard. Ces considérations, les exemples aussi

(1) C'est ainsi que s'exprime Eusèbe, *H. E.*, préface du livre VII.
(2) xiv, 23-27.

qui les appuient, ont beaucoup d'analogie avec certaines pages des ouvrages philosophiques de Cicéron — du *de Natura deorum*, par exemple — et sont sans doute puisées aux mêmes sources. Denys n'est point l'égal de Cicéron par l'ampleur de l'éloquence et le choix de l'expression. C'est cependant un écrivain habile, qui parle une langue fort correcte pour son temps ; qui a suivi les leçons des rhéteurs, et les met à profit sans en abuser ; qui sait composer avec clarté, construire une période, relever l'intérêt de la discussion par quelques images heureuses ou par une ironie assez fine. Il s'amuse de « cette démocratie des atomes, qui savent se faire accueil et s'embrasser entre amis, et se hâtent d'aller prendre une même résidence ». Il décrit — après bien d'autres — mais adroitement et élégamment — les merveilles de l'organisme qu'est le corps humain. Il raille cette audace intellectuelle d'Épicure que célébrait Lucrèce, et se moque du philosophe téméraire « qui se penchant hors du monde, dépassant le cercle du ciel, s'évadant par je ne sais quelles portes secrètes, connues de lui seul, nous vante les Dieux qu'il a découverts dans le vide, et leur immense félicité. » Tout cela, qui n'est pas très nouveau pour le fond, est, sinon tout à fait renouvelé, du moins ravivé par l'ingéniosité de l'expression ; rien n'y décèle un esprit vraiment original ; tout y manifeste un bon ouvrier.

Le traité *Sur la Nature* était dédié au fils de Denys, Timothée ; il est probable qu'il comptait plusieurs livres, mais nous en ignorons le nombre. Il y a quelque vraisemblance qu'il fut composé à l'époque où Denys dirigeait l'École plutôt qu'après son avènement à l'épiscopat ; mais ces sortes de vraisemblance sont parfois trompeuses.

Les deux livres sur les Promesses. — C'est au contraire certainement pendant son épiscopat, et probablement même — si l'on tient compte de l'ordre suivi par Eusèbe dans son tableau de l'activité de Denys — à une époque assez tardive, que fut composé le traité en deux livres : *Sur les Promesses*. Dans le premier livre, Denys exposait

sa doctrine personnelle ; dans le second, il commentait l'*Apocalypse* de Jean. Il avait été amené à composer cet ouvrage par le succès qu'avait obtenu celui d'un évêque du nom de Népos, qui portait pour titre : *Réfutation des allégoristes*. Népos, dit Eusèbe (1), était évêque des *Égyptiens* ; c'est le mot qui désigne les indigènes, habitants de l'intérieur du pays, par opposition aux Alexandrins, chez qui l'élément prédominant est l'élément grec. Les idées de Népos, qui reproduisaient l'ancien *chiliasme*, avaient fait surtout beaucoup d'adeptes dans le nome arsinoïte. Denys se rendit lui-même à Arsinoé ; il eut avec les partisans de Népos une conférence qui ne dura pas moins de trois jours « du matin au soir », et parvint à obtenir la rétractation de leur principal docteur, un certain Coracion. Il n'en crut pas moins nécessaire de réfuter Népos par écrit. Eusèbe n'a pas fait d'extraits de son premier livre, ce qui est assez facile à comprendre ; car le chiliasme n'était plus d'actualité, dès le temps de Denys, à plus forte raison cinquante ans plus tard, et n'avait plus guère, dès le IIIe siècle, que des manifestations sporadiques. Eusèbe ne pouvait négliger au contraire le jugement, du reste intéressant, de Denys sur l'*Apocalypse*. L'évêque d'Alexandrie commençait par rappeler que certains avant lui étaient allés jusqu'à proscrire le livre du canon, et à l'attribuer à Cérinthe. Lui-même n'osait pas rompre aussi ouvertement avec la tradition plus indulgente qui avait fini par prédominer. Mais il déclarait difficile d'attribuer l'*Apocalypse* à l'auteur du *Quatrième Évangile* et des *trois Épîtres* (2). Négligeant entièrement certaines relations que présentent malgré tout ces deux groupes d'écrits, il insistait sur les différences, dans une argumentation qui ne manque pas de force, mais qui n'a peut-être pas partout les nuances nécessaires. L'auteur

(1) Eusèbe, livre VII, ch. XXIV.

(2) Denys ne parle d'abord que de la *Ire Épître*, la seule importante d'ailleurs ; mais il mentionne ensuite sous réserve, quoique brièvement, les deux autres.

de l'*Évangile* et des *Lettres* ne se met jamais en scène, disait-il ; celui de l'*Apocalypse* fait tout le contraire ; les notions de lumière, de vie, de vérité, de grâce, de joie, etc., qui jouent un si grand rôle chez l'*Évangéliste* n'ont aucune place dans la théologie du *Voyant* ; le premier écrit en somme un excellent grec ; le second ignore tout-à-fait la grammaire et la syntaxe. Le nom de Jean est tout ce qu'il y a de plus répandu : « Je pense que l'auteur du livre en question est quelqu'un de ceux qui étaient en Asie ; ne dit-on pas qu'il y a eu à Éphèse deux tombeaux, et que l'un et l'autre étaient celui d'un Jean (1) »?

Les quatre livres contre Sabellius. — La correspondance de Denys nous montrera qu'il est intervenu activement dans la querelle du Sabellianisme, et non sans que cette intervention lui ait causé quelques ennuis. Eusèbe (VII, XXVI, 1) parle de quatre *écrits* contre cette hérésie, et Athanase d'un ouvrage adressé par lui à l'évêque de Rome, qui porta aussi le nom de Denys (259-68), pour sa justification (2). La doctrine de Sabellius, qui tendait à effacer la distinction entre les trois personnes divines pour ne pas compromettre la *monarchie*, avait pénétré dans la Pentapole, et de là pouvait menacer l'Égypte. Dans plusieurs lettres consécutives, Denys l'avait combattue (3), et il avait envoyé copie de ces lettres au pape Sixte II (257-8). Sa propre doctrine parut à certains exagérer la réaction contre le sabellianisme, et aboutir à son tour à

(1) *H. E.*, VII, XXV. — Tout en combattant Népos, Denys — qui est d'ailleurs ennemi de toute violence — le traite avec de grands ménagements.

(2) ATHANASE, *De sententia Dionysii*, parle de βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας (livres de réfutation et d'apologie), adressés à Denys de Rome ; Eusèbe, de quatre συγγράμματα (σύγγραμμα désigne ordinairement un écrit indépendant, mais doit signifier ici : *livres* ; les extraits cités par Athanase proviennent effectivement d'un ouvrage en quatre livres), ce qui est confirmé par Rufin ; Eusèbe, dans la *Préparation évangélique*, (VII, 19), dit qu'il tire son extrait sur la matière « du premier livre des écrits composés par Denys contre Sabellios ».

(3) Voir EUSÈBE, *H. E.*, VII, VI et XXVI.

des erreurs dangereuses. Le successeur de Sixte II, le pape Denys (259-68), demanda des explications à l'évêque d'Alexandrie, en évitant soigneusement dans le ton tout ce qui aurait pu le blesser. Celui-ci se vit obligé de répondre, en faisant son apologie.

L'apologie adressée au pape pouvait lui donner satisfaction; l'évêque d'Alexandrie reconnaissait qu'il avait employé certaines expressions inexactes, certaines images périlleuses ; qu'il s'était exposé au reproche de paraître nier l'existence éternelle du Fils et d'en faire une créature. Devant l'émotion soulevée par ces imprudences, il les atténue et les excuse. Il se refuse cependant toujours à employer le terme d'ὁμοούσιος (consubstantiel), qui n'est point autorisé par l'*Écriture*, et qui devait d'ailleurs rencontrer d'assez fortes résistances, avant de triompher au concile de Nicée.

Denys était de l'école d'Origène — bien que, comme nous le verrons bientôt, il ne paraisse pas l'avoir suivi en tout aveuglément ; et la doctrine de la trinité, telle que la présentait Origène, n'était pas de nature à satisfaire tous les esprits. Celle de Denys lui-même, telle qu'il l'avait exposée d'abord, a fourni des armes à l'Arianisme. Athanase s'est appliqué à la défendre, notamment dans son *Épître sur l'opinion de Denys* ; il conclut, avec un peu de complaisance, des concessions faites par Denys dans son grand ouvrage, à l'innocence absolue des *Lettres* qui avaient précédé celui-ci. Saint Basile, sans se départir de son admiration pour le *grand Denys*, a eu raison de reconnaître que sa doctrine n'avait pas été toujours aussi irréprochable (1).

(1) *Ép. IX* ; *De Spiritu sancto*, XXIX. — Il faut reconnaître, du reste, que le conflit entre Denys d'Alexandrie et Denys de Rome tient en partie à la difficulté de s'entendre entre gens qui parlent une langue différente ; aux confusions auxquelles prêtent, par exemple, les mots grecs οὐσία et ὑπόστασις, par rapport au mot latin *substantia*.

Le livre sur les Épreuves. Le Commentaire sur l'Ecclésiaste. — Une brève phrase d'Eusèbe (*H. E.*, VII, 26, 2), nous fait connaître l'existence d'un livre *sur les Épreuves* (ou les *Tentations*, περὶ πειρασμῶν), adressé à un certain Euphranor (1). Le même Eusèbe (ib. 3) n'avait pas lu personnellement un commentaire *du début de l'Ecclésiaste*, mais en a trouvé la mention dans une lettre de Denys à Basilide, évêque dans la Pentapole (2).

Les Lettres. — Le nombre des Lettres écrites par Denys, l'importance des questions qu'il y traite nous sont le témoignage le plus décisif de son activité épiscopale, et la justification la plus éclatante du renom qu'il a laissé. Il est intervenu dans toutes les grandes affaires qui ont agité la chrétienté de son temps ; il a entretenu des relations aussi bien avec les églises d'Occident, et tout d'abord avec celle de Rome, qu'avec les églises orientales. Comme Cyprien a fait de Carthage une des grandes métropoles du christianisme, capable d'être tentée de rivaliser avec Rome, Denys a assuré à l'évêché d'Alexandrie une influence de premier rang. Avant lui, Alexandrie a surtout agi par son École ; avec lui, c'est l'épiscopat alexandrin qui devient une des forces principales de la chrétienté (3).

Nous classerons — comme l'ont fait nos prédécesseurs, comme Eusèbe en a déjà donné l'exemple — les lettres de Denys selon leur objet. Nous n'insisterons que sur les plus caractéristiques et les mieux conservées (4).

(1) Sur le contenu possible du livre, cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, II², p. 210, et HARNACK, *Geschichte*, I, 419.

(2) Fragments dans FELTOE, p. 208 ; l'authenticité est matière à discussion.

(3) HARNACK a pensé (*Geschichte*, II², 57) que Denys avait gardé la direction de l'École après son élévation à l'épiscopat ; il croit que, s'il en eût été autrement, Eusèbe eût nommé son successeur. Ce qui est sûr, c'est que, sous Denys, l'épiscopat éclipse l'École.

(4) Cf. pour le détail, HARNACK, *Geschichte*, I¹, 409-27 ; II², 57 et suiv. ; BARDENHEWER, *Geschichte*, II², p. 219 et suiv.

L'affaire des lapsi. — Le IIIe siècle, qui a été l'ère des persécutions les plus violentes et les plus systématiques, a vu les églises troublées par la difficulté de déterminer la discipline relative à ceux qui, devant le danger, avaient faibli, et qui, le danger passé, regrettaient leur apostasie (1). Comment fallait-il traiter ces âmes, faibles souvent plutôt que foncièrement perverses ? Devait-on les rejeter, avec la sévérité que paraissait légitimer l'énormité de leur faute, avec le mépris que leur faiblesse devait inspirer aux confesseurs, et peut-être plus encore à ceux qui avaient eu tout simplement la chance de n'être pas inquiétés ? N'était-il pas préférable de leur accorder l'indulgence que la parole du Christ a toujours promise aux pécheurs, tout en les soumettant à une pénitence rigoureuse ? Novatien, à Rome, se mit en tête des intransigeants, et, comme l'évêque de Rome et la majorité des fidèles se prononçaient pour la miséricorde, il n'hésita pas à pousser l'irréductibilité jusqu'au schisme. A une tentative que Novatien avait faite pour avoir son approbation, Denys répondit avec ce mélange de fermeté et de douceur dont il a fait preuve dans toutes ses polémiques. Sa lettre est courte et mérite d'être citée (2) : « Denys à Novatien son frère, salut. Si, comme tu le dis, tu as été entraîné malgré toi, tu le prouveras en revenant en arrière volontairement. Il eût fallu en effet tout supporter sans exception, pour ne pas démembrer l'Église de Dieu, et il n'y avait pas plus de gloire à rendre témoignage pour ne pas adorer les idoles qu'à éviter le schisme ; selon moi, il y en avait plus encore, en ce second cas. Dans le premier en effet, chacun ne témoigne que pour sa propre âme ; dans l'autre il s'agit de l'Église tout entière. Et mainte-

(1) Denys nous est lui-même témoin, on l'a vu plus haut, que ces défaillances furent assez nombreuses. L'Égypte nous a rendu quelques exemplaires de certificats octroyés aux *lapsi* par l'autorité païenne. Cf. Dom Leclercq, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier, avril et juillet 1914.

(2) Eusèbe, *H. E.*, VI, 45.

nant, si tu réussis à persuader ou à obliger tes frères à rétablir la concorde, ta bonne action sera plus grande que ta faute ; celle-ci ne te sera plus imputée, et ta bonne action sera louée. S'ils te désobéissent et si tu ne peux rien, sache sauver au moins ton âme (1). Salut, à condition que tu t'attaches à la paix dans le Seigneur ».

La question du baptême des hérétiques. — Le IIIe siècle a vu décliner les grandes écoles hérétiques ; la polémique d'Irénée, d'Hippolyte, de Clément, d'Origène avait montré clairement, sous la complexité apparente de leurs systèmes, la vanité de la pensée directrice ; la théologie de l'école d'Alexandrie donnait satisfaction à ceux pour qui la foi trop simple du *Credo* manquait d'attrait. Les brebis égarées retournaient en grand nombre au bercail. Fallait-il imposer à ces recrues un baptême nouveau, ou tenir pour valable celui qu'elles avaient reçu, d'une main hérétique ? Cyprien et les Africains surtout réclamaient le renouvellement du baptême ; Rome, avec son esprit pratique, sa tendance à simplifier les choses, ne l'estimait pas nécessaire. Denys est intervenu dans la discussion par une lettre au pape Étienne (254-7), qui menaçait de rompre la communion avec les Asiates, partisans de la méthode exigeante ; par une nouvelle lettre au successeur d'Étienne, Sixte II (257-8) ; par des lettres aux prêtres romains Philémon et Denys (le futur pape) ; par une seconde lettre à Sixte ; par une Épître enfin adressée conjointement à Sixte et à l'Église romaine, en son propre nom et au nom de l'Église Alexandrine (2).

(1) Allusion à *Genèse*, XIX, 17.

(2) A ce groupe de lettres (sur la Pénitence, περὶ μετανοίας), il faut joindre : une lettre à l'évêque d'Antioche, Fabius, qui penchait vers l'intransigeance ; lettre curieuse par ce qu'elle nous apprend sur l'église d'Alexandrie à la fin du règne de Philippe et pendant celui de Dèce (EUSÈBE, *H.E.*, t. VI, 44, 1) ; une lettre aux Égyptiens (*ib.*, 46) ; une lettre à Conon, évêque d'Hermopolis, et une aux fidèles d'Alexandrie ; (*ibid.*) ; une lettre à Origène sur le martyre ; une lettre à l'église de Laodicée ; une lettre à celle d'Arménie ; une à l'évêque de Rome, Corneille ; une autre aux Romains, qu'Eusèbe qualifie de διακο

Denys paraît n'avoir attaché qu'une importance secondaire au fond de la question ; son désir était de maintenir la concorde entre les églises qui pratiquaient une discipline différente, et de les amener à une tolérance mutuelle. De là des précautions qui ont eu pour résultat des interprétations différentes de sa pensée. Saint Jérôme (*De viris illustribus*, 69) assure que Denys donnait raison aux Africains et aux Asiates qui rebaptisaient. Basile au contraire (*Ep.* 188) reconnaît qu'il admettait le baptême des Montanistes, qui était cependant accompagné d'une formule des plus compromettantes. Une page de la seconde lettre à Xyste, où Denys raconte avec son talent habituel l'histoire d'un fidèle alexandrin, jadis baptisé par des hérétiques et depuis cruellement tourmenté par l'insuffisance de ce baptême, montre qu'en pratique Denys se ralliait à l'église romaine, mais aussi qu'il se rendait compte des troubles de conscience que cette pratique tolérante pouvait engendrer (1). Sa préoccupation essentielle paraît bien avoir été d'obtenir le respect de chaque coutume ; il écrivait au prêtre romain Philémon, après avoir constaté que le renouvellement du baptême était imposé non seulement en Afrique, mais à Iconium, à Synnades, « et en beaucoup d'autres endroits : je n'ose pas bouleverser ces traditions et travailler ainsi à la discorde et à la querelle. Il est dit : Tu ne déplaceras pas les bornes de ton voisin, qu'ont établies tes pères » (2).

νικῇ, fort obscurément, et qui fut transmise par Hippolyte ; deux autres encore aux mêmes Romains, l'une sur la paix, l'autre sur la pénitence ; une dernière enfin aux confesseurs romains, partisans de Novatien (*ibid*). — L'Hippolyte dont il est question ici, ne saurait être l'antipape mort en 236 en Sardaigne.

(1) Dans une *lettre à Philémon* (EUSÈBE, VII, 7, 4), Denys dit que la tradition qu'il avait reçue d'Héraclas était d'exiger des repentis la confession de tout ce que leur avaient appris les hérétiques, sans leur imposer un nouveau baptême.

(2) *Deutéronome*, XIX, 14. Pour tout ce groupe de lettres, cf. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 2 ; 4-5 ; 7.

L'affaire du Sabellianisme et celle de Paul de Samosate. — On a vu plus haut que Denys fut obligé de défendre son orthodoxie dans une apologie qu'il adressa au pape qui portait le même nom que lui. On a vu aussi qu'il s'était rendu suspect par certaines expressions ou comparaisons assez imprudentes, dont il s'était servi dans certaines lettres. Denys lui même parle de ces lettres dans une *Épître à Sixte* (1), et déclare lui en avoir envoyé des copies. Eusèbe (2) en cite quatre : une à Ammon, évêque de Bérénice ; une à Télesphore ; une à Euphranor ; une à Ammon et Euporos.

Vers la fin de sa vie, Denys fut invité au synode d'Antioche, devant lequel devait comparaître Paul de Samosate : « Il s'excusa », dit Eusèbe (3), « sur sa vieillesse et la faiblesse de sa santé, et remit à plus tard sa venue, en exposant par lettre l'opinion qu'il avait sur la question ». Selon le même Eusèbe, la lettre de Denys fut jointe par les membres du synode à la circulaire qu'ils envoyèrent à tous les évêques (4).

Enfin Eusèbe cite (5) une lettre de Denys à Lucien. S'il s'agit de Lucien d'Antioche, qui fut un des initiateurs de l'Arianisme, cette lettre doit être rattachée au groupe que nous étudions en ce moment.

Les Lettres Pascales. — Nous ignorons à quelle époque a pris naissance la coutume observée par les évêques d'Alexandrie, selon laquelle, à l'approche de Pâques, ils adressaient à leurs suffragants une *Épître* qui fixait la date de la fête, et leur fournissait l'occasion de traiter toute question à l'ordre du jour. Elle est certainement antérieure à Denys ; mais les *Lettres pascales* de Denys sont les premières dont le souvenir se soit conservé et

(1) Eusèbe, *H. E.*, VII, 6.
(2) *ib.* 6.
(3) *ib.* 27.
(4) *ib.* 30. Le jésuite Torrès (Torrianus) a publié en 1618 une lettre de Denys à Paul, qui est apocryphe.
(5) *ib.* 9.

que nous possédions encore partiellement. Eusèbe (1) en mentionne deux, l'une adressée à Flavien, la seconde à Dométios et Didymos, en les rattachant aux dernières années de Denys ; il apparaît cependant, par un extrait qu'il a donné lui-même auparavant (2) de la seconde, que celle-là au moins était antérieure. Il semble placer à la même époque une lettre destinée au collège presbytéral d'Alexandrie et à d'autres personnes. Il en mentionne une autre, au chapitre XXII du livre VII, à la suite de l'*Épître sur la peste* dont nous avons déjà parlé. Il ne précise pas si la *Lettre à Hermammon et aux frères d'Égypte* (*ib.* XXII) était une lettre pascale ; c'est cependant possible, étant donné que, dans cette partie du livre VII, il semble avoir voulu rassembler ce qu'il savait sur les lettres pascales. La lettre à Hiérax, évêque des Égyptiens (*ib.* XXI), est formellement qualifiée de *pascale* (3).

Lettres diverses. — Nous avons cité, en racontant la biographie de Denys, la *Lettre à Germanus* (ou *sur* Germanus) ; Eusèbe mentionne encore une lettre sur le *sabbat*, une autre (4) sur *l'exercice* (? περὶ γυμνασίου), dont nous ne connaissons guère que l'existence ; plusieurs lettres à Basilide, évêque en Pentapole, parmi lesquelles il faut mettre à part celle où il parlait de son commentaire sur le début de l'*Ecclésiaste*, et surtout une autre, qui a été conservée intégralement, parce qu'elle a reçu l'approbation du III[e] concile de Constantinople en

(1) *ib.*, 20.

(2) *ib.*, 11.

(3) Si l'on se fie au témoignage des *Sacra Parallela*, les lettres de Denys ont composé un recueil numéroté ; les *Sacra parallela* citent un fragment de la quatrième; la chronologie de ces *lettres* soulève des questions délicates, pour lesquelles on peut voir : SCHWARTZ, dans dans son édition de l'*Histoire* d'Eusèbe, t. III, et HARNACK, *Geschichte*, II, 2, 63. Plusieurs sont intéressantes pour l'histoire de Denys et de son temps, et nous y avons puisé largement plus haut.

(4) Il y a dans les *Sacra Parallela* un fragment de cette dernière ; ce fragment est aussi dans Mai (*Script. vet. nova coll.* VII, 1). BARDENHEWER (*l. c.*, p. 226) y voit probablement une exhortation aux fidèles pour les détourner des *jeux* païens.

680 et qu'elle a été admise dans les recueils de *Lettres canoniques* (1). On peut ajouter, pour être complet, qu'Étienne Gobar a connu une lettre de Denys à Théotecne, évêque de Césarée en Palestine, écrite après la mort d'Origène, et pour le louer ; et que les *Sacra Parallela* ont recueilli six courts extraits d'une lettre à Aphrodisios ; un extrait d'une lettre *sur le mariage.*

Écrits exégétiques. — Outre le commentaire *sur le début de l'Ecclésiaste*, il est possible que Denys eût écrit d'autres ouvrages exégétiques. Mais faut-il lui attribuer tous les fragments que les *chaînes*, ou d'autres recueils, donnent précédés de la mention : *de Denys*, ou même de la mention plus précise : *de Denys d'Alexandrie* ? Il y a lieu à doute pour beaucoup, sinon pour la plupart. Nous entrevoyons seulement, à considérer en l'ensemble ce qui nous reste de l'œuvre authentique de Denys, qu'il resta assez fidèle à la méthode exégétique d'Origène, en montrant toutefois plus de réserve dans l'emploi de l'allégorie. En outre, bien que, comme tout docteur chrétien, il appuie toutes ses doctrines sur l'*Écriture*, il garde une allure plus libre qu'Origène dans ses exposés dogmatiques, et ne procède pas exclusivement par l'examen analytique du texte sacré.

Conclusion. — Denys nous retient par un ensemble de qualités bien équilibrées, plutôt que par la prédominance d'une de ces qualités poussée à un degré tout à fait supérieur. Il fut un *dĭdascale*, et en même temps un administrateur, un homme d'action. Il aima la concorde, fut respectueux de la tradition, et prêt cependant à la préciser quand les besoins de son temps l'exigeaient. Il avait été formé à l'école d'Origène et l'incertitude, le flottement de sa doctrine trinitaire en portent la trace ; mais il n'eut pas par dessus tout, comme son maître, le

(1) La principale question traitée par Denys, à la demande de Basilide, est celle du moment où il convient de rompre le jeûne pascal ; les trois autres points — beaucoup plus singuliers — sont traités très rapidement.

goût de la spéculation ; il ne s'abandonna pas à une sorte d'enivrement intellectuel ; il apporta sans doute aussi plus de réserve dans son exégèse. A l'antiquité classique il emprunte plutôt, à la manière romaine, des méthodes d'exposition que des ferments de pensée ; il fut l'adepte d'une sorte d'éclectisme philosophique, fait de vérités moyennes, faciles à concilier avec la foi. Il montra la même sagesse dans son attitude, au temps de Dèce et de Valérien, ne se laissant entraîner, par aucune fougue téméraire, à provoquer le martyre ; prêt à affronter sans faiblesse le tribunal, le jour où Dieu voudrait qu'il comparût devant lui. Écrivain adroit, élégant, il a su donner de la vie et de l'intérêt aux discussions dogmatiques ; les récits qu'il nous a laissés des scènes de persécution auxquelles il avait assisté, des malheurs publics qui ont désolé l'empire dans le milieu et la seconde moitié du IIIe siècle, sont instructifs, émouvants et pittoresques. Dans les discussions théologiques comme dans les affaires de discipline, il a témoigné d'une modération réfléchie, obstinément maintenue, dont les exemples sont rares. Il gagne aisément notre sympathie par cette harmonie de l'esprit et du caractère ; notre admiration même, par cette politique active et habile grâce à laquelle il a étendu et agrandi, dans tout le monde chrétien, l'autorité de l'Église d'Alexandrie.

Derniers représentants de l'École d'Alexandrie au IIIe siècle. — Une figure fort originale est celle d'Anatolios, un Alexandrin qui devint évêque en Syrie, mais qui, par toute sa formation intellectuelle, par le caractère avant tout scientifique de son œuvre, doit bien être maintenu parmi les représentants de l'École. Eusèbe nous a dit (1) comment, en ce qui concerne toutes les sciences : arithmétique, géométrie, astronomie, dialectique, physique, « il était au premier rang des plus renommés parmi les contemporains ». Il avait d'abord été choisi

(1) *H. E.*, VII, 32.

pour occuper la chaire officielle de philosophie péripatéticienne. En 262, pendant les troubles qui obligèrent les Romains à faire le siège du quartier du Brouchion, son influence s'exerça avec succès pour sauver de la famine la partie inoffensive de la population civile : femmes, enfants, vieillards. Il quitta plus tard Alexandrie pour la Palestine, où l'évêque Théotecne le prit pour coadjuteur ; appelé à Antioche pour un des synodes qui discutèrent l'affaire de Paul de Samosate, il passa par la ville de Laodicée, en Syrie, qui venait de perdre son évêque Eusèbe ; on l'y retint, et on lui confia l'épiscopat, qu'il conserva jusqu'à sa mort, dont la date est inconnue.

Anatole était un savant universel, avec une préférence cependant pour les sciences mathématiques. Outre divers écrits théologiques dont il ne précise pas la nature, Eusèbe lui attribue un traité sur la *Pâque* et des *Institutions arithmétiques* en dix livres. Du traité de la Pâque, il cite un fragment, où nous voyons qu'Anatolios établissait un cycle de neuf ans, en s'appuyant sur l'autorité des Juifs hellénisants comme Philon, Josèphe, Aristobule, etc. Les *Theologoumena Arithmeticæ*, qui sont un écrit d'origine pythogoricienne, nous ont conservé, sous le nom d'Anatolios, des fragments que Hultsch reconnaît pour des extraits des *Institutions arithmétiques* ; Heiberg a publié un traité *sur la Décade et les nombres qu'elle contient*, où se retrouvent ces morceaux, et dont Georges Valla avait édité jadis une traduction latine (1).

(1) Voir l'article de Hultsch sur Anatolios dans l'*Encyclopédie* Pauly-Wissowa. — Heiberg, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, Mâcon, 1901. — *Le liber Anatolii de ratione paschali*, publié par Ægidius Bucher, (Anvers, 1634 ; reproduit par Migne, *P. G.*, X), est d'époque très postérieure ; le fragment cité par Eusèbe y est inséré. Krusch, (*Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Leipzig, 1880), le tient pour une œuvre composée en Angleterre au VIe siècle ; opinion admise par E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (*Abhandlungen* de Gœttingen, 1905) ; qu'ont mise en doute ou amendée, Zahn, (*Forschungen*, III) ; Anscombe, (*English historical Review*, 1895) ; Turner, (*ib.*) ; Nicklin (*Journal of Philology*, 1901.)

Anatole, en sa qualité de mathématicien, occupe une place à part dans la lignée d'Origène ; Théognoste et Piérios sont au contraire, comme leur maître, avant tout des théologiens. L'extrait anonyme de l'*Histoire* de Philippe Sidétès (1), qu'a publié Dodwell et qui concerne l'École d'Alexandrie, fait place à l'un et à l'autre dans la série de ses directeurs, et donne Piérios pour successeur à Denys, Théognoste pour successeur à Piérios. Sidétès n'est pas un témoin d'une sûreté irréprochable, et, en admettant que Piérios et Théognoste aient tous deux dirigé l'École, il semble douteux qu'il convienne de les classer dans l'ordre proposé par lui (2). Nous étudierons d'abord — sous toute réserve — Théognoste (3).

Le seul ouvrage que semble avoir composé Théognoste, son ouvrage capital en tout cas (4), portait le titre d'*Hypotyposes* (*Essais* ou *Crayons*), déjà employé par Clément. C'était un traité en VII livres, un exposé complet de la doctrine chrétienne que l'on peut comparer aux *Principes* d'Origène. Photios (*Bibl.*, cod. 106) nous en a donné l'analyse : le premier livre était consacré au Père ; le second au Fils ; le troisième au Saint-Esprit ; le quatrième aux anges et aux démons ; le cinquième et le sixième à l'Incarnation ; le septième à la création. Photios est très sévère pour Théognoste, comme pour tous les Origénistes ; il trouve ses *Hypotyposes* pleines de propositions condamnables, notamment en ce qui concerne la

(1) Publié par Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689, p. 488.

(2) Cf. Harnack, *Geschichte*, II, p. 66 et suiv.

(3) Fragments dans Migne, *P. G.*, X ; Routh, *Reliquiæ Sacræ*, III; Diekamp, *Ein neues Frgt. aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus* (Theol. Quartalschrift. 1902). — Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost*, *T. U.*, XXIV, 3. 1903 ; — Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

(4) Il n'est pas très clair si le petit ouvrage, συνταγμάτιον, sur le péché, dont parle Athanase (*Ep.*, iv), doit être considéré avec Harnack, (*Geschichte*, II, 68), comme indépendant, ou avec Bardenhewer (*Geschichte*, II, 2, p. 234) comme appartenant aux *Hypotyposes*.

doctrine trinitaire. Il ressort en tout cas nettement de son exposé que Théognoste avait, comme son maître, le goût de la spéculation ; il semble qu'à son exemple, il avançait souvent ses vues particulières comme de simples hypothèses, dont l'objet était de combler les lacunes ou d'éclaircir les obscurités du *Credo*. Le titre même du livre confirme d'ailleurs l'impression que nous laissent les paroles de Photios.

Athanase, qui nous a conservé à peu près tout ce que nous possédons encore, textuellement, des *Hypotyposes* (1) avait été beaucoup plus indulgent que Photios ne devait l'être, et il faisait valoir que dans le II[e] livre Théognoste proclamait que le Fils était « de la substance du Père » (2). Mais Athanase a mis beaucoup de complaisance parfois à interpréter la doctrine de ses prédécesseurs alexandrins pour la ramener à l'orthodoxie ; il se peut que, comme dans son jugement sur Denys, il n'ait voulu faire état que des textes favorables à sa thèse, et en ait négligé d'autres qui étaient compromettants. Non seulement il est probable que la doctrine trinitaire de Théognoste n'était pas toujours irréprochable, si on l'examinait en prenant pour règle les décisions de Nicée ; mais l'esprit qui avait inspiré les *Hypotyposes* était, semble-t-il, trop libre, trop fidèle à la tradition la plus authentique d'Origène pour ne pas provoquer la suspicion.

Il est assez singulier qu'Eusèbe — et par conséquent Jérôme, qui dépend presque toujours de lui — n'aient rien dit de Théognoste. Ils ont parlé de Piérios (3), que

(1) Il faut y ajouter le fragment retrouvé par Diekamp. Athanase cite un extrait sur le Fils dans son livre sur les *Décrets du synode de Nicée* ; et deux autres sur le Fils et le Saint-Esprit dans sa *Lettre* IV *à Sérapion*.

(2) *De decretis syn. Nic.*, 25.

(3) Eusèbe, *H. E.*, VII, 32 ; Jérome, *de viris*, 76 ; Photios, *Bibl. codd.* 118, 119) ; fragments dans Migne, *P.G.*, X ; avec additions chez de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius. T. U.*, V, 2. 1888 ; Harnack, *Geschichte*, I, 439 ; et II, 66 ; et le livre de Radford déjà cité.

nous connaissons ainsi un peu mieux. Eusèbe, qui vante son ascétisme et lui donne le titre de prêtre, le fait contemporain de l'évêque Théonas (2801-300), et une date aussi tardive nous oblige à le placer après, non avant Théognoste, si tous deux ont été directeurs de l'École. Bien que Philippe Sidétès ajoute, en ce qui concerne Piérios, son témoignage à celui de Photios, le fait n'est cependant pas certain, même pour lui. Car Eusèbe mentionne Achillas comme chef de l'École, dans la phrase même où il parle de Piérios. Selon le même Sidétès, Piérios et son frère Isidore « témoignèrent, ἐμαρτύρησαν », et une grande Église à Alexandrie portait leur nom. On ne saurait cependant entendre ce texte au sens plein de *martyre*, et Piérios a dû n'être que *confesseur* (1), puisque Jérôme le fait vivre à Rome, sous Dioclétien, après la persécution. Le titre d'un de ses ouvrages : *Discours sur la vie de Pamphile*, implique qu'il a dû vivre jusque dans les premières années du IVe siècle, Pamphile étant mort en 309.

Piérios se rattache à la tradition d'Origène d'abord par le souci qu'il paraît avoir eu de la philologie sacrée. Jérôme (*In Matth.*, 24, 36) parle des *exemplaires* de Piérios, à côté de ceux d'Adamantius (c'est-à-dire d'Origène). Ce n'est sans doute pas cependant pour cette seule raison qu'on l'appela, selon Jérôme, *le second Origène*. Il a aussi, semble-t-il, presque uniquement donné à ses écrits la forme de l'homélie ; Jérôme parle de *tractatus*, et le mot a souvent ce sens ; Sidétès emploie le terme vague de *compositions* (σπουδάσματα). Photios avait en mains un recueil de douze λόγοι (Discours ?). Il y retrouvait la trace de l'influence d'Origène dans la théorie de la préexistence des âmes ; il critiquait aussi, dans la doctrine trinitaire de l'auteur, quelques expressions impropres au sujet du Fils et surtout des vues périlleuses sur le Saint-Esprit,

(1) Voir à ce sujet la note de BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 235, note 2.

Il loue la vigueur de ses pensées, le style aisé, naturel, qui ne porte aucune marque d'effort ou de recherche. Il mentionne expressément deux titres : *Sur l'Évangile de Luc*, et *Sur la Pâque et (le prophète) Osée.* Sidétès en donne un autre, assez remarquable, s'il est authentique, περὶ τῆς θεοτόκου, *Sur la Mère de Dieu* (1). Le titre : *Discours sur la vie de Pamphile* a été diversement interprété (2).

Piérios nous a mené déjà jusqu'au début du IVe siècle. Pierre d'Alexandrie, qui fut appelé à l'épiscopat en 300 et fut martyr en 311, appartient encore en grande partie au IIIe ; mais, puisque son influence s'est surtout exercée, grâce à sa fonction, dans le siècle suivant, il vaut mieux, semble-t-il, l'y rattacher.

(1) Premier exemple, et un peu surprenant, de l'expression.

(2) On entend ordinairement : *biographie de Pamphile* ; SCHWARTZ (*Abhandlungen* de Goettingen, 1904) entend : discours sur la biographie de Pamphile *par Eusèbe*.

LIVRE VI

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PALESTINE ET EN SYRIE AU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE I

LA PALESTINE. — JULES AFRICAIN. — ALEXANDRE DE JÉRUSALEM. — BÉRYLLE DE BOSTRA ET L'ARABIE.

Bibliographie. — JULES AFRICAIN : il ne s'est conservé aucun recueil d'ensemble des œuvres d'Africain ; les indications relatives à la tradition manuscrite seront données en note, à propos de chacun de ses écrits ; il sera fait de même pour les éditions. Il n'y a aucun recueil satisfaisant de l'ensemble des fragments ; celui de MIGNE, *P. G.*, X, est très incomplet. Il n'y a non plus aucune monographie embrassant dans son ensemble l'activité littéraire d'Africain ; il faut se reporter aux chapitres qui lui sont consacrés dans les Encyclopédies ou les Histoires littéraires (HARNACK, *Geschichte*, I, 508 et suiv., II, 2, 89-91 ; BARDENHEWER, *Geschichte*, II, 2. § 65 ; CHRIST-SCHMID., II, 2, 6, p. 1346 et suiv., KROLL, article *Julius Africanus*, dans Pauly-Wissowa ; je ne cite que les travaux les plus récents). Voir aussi l'introduction du livre de H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, T. I, Leipzig, 1880).

Le IIIe siècle a été, pour le développement de la littérature chrétienne en Syrie et en Palestine, une époque très brillante. Les relations intellectuelles entre Alexandrie et ces régions ont été fécondes ; l'influence d'Origène, l'intransigeance aussi de certains évêques d'Alexandrie,

comme Démétrius, qui ne virent pas sans inquiétude les progrès de l'exégèse et de la théologie dans la célèbre école, et obligèrent Origène à s'expatrier, ont contribué à créer à Césarée ou à Jérusalem des centres scientifiques ; même dans des villes de moindre importance, le mouvement des idées a été très actif. C'est ainsi que l'homme qui, avec les grands docteurs alexandrins, et avec le prêtre romain Hippolyte, représente le mieux la science chrétienne à cette époque, Jules Africain, a vécu toute la dernière moitié de sa vie à Emmaüs-Nicopolis.

Biographie. — Jules Africain est une figure extrêmement curieuse, une des plus caractéristiques de son siècle. Son œuvre rend témoignage de l'extraordinaire mélange d'idées qui s'accomplit un peu partout, en Orient comme en Occident, au temps des Sévères (1). Dans sa *Lettre à Origène* sur l'histoire de Suzanne, même dans sa *lettre à Aristide* sur les généalogies de Jésus-Christ, il apparaît comme un critique pénétrant ; dans sa *Chronographie*, il montre une érudition étendue et, avec une méthode qui, vu l'époque, n'est pas sans mérites, il pose les bases d'une histoire universelle ; dans les *Cestes*, nous le voyons s'abandonner sans retenue au penchant qui entraînait presque tous ses contemporains vers les sciences occultes les plus suspectes et les superstitions les plus puériles.

Sa biographie ne nous est connue que très imparfaitement. Nous en distinguons cependant assez bien quelques grandes lignes pour apercevoir la variété de ses aptitudes, celle des fonctions qu'il a remplies, le rang social auquel il s'était élevé, et nous expliquer aussi, au moins en partie, le caractère étrangement composite de son œuvre. Il était né à Jérusalem, comme nous l'a appris le fragment du livre XVIII des *Cestes* retrouvé sur un papyrus d'Oxyrhynchus (2), et, comme il a vécu au moins jusque

(1) Voir le livre de JEAN RÉVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886.

(2) *Ox. Papyri*, III, n° 412. Il y parle de « son antique patrie, la colonie d'Ælia Capitolina en Palestine ». Ainsi s'est trouvée réfutée

vers 240, on peut placer sa naissance dans le dernier tiers du IIe siècle. Un autre fragment des *Cestes* le montre dans l'entourage du souverain d'Édesse, Abgar IX (179-216), et de son fils Manou. On croit généralement qu'il avait été amené dans la contrée par l'expédition de Septime Sévère en Osrhoène (195), à laquelle il aurait participé comme officier. L'intérêt très vif qu'il portait à toutes les questions de tactique rend assez vraisemblable en tout cas qu'il était un homme du métier (1). Il avait aussi le goût de l'histoire, ou plutôt cette curiosité de dilettante pour les singularités du passé, qui passe trop souvent pour l'histoire, et qui était fort à la mode au IIIe siècle. Au cours de ses voyages, il passa par Apamée de Phrygie, et on lui montra les restes de l'arche de Noé, qui, selon d'autres, avait abordé à Célènes ; à Édesse, il contempla la tente de Jacob, et à Sichem son térébinthe (2).

Comment fut-il amené à s'établir à Emmaüs (de son son nom païen Nicopolis) ? Il y avait là une colonie de vétérans, qui remontait au temps de Vespasien (3) ; et il est assez naturel qu'Africain soit venu y résider, plutôt qu'à Jérusalem, sa patrie, s'il avait été officier. Il y jouit d'un crédit assez grand pour que, sous le règne d'Alexandre Sévère, il ait été chargé par ses nouveaux concitoyens d'une ambassade auprès de l'empereur, à

une donnée de Suidas, qui l'appelle *philosophe Libyen*, ce qui avait fait croire qu'il était d'origine africaine ; la confusion doit provenir de son *cognomen*, Africanus.

(1) Ce fragment est un de ceux qui ont été conservés dans un recueil d'extraits des tacticiens. On le trouve dans le bel in-folio de Thévenot, *Veterum mathematicorum opera*, Paris 1693 ; il est intitulé περὶ βέλους, et relatif au tir à l'arc et à la portée des flèches. Pas plus que Kroll (cf. son article dans Pauly-Wissowa), je n'y ai rencontré cette mention de la campagne en Osrhoène, que se transmettent de l'un à l'autre les manuels d'histoire littéraire. On y voit seulement qu'il était dans l'intimité d'Abgar IX et de Manou, puisqu'il prenait part aux chasses royales.

(2) Tous ces détails sont tirés de fragments des *Cestes*.

(3) JOSÈPHE (*De bello jud.*, VII, 6, 6) ; il s'agit de la localité qui porte aujourd'hui le nom d'Amwas.

propos d'une « restauration de la cité », dit Eusèbe (1). Fit-il à ce moment un séjour assez prolongé à Rome ? C'est probable, à en juger par le fragment du papyrus d'Oxyrhynchus. Après avoir parlé des archives d'Ælia Capitolina (Jérusalem), sa patrie, et de celles de Nysa de Carie, il y mentionne « la belle Bibliothèque qui est à Rome, près des thermes d'Alexandre » au Panthéon, et qu'il a lui-même édifiée pour l'empereur (2). Cet ancien militaire, qui fut toujours un curieux et qui était devenu un savant, n'a pas seulement exploré les bibliothèques ; il en a construit.

Les relations entre la Palestine ou la Syrie et l'Égypte étaient aisées. L'exemple d'Origène nous l'a prouvé. Il serait surprenant qu'un homme qui a autant voyagé qu'Africain n'eût pas profité de ce voisinage. Nous savons par Eusèbe (*H. E.*, VI, 31, 2), qu'il parlait lui-même dans sa *Chronographie* d'un séjour qu'il avait fait à Alexandrie, où il avait été attiré par la renommée d'Héraclas. Cette visite, étant mentionnée dans la *Chronographie* qui s'arrêtait à l'année 221, est par conséquent antérieure à cette date et semble remonter à la période où Héraclas ne dirigeait encore qu'en second l'école. Origène était probablement absent alors. Mais Africain l'a connu plus tard ; les *Lettres* qu'ils ont échangées ne paraissent pas antérieures à 240 (3). Africain vivait donc encore à cette date.

(1) *Chronique*, p. 214 de l'édition Helm (à l'année 221). Sur la date et la nature de l'ambassade, cf. H. Gelzer (*l. c.*, t. I, p. 5 et suiv.), il y a quelques obscurités.

(2) ἣν ἠρχιτεκτόνησα, dit le texte. On a voulu traduire un peu différemment : *organiser*, *einrichten* dit Stæhlin (*Geschichte*, p. 1346), d'après un article de Harnack que je n'ai pu me procurer. Je ne vois pas pourquoi on ne garderait pas au mot son sens propre, comme l'ont fait, entre autres, Kroll (*l. c.*), et Ludwich (*Berliner Philologische Wochenschrift*, 1913, 1502). Si Africain a été officier, il a été probablement une sorte d'*officier du génie* ; telle est l'impression que donnent ses fragments sur la *tactique* ; pourquoi un officier du génie, dans l'antiquité, n'eût-il pas été aussi un architecte, comme le sont souvent les nôtres, à l'occasion ? En tout cas, la variété de ses aptitudes est connue.

(3) Denys Bar Salibi (Assemani, *Bb. Orient.*, II, 158 ; et Ebed Jésu, *ib.*, III, p. 14.

Africain, qui a rempli tant de rôles et de si divers, a-t-il été membre du clergé ? A une époque très postérieure, on a fait de lui un évêque de Nicopolis (1) ; mais c'est sans doute seulement une mauvaise interprétation d'un mot d'Eusèbe qui a fait naître cette tradition (2). Il n'y a même aucune raison sérieuse de penser qu'il ait été prêtre, ainsi que Tillemont l'a conclu des termes qu'Origène emploie pour le saluer (3).

Lettres d'Africain. — Si nous commençons l'étude de son œuvre par ses *Lettres*, quoique l'une d'entre elles au moins appartienne aux dernières années de sa vie, c'est qu'elles sont les seuls écrits de lui que nous possédions à peu près intégralement. Ce sont elles aussi qui constituent à nos yeux le plus honorable de ses titres.

Elles sont au nombre de deux, la *Lettre à Origène*, et la *Lettre à Aristide* ; toutes deux sont, sous forme épistolaire, deux chapitres d'exégèse. Nous avons dû analyser déjà la première, en parlant d'Origène, et nous avons vu qu'Africain y révèle un esprit critique très pénétrant ; pour démontrer que *l'histoire de Suzanne* était apocryphe, il a mis en ligne une grande variété d'arguments, qui tous sont dignes d'examen, quoiqu'ils ne soient pas tous irréfutables. La *Lettre à Aristide* prête, au point de vue de nos méthodes, à un peu plus de réserves ; elle n'en constitue pas moins un essai intéressant pour trancher une des difficultés les plus sérieuses que présente la comparaison entre les *Évangiles synoptiques*. Africain cherche à expliquer le désaccord entre les deux généalogies de Jésus que donnent d'un côté l'*Évangile* de saint Mathieu, de l'autre celui de saint Luc. Le problème était certaine-

(1) Cf. *supra*, p.

(2) Le mot προιστάμενος, dans la notice sur son ambassade. Cf. Gelzer, p. 10.

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, III, p. 254. Origène appelle Africain : *cher frère*, ἀγαπητὸς ἀδελφός, et Origène était prêtre. Mais le terme de frère ne peut-il s'appliquer, dans la bouche d'un prêtre, à un simple fidèle ?

ment très discuté à son époque — on le voit par le début de la *Lettre* — et on en proposait des solutions qui non seulement ne lui paraissaient pas acceptables, mais qu'il ne considérait pas sans une assez vive indignation ; celle-ci par exemple, que l'un des deux Évangélistes nous donnerait la lignée du Christ, en tant que *Roi*, l'autre celle du Christ, en tant que *Prêtre*. Après avoir montré pour quelles raisons elle est manifestement fausse, il conclut assez vivement que si l'intention de ses auteurs, qui est d'honorer Jésus, peut être bonne, ils sont coupables de chercher à l'honorer par un mensonge (1) et de tourner les paroles de l'*Évangile* à n'être plus qu'un « hymne sans signification ». Lui-même commence par reconnaître d'abord, avec une entière netteté, l'apparence du désaccord, en insistant sur l'affirmation que ce ne peut être qu'une apparence, puisque l'*Évangile* « dit toujours la vérité », et il cherche alors une explication « plus sincère ». Il croit la trouver en faisant intervenir l'institution du *lévirat* (*Deutéronome*, XXV, 5-6), selon laquelle, lorsqu'un Juif mourait sans postérité, son frère était tenu d'épouser sa veuve, pour lui donner après sa mort une postérité, le fils engendré par le frère étant tenu fictivement pour le fils du défunt. Si le *lévirat* a joué, à un moment donné, dans l'ascendance de Jésus, on peut avancer que l'un des deux Évangélistes nous a conservé cette ascendance *selon la nature*, l'autre *selon la loi* (2).

La solution est assurément ingénieuse, et n'est pas indigne du critique qui a écrit la *Lettre sur l'histoire de Suzanne*. La difficulté était de prouver que le lévirat eût joué. Africain s'appuie, pour le soutenir, sur des traditions qui proviendraient des parents de Jésus, de ces derniers représentants de sa famille qu'on appela « ceux

(1) Le mot grec ψεῦδος veut dire à la fois *mensonge* et *erreur*.

(2) Africain avait ainsi occasion d'employer deux termes dont l'opposition était classique, chez les Grecs, depuis l'ancienne sophistique — en un autre sens d'ailleurs que celui où celle-ci les prenait.

du Maître », les δεσπόσυνοι (1). Il confesse d'ailleurs en terminant que sa solution ne s'impose pas avec une absolue certitude ; mais il la défend, parce qu'il n'en voit pas de meilleure (2).

La Chronographie. — Si les *Lettres* nous permettent mieux qu'aucun autre écrit d'Africain d'apprécier ses qualités d'esprit les plus remarquables, celui de ses ouvrages qui a exercé le plus d'influence après lui, est sa *Chronographie* en cinq livres (χρονογραφιῶν βίβλοι πέντε (3). Les Apologistes déjà, nous l'avons vu, ont senti le besoin, pour démontrer la priorité du judaïsme par rapport aux autres civilisations profanes, d'établir une chronologie comparée. Tatien fut le premier d'entre eux qui tenta l'entreprise. Clément d'Alexandrie, dans un livre des *Stromates*, la poussa un peu plus loin. Africain la conduisit systématiquement selon un plan aussi étendu que possible. Sa *Chronographie* est restée la source de toutes les chroniques postérieures ; Hippolyte s'en est servi déjà, ensuite Eusèbe, et par ces deux voies, sinon directement, tous les chroniqueurs qui leur ont succédé. Nous ne saurions exposer ici en détail la composition de l'œuvre, ni ce qui en est passé dans tous les travaux postérieurs ; on en trouve dans les deux volumes du livre de Gelzer la reconstitution d'après les fragments, avec l'indication des emprunts qui lui ont été faits. Mettant à la base de ses calculs le témoignage des *Livres Saints*, utilisant

(1) Il raconte à ce propos une histoire curieuse sur l'origine de la famille d'Hérode.

(2) Sur la tradition manuscrite des deux *Lettres*, voir Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus* (*T. U.*, 3e série, tome IV, fascicule 3, Leipzig, 1909). Reichardt, à la fin de son étude, donne une édition des deux *Lettres* ; c'est celle à laquelle il faut se reporter.

(3) Cf. l'ouvrage capital de H. Gelzer cité déjà ci-dessus, et Schwartz : *Die Kœnigslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios* (Gœttinger Abhandlungen, 1895). Gelzer était chargé de l'édition des fragments d'Africain pour les *Griechische christliche Schriftsteller*, mais est mort avant d'avoir pu en achever la préparation.

les manuels d'histoire grecque, qui abondaient depuis l'époque hellénistique, aussi bien que les essais dus à quelques Juifs hellénisés, Africain dressait parallèlement les cadres de l'histoire profane et de l'histoire sacrée depuis la création du monde jusqu'en l'année 221 (1). Il les établissait conformément à l'interprétation qu'il donnait des semaines d'années de Daniel, en partant du verset 4 du Psaume 89 (90) : « Mille ans à tes yeux sont comme le jour d'hier qui est passé, et comme la veille d'une nuit (2)». La durée totale du monde est ainsi divisée en six jours de mille ans ; les trois premiers s'étendent jusqu'à la mort du patriarche Phaleg (3); les trois suivants, jusqu'à la fin du monde. La naissance de Jésus se place en l'an 5500 ; un peu moins de 300 ans séparent donc encore l'époque d'Alexandre Sévère, sous lequel Africain rédige son livre, du jugement dernier.

D'après les recherches de Gelzer, les cinq livres de la *Chronographie* comprenaient : les deux premiers livres, la période qui va de la création du monde à Moïse (sans qu'on voie avec une clarté parfaite le point de séparation entre le Ier et le IIe ; le IIIe, celle qui va de Moïse jusqu'en 776, date de la 1re olympiade ; le IVe, de la 1re olympiade à la chute de l'empire perse (en d'autres termes, jusqu'à Alexandre) ; le Ve, d'Alexandre le Grand au temps d'Africain (4).

Les Cestes. — Le second des grands ouvrages d'Africain portait le titre de *Cestes* (Κεστοί), c'est-à-dire : *Broderies*. Ce titre est un de ceux qui, sous une forme plus imagée, correspondent (5) à ce que nous entendons par *Variétés*.

(1) Selon d'autres en 217/8. Cf. Schwartz, dans son édition de l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe (tome III, p. ccxxii).

(2) Ce verset est déjà cité dans la *IIe Épitre de Pierre*, iii, 8.

(3) Phaleg signifie *séparation* ; il meurt au moment où la terre est partagée entre les différentes races.

(4) Sur les discussions auxquelles a donné lieu la détermination de l'année terminale, cf. *supra*.

(5) Cf. ce que nous avons dit au sujet des *Stromates* de *Clément*, p. 344.

Dans la préface du recueil des *Geoponica* (1) (traité d'agriculture), on rencontre un autre titre, celui de Παράδοξα (2) (*Singularités*), qui indique bien — qu'il soit primitif ou non — un autre aspect du livre, dont l'étendue était considérable. Syncelle (*Chronographie*, I, 678), qui doit n'en avoir connu qu'un abrégé, ne lui attribue que *neuf* livres, et Photius (*Bibl.*, 34), que quatorze, tandis que Suidas parle de vingt-quatre ; Suidas doit avoir raison, puisque le papyrus d'Oxyrhynchus nous a rendu un fragment du XVIIIe.

Les fragments des *Cestes* sont nombreux ; malheureusement, ils n'ont jamais été réunis en un recueil unique. Il faut aller les chercher dans des collections générales comme les *Mathématiciens anciens* (*Veterum Mathematicorum opera*) de Thévenot, et comme les *Geoponica* (3). Il faudrait aussi en faire l'étude critique, qu'on n'a jusqu'à présent qu'ébauchée. Boivin, dans ses notes au recueil de Thévenot, a cependant bien montré qu'une bonne partie des extraits qui portent le nom d'Africain, ne saurait être de lui, et W. Gemoll a examiné ceux qui sont insérés dans les *Geoponica* (4). Il reste beaucoup à faire pour contrôler l'exactitude de la tradition. Il faudrait aussi travailler à bien établir le texte et à l'éclaircir. Dans de telles conditions, nous devons nous borner à caractériser les *Cestes* par quelques traits généraux, d'ailleurs évidents et fort curieux (5).

(1) Compilation qui, sous la forme où nous la possédons, ne remonte pas au delà du xe siècle, mais dont les éléments sont beaucoup plus anciens.

(2) Il y a toute une littérature de Παράδοξα (ou de *Mirabilia*), dont Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien, auteur d'un Περὶ θαυμασίων, est un des principaux représentants. (Cf. le recueil de WESTERMANN. *Paradoxographi græci*, Brunschwig, 1839.

(3) Cf. *supra*.

(4) *Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica* (Fascicule I des *Berliner Studien für klassiche Philologie und Archæologie*, 1883-4.)

(5) Pour avoir une liste des fragments, cf. Preuschen, dans la *Geschichte* de HARNACK, tome I, 508. Au recueil de Thé-

On y trouvait un peu de tout, des formules médicales ; des préceptes d'agriculture ; des réflexions sur l'art militaire. Africain enseignait ici comment des assiégés peuvent se protéger contre l'incendie, si l'on met le feu aux portes de leur ville, ou comment ils peuvent éventer les stratagèmes dont l'ennemi est capable de se servir pour y pénétrer furtivement ; il indiquait ailleurs des procédés pour mener à bien une correspondance secrète, et énumérait les ingrédients qui permettent de fabriquer des encres invisibles. Ces recettes ne sont souvent que les inventions ingénieuses d'un bon sens pratique ; elles ont même parfois un caractère plus ou moins scientifique ; mais il arrive tout aussi bien qu'elles fassent appel à la magie, qui se mêlait si largement, au IIIe siècle, aux éléments des sciences physiques, et plus encore aux premiers tâtonnements de la chimie. Le papyrus d'Oxyrynchus nous a apporté un curieux exemple du goût d'Africain pour l'occultisme ; il voulait le consacrer, en le mettant sous le patronage sacré d'Homère (1). Il se vantait d'avoir retrouvé à Ælia Capitolina et à Nysa de Carie des manuscrits, qui, au chant XI de l'*Odyssée*, entre le vers 49 et le vers 51, au moment où Ulysse, après avoir offert son sacrifice aux Dieux infernaux, tire son glaive du

venot, il faut ajouter : MEURSIUS, *Opera*, tome VII, p. 897, Florence, 1746 ; l'édition d'*Énée le Tacticien* (Æneas Tacticus) de R. SCHŒNE, Leipzig, 1911 ; celle des *Geoponica*, de BECKH, Leipzig, 1895 ; VINCENT, *Extraits des manuscrits relatifs à la géométrie pratique des Grecs*, Paris, 1858 ; LAGARDE, *Symmicta*, Gœttingen, 1887 (qui contient un long fragment sur les poids et mesures) ; PSELLOS, par qui nous est parvenu un fragment étrange dont il sera question plus bas ; les *Cestes* ont été aussi utilisés dans un traité d'hippiatrique (τῶν ἱππιατρικῶν βιβλία δύο) publié par Grynæus à Bâle, en 1537 ; H. K. MÜLLER a publié un fragment médical (sur les purgations) dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1881.

(1) Voir l'édition de l'*Odyssée* de M. Victor BÉRARD, tome II, p. 83. — Africain dit avoir découvert intégralement cet hymne à Nysa et à Jérusalem ; dans la bibliothèque du Panthéon, à Rome, il n'en avait retrouvé qu'une partie.

fourreau pour écarter les morts, jusqu'à ce que Tirésias ait répondu à ses questions, mettaient dans la bouche du héros un hymne assez long. Cet hymne est une invocation, qui rappelle d'assez près celles que nous rencontrons dans les papyrus magiques : Ulysse y fait appel non pas seulement à Anubis, à Isis et à Osiris, mais à Phrèn, Homosôsô, Ablanathô et autres démons de même noblesse. Africain, fier de sa trouvaille, ne met pas en doute l'authenticité du morceau, et cherche à expliquer comment il a disparu de la plupart des exemplaires.

Un autre morceau (1) énumère des recettes aphrodisiaques. Il n'est pas très surprenant qu'en présence d'un livre qui contenait tant d'éléments étrangers et peu compatibles, semble-t-il, avec le christianisme, certains critiques (2) se soient autrefois demandé si l'on ne devait pas distinguer deux *Africain* : un païen, auteur des *Cestes*, et le chrétien, auteur de la *Chronographie* et des deux *Lettres*. Mais Eusèbe attribue les *Cestes* à Africain le chrétien, aussi bien que celles-ci (3), et dans un fragment conservé par les *Geoponica*, l'auteur enseignait que, pour empêcher le vin de tourner, il faut inscrire sur le tonneau le verset 8 du Psaume XXXIV, qu'il qualifie de « paroles divines » (4). Le dédoublement proposé par Joseph Scaliger et Henri Valois est donc impossible à admettre (5).

Conclusion. — La vérité est qu'Africain était un fils de son temps, et qu'il en reste pour nous un des représentants

(1) Il est donné par THÉVENOT, p. XIV.
(2) Joseph SCALIGER et Henri VALOIS ; cf. GELZER, t. I, p. 2.
(3) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 31.
(4) Cf. GELZER, *ib.*, p. 3.
(5) Il ne semble pas qu'il y ait grand fond à faire sur le témoignage de Bar Salibi et d'Ebed Jésu qui parlent d'un commentaire d'Africain sur le Nouveau *Testament* ; c'est faussement qu'ont été attribuées à Africain une *narration des événements arrivés en Perse, à propos de l'incarnation de Notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ* (texte dans MIGNE, *P. G.*, X), *et la Passion de Sainte Symphorose et de ses sept fils* (rédigée en latin ; il est vraisemblable d'ailleurs qu'Africain a su le latin).

les plus intéressants. Époque de fermentation intense ; époque singulière où religions orientales, christianisme, mysticisme païen, philosophie de plus en plus teintée de religion ou de magie, se sont entremêlés dans les rencontres les plus imprévues. Des empereurs, Philippe par exemple ou Alexandre Sévère, ont incliné vers la foi chrétienne ; des chrétiens, comme Origène, ont été appelés auprès de hauts fonctionnaires ou d'impératrices, curieux de s'initier à cette foi, qui travaillait à prendre de plus en plus le caractère d'une science ; d'autres, comme Africain, ont pu non seulement vivre dans l'intimité de princes orientaux devenus chrétiens, comme les Abgar d'Edesse, non seulement gagner la faveur d'empereurs dont le syncrétisme généreux cherchait à combiner l'enseignement du Christ avec un paganisme épuré, comme Alexandre Sévère, mais peut-être déjà, auparavant, servir un prince qui a été au contraire animé contre l'Église de sentiments hostiles, Septime Sévère. En même temps que se manifestaient, dans les milieux les plus divers, ces aspirations à de larges conciliations, les hommes d'un esprit supérieur, comme à l'époque hellénistique, prétendaient volontiers à l'universalité ; non seulement ils voulaient se montrer capables d'exceller dans toutes les parties d'une science qui, malheureusement, ne déterminait plus son objet ni ses méthodes avec assez de rigueur, mais ils aimaient associer l'étude et l'action. Africain qui fut peut-être officier dans l'armée romaine et qui devint un savant, qui ne dédaignait pas de faire métier d'architecte, au moment même où il venait d'achever sa *chronographie*, qui a su, dans la discussion de certains problèmes de philologie et d'histoire, faire preuve d'un esprit plus critique que celui des grands docteurs alexandrins, et qui en même temps n'avait aucun doute sur l'efficacité des recettes les plus puériles, par la variété de ses goûts, par le contraste des tendances auxquelles tour à tour il s'abandonne, par l'alliance de la science, de la foi et de la superstition, est un des témoins les plus instructifs de

la vie intellectuelle et de la vie sociale au IIIe siècle (1).

Alexandre de Jérusalem. — A ce même moment, le siège épiscopal, dans la ville natale d'Africain, Ælia Capitolina (Jérusalem), était occupé par un homme qui, sans avoir lui-même composé de longs ouvrages, mérite de tenir dans l'histoire littéraire une des places les plus honorables par l'appui qu'il donna aux grands docteurs alexandrins et par la fondation d'une des premières bibliothèques chrétiennes. Alexandre était probablement originaire d'Asie-Mineure, où il fut évêque pendant les premières années du IIIe siècle, sans que nous sachions de quelle Église (2). Formé à l'École catéchétique d'Alexandrie, élève de Pantène et de Clément, il offrit un asile à ce dernier, quand la persécution de Septime Sévère l'obligea à s'éloigner de l'Égypte. Un peu plus tard (3), au cours d'un voyage qu'il accomplit en Palestine, il fut retenu à Jérusalem par les fidèles, qui avaient pour évêque un homme excellent, mais trop âgé pour continuer à remplir efficacement tous les devoirs de sa charge. Alexandre dut consentir à devenir le coadjuteur de Narcisse, et il faut lui savoir gré de cette résignation, comme il faut savoir gré aux chrétiens de Jérusalem de leur initiative. Dans ses nouvelles fonctions, en effet, Alexandre put rendre de grands services à Origène, et le soutenir au moment où l'évêque d'Alexandrie lui témoignait une hostilité assez périlleuse ; il fonda aussi cette bibliothèque, où

(1) GELZER, t. I, p. 17, rappelle avec raison que dès le IIe siècle l'empereur Hadrien, dans la *Lettre* fameuse qu'on a suspectée sans raison solide, disait aux chrétiens d'Égypte : « Pas un prêtre chrétien qui ne soit mathématicien (c'est-à-dire astrologue), qui ne soit haruspice, qui ne soit alipte ». C'est une exagération manifeste, qui reste cependant une indication précieuse.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 11, 14, 19 ; JÉRÔME, *De Viris*, 62. — MIGNE, *P. G.*, X.

(3) En Cappadoce, selon Eusèbe et Jérôme ; en Cilicie, à Flavia, selon certains témoignages postérieurs.

(4) Selon HARNACK, *Geschichte*, II, I, p. 221, en 212/13.

Eusèbe trouva, un demi siècle plus tard, les quatre *Lettres* de lui dont il nous a conservé quelques extraits.

La première était une lettre de félicitations, envoyée à l'Église d'Antioche, après le choix qu'elle avait fait d'un nouvel évêque, Asclépiade ; elle fut écrite au temps de la persécution de Septime Sévère, dont Alexandre fut lui-même victime et à laquelle il n'échappa que par miracle, au dire d'Eusèbe ; il était emprisonné quand il l'écrivit et, à l'exemple d'Ignace, il trouve un adoucissement à ses souffrances dans la pensée que d'autres Églises font leur devoir ; la seconde avait pour destinataires les fidèles d'Antinoé, en Égypte ; l'extrait qu'en donne Eusèbe ne contient qu'une salutation au nom de Narcisse, qui atteignait alors 116 ans. Nous avons déjà cité la troisième, où Alexandre parle à Origène, en termes touchants, de sa reconnaissance pour ses maîtres, « pour ses pères », Clément et Pantène ; et la quatrième, écrite d'accord avec Théoctiste de Césarée, où les deux évêques libéraux n'acceptent pas la plainte que leur adressait leur intransigeant collègue d'Alexandrie, pour avoir laissé prêcher Origène, encore simple laïque (1). Alexandre mourut en prison, en 250, pendant la persécution de Dèce.

L'Arabie. Bérylle de Bostra. — On peut considérer l'Arabie comme une dépendance de la Palestine, au point de vue de l'histoire religieuse. Eusèbe (2) cite un évêque de Bostra, Bérylle, comme un lettré, qui, au temps de Caracalla, aurait composé des *Épîtres* et des *Traités*

(1) Jérôme parle vaguement d'autres lettres d'Alexandre (*sed et aliæ ejus ad diversos feruntur epistolæ*) et en mentionne expressément une ou l'évêque de Jérusalem se serait justifié auprès de Démétrios d'avoir ordonné Origène prêtre ; on ne peut jamais se fier aveuglément à Jérôme. A-t-il fait une confusion avec la lettre relative à l'affaire de la prédication ? A-t-il existé aussi une seconde lettre relative à celle de la prêtrise ? Nous ne saurions le décider.

(2) Eusèbe, *H. E.*, vi, 20 ; et *Chronique*, à l'année 2244 d'Abraham (= 5 de Sévère Alexandre) vi, 33. Cf. Jérôme, *De viris*, 60, où il parle d'une correspondance de Bérylle avec Origène ; le synode semble avoir lieu sous Gordien (238-44).

(συγγράμματα), conservés à la Bibliothèque de Jérusalem. Bérylle prêcha un moment une sorte de monarchianisme, à propos duquel fut tenu un synode, auquel se rendit Origène. Origène fut assez heureux pour convaincre Bérylle de son erreur et le ramener à l'orthodoxie.

CHAPITRE II

LA SYRIE, — ANTIOCHE

La Syrie. — Antioche restait la grande métropole de la Syrie. C'était l'une des villes les plus populeuses de l'empire ; elle gardait le prestige du rôle décisif qu'elle avait joué, aux premières heures de la propagande chrétienne ; mais sa population était au moins aussi mêlée et aussi turbulente que celle d'Alexandrie. La plèbe y était aisément entraînée aux émeutes ; l'élite goûtait volontiers la séduction des idées hardies. L'Église y était nombreuse et déjà opulente. La dernière moitié du IIIe siècle allait voir s'y produire des tentatives qui font pressentir la plus redoutable des hérésies, l'Arianisme (1).

Sérapion, Geminus, Fabius d'Antioche. — Nous ne connaissons que par quelques mots d'Eusèbe (2) l'évêque Sérapion (190-211), dont il restait plusieurs lettres ; l'une d'entre elles, que nous avons citée à propos de l'*Évangile* de Pierre, est pour nous un document historique d'un vif intérêt. De Geminus, qui fut prêtre, nous ne savons que ce qu'en dit Jérôme (3) : « qu'il laissa quelques monuments de son talent ». L'évêque Fabius (250-3) a été mêlé à la controverse entre Denys d'Alexandrie et le pape

(1) Sur Antioche, cf. BOUCHIER, *A short history of Antioche*, Oxford, 1921, et le 1er chapitre du livre II de l'ouvrage de M. Bardy, sur *Paul de Samosate* (Bruges, 1923).

(2) *H. E.*, VI, 12. — Voir sur Sérapion quelques pages de M. Bardy (*ibid*), p. 135 et suiv.

(3) *De viris*, 64.

Corneille : il avait reçu des lettres de ce dernier, et il est possible qu'il lui eût envoyé des réponses (1). Mais ces trois personnages, surtout les deux derniers, ne sont plus guère pour nous que des noms.

Paul de Samosate (2). — Dans le dernier tiers du siècle l'Église d'Antioche, et avec elle toute la chrétienté d'Orient, a été troublée par les controverses auxquelles ont donné lieu la conduite aussi bien que la doctrine de l'évêque qui succéda à Démétrianus, successeur lui-même de Fabius. Cet évêque, Paul, originaire de la Commagène, est resté connu sous le nom de Paul de Samosate (3). A vrai dire, il ne paraît pas avoir de titres très sérieux à figurer dans une histoire littéraire. Il n'est même pas sûr qu'il ait rien publié. Nous ne trouvons que dans Vincent de Lérins (4) une mention vague de ses *opuscules*, et c'est seulement dans un florilège du VIIe ou du VIIIe siècle (5) que sont cités, sous son nom, des fragments d'un *Discours à Sabinus*. Quoi qu'il faille penser de l'authenticité de ces fragments, dont nous parlerons plus longuement tout à l'heure, il semble que ce soit surtout par la parole qu'il ait fait connaître sa doctrine.

C'est un personnage des plus singuliers. Il a gouverné la grande église d'Antioche de 360 à 372, c'est-à-dire pendant la période où Odenath et Zénobie réussirent à

(1) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 39 ; BARDY, *ib.*, p. 139. Fabius prit dans l'affaire des *lapsi* une attitude assez rigoureuse, et fut bien près d'entrer en conflit avec le pape Corneille. Son successeur Démétrianus se montra plus conciliant.

(2) Voir, sur PAUL DE SAMOSATE, l'excellent livre de l'abbé G.Bardy, cité *supra*, et celui de LOOFS : *Paulus von Samosata* (*T. U.* XCIV, 5 Leipzig, 1924. — Cf. aussi C.-E. RAVEN, *Apollinaris*, Cambridge, 1923.

(3) Samosate, ville principale de la Commagène, est aussi la patrie de Lucien, l'auteur des *Dialogues des Morts*.

(4) *Commonitorium*, 25. Le témoignage du *Décret* dit de *Gélase* est encore plus vague. C'est à tort qu'HARNACK (*Geschichte*, II, 2, 136) a cru retrouver les *opuscula* de Paul dans les ὑπομνήματα qui accompagnaient la lettre synodale.

(5) Cf. BARDY, p. 5.

constituer à Palmyre une principauté indépendante de l'empire. Peut-être même peut-on penser, avec M. Bardy, qu'il avait lié son destin à celui de la dynastie palmyrénienne, et qu'il fut un de ses agents ; il est certain en tout cas qu'il fut en bons termes avec Zénobie (1). Il exerça aussi des fonctions civiles ; il eut le titre de *ducénaire*, et ce ne fut sans doute pas comme un simple honneur ; il est vraisemblable qu'une charge effective, dans l'administration du fisc, s'y ajoutait. Paul de Samosate nous apparaît en effet, d'après tous les témoignages, comme le premier évêque *grand seigneur*. La dignité dont il fut revêtu, l'influence sociale qu'elle lui donnait, accrurent son prestige, qui eût été grand déjà sans elles ; car, dans la seconde moitié du IIIe siècle, l'évêque, surtout celui d'une grande métropole comme Antioche, commençait à être considéré par les autorités et respecté par la foule même païenne. Mais déjà cette association d'un certain pouvoir politique et du pouvoir religieux révéla tous ses périls. Même en tenant compte de cette réserve nécessaire, que nous ne connaissons plus Paul autrement que par les dires de ses ennemis, on ne peut guère croire qu'il ait été de la lignée des évêques qui n'ont jamais eu devant leurs yeux d'autre idéal que celui de la tradition apostolique (2).

Peu de temps après son arrivée à l'épiscopat, Paul devint suspect par la doctrine qu'il enseignait autant que scandaleux par la vie qu'il menait. Une opposition se forma contre lui, dirigée par Domnus, fils de son prédécesseur Démétrianus et qui devint son successeur. Domnus fut aidé surtout par un prêtre du nom de Malchion. Les évêques d'Orient s'émurent. Un synode se réunit alors que Denys

(1) Cf. aussi RAVEN, p. 47 ; LOOFS, p. 51 (avec certaines réserves, p. 15-34).

(2) Les conséquences parfois fâcheuses du développement intense des Églises ne s'aperçoivent pas seulement à Antioche. Origène, en Orient, Cyprien en Occident ont connu plus d'un évêque peu digne de sa charge ; cf. les textes réunis par BARDY, p. 179-80.

d'Alexandrie vivait encore, par conséquent en 264. Mais Paul était un raisonneur subtil ; il se défendit habilement, et le synode se sépara sans avoir rien décidé. Un second concile s'assembla quelques années après, probablement à l'automne de 268 (1), peut-être sur l'initiative d'Hélénus, évêque de Tarse. Le premier rôle y fut joué par Malchion. Il y eut de nombreux interrogatoires où Paul fut pressé de questions, et des tachygraphes en prirent note. Le concile se déclara convaincu, déposa Paul, et élut à sa place Domnus. Il adressa à tous les évêques de la chrétienté une lettre — probablement rédigée par Malchion — pour les mettre au courant de l'affaire, et le dossier comprenant les interrogatoires y fut joint. Nous en possédons des fragments, grâce à Eusèbe (*H. E.*, VII, 30), et l'on s'efforce d'en retrouver d'autres ailleurs. Paul, déposé, ne se soumit pas au jugement des évêques, et la majorité des chrétiens d'Antioche lui resta fidèle. Mais, en 271, Aurélien, qui avait dû d'abord ménager les princes de Palmyre, se sentit assez fort pour les mettre à la raison. Il fut facilement vainqueur ; il rentra en triomphateur dans Antioche, et, dit Eusèbe (2), « comme Paul ne voulait pas sortir de la maison de l'Église... prié d'intervenir, il trancha le différend par une sentence excellente, en décidant d'attribuer la maison à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'auraient adjugée. » Paul fut condamné par un concile, mais la sentence fut exécutée par le bras séculier. Après son expulsion par Aurélien, nous n'entendons plus parler de lui.

La doctrine de Paul était essentiellement monarchienne. Soucieux de ne pas compromettre l'unité divine, Paul ne voyait guère dans le Verbe ou la Sagesse qu'une propriété du Père, non une personne. Son Jésus n'était qu'un

(1) Bardy, p. 218.
(2) *Ibid.*

grand prophète, supérieur à tous les autres (1). Il n'y avait dans le Père qu'une οὐσία, le mot étant pris à la fois au sens de substance et à celui de personne, et parce que Paul s'exprimait ainsi, parce qu'il posait la question autrement que la posèrent les Ariens, le concile rejeta le terme de consubstantiel (ὁμοούσιος), qui devait devenir la formule de l'orthodoxie, au concile de Nicée. Si aucun écrit de Paul ne nous est parvenu, nous possédons plusieurs fragments sous son nom, dont la plupart dérivent des délibérations du concile d'Antioche et dont certains sont donnés comme provenant d'un écrit, le *Discours à Sabinus*. La critique intrinsèque de ces morceaux, l'examen des sources qui nous les ont transmis, est un travail difficile, que M. l'abbé Bardy a fait avec beaucoup de compétence et beaucoup de soin (2). Nous n'avons pas à insister sur les premiers, si intéressants qu'ils soient pour l'histoire de la théologie. Les seconds nous intéressent, parce que, s'ils sont authentiques, Paul devient un écrivain, et doit avoir sa place dans une histoire littéraire. Ils sont au nombre de cinq, et sont attestés uniquement par la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (3), c'est-à-dire par un florilège où ils sont insérés dans une série d'extraits relatifs aux origines de la doctrine des *Monothélites*, extraits dont beaucoup sont suspects et qui ont été réunis un peu au hasard. Cet entourage donne déjà à réfléchir, et l'examen intrinsèque des textes me semble de nature à fortifier grandement le doute (4). Doit-on —

(1) Je résume un peu grossièrement ce qu'on entrevoit de sa doctrine ; pour plus de précision, se reporter aux deux ouvrages de Bardy et de Loofs.

(2) Les fragments ont été réunis d'abord par LAWLOR, dans le *Journal of theological Studies*, 1917-1918. M. Bardy les reproduit, et en fait une critique minutieuse ; de même Loofs. Ces deux savants ont également étudié de très près tous les témoignages ; voir particulièrement Loofs pour la *Lettre des six évêques* (ou *Lettre d'Hyménée*).

(3) éd. Diekamp, Münster, 1907 ; cet ouvrage est un florilège qui, selon l'éditeur, daterait de la fin du VIIe siècle ou du début du VIIIe.

(4) Je suis plus nettement encore contre leur authenticité que

même au cas où nos fragments devraient être considérés comme des faux ou comme des citations retouchées — maintenir que Paul avait écrit un *Discours à Sabinus* ? Rien ne nous autorise à répondre à cette question.

Notre personnage reste donc plus intéressant pour l'histoire de l'Église que pour l'histoire de la littérature. C'est à la première — et elle ne s'en fait pas faute — qu'il appartient de tracer, d'après la *Lettre* du concile, le portrait de ce singulier évêque, qui, fier de son titre de ducénaire (1), paradait dans les rues avec une escorte ; qui, dans l'Église, se fit le premier installer un trône, élevé sur une plateforme ; qui chez lui avait son *cabinet* (secretum), comme un magistrat civil ; qui faisait chanter, par un chœur de femmes, des psaumes à sa louange ; concussionnaire avec cela et de mœurs plus que suspectes ; car c'est lui qui le premier admit dans son entourage ces femmes que l'on appela plus tard en latin des *Subintroductæ*, en grec des *Syneisactes*, et il ne se déplaçait pas sans emmener avec lui deux d'entre elles, jeunes et jolies. C'est à elle qu'il appartient de se demander si ces griefs sont aussi graves que les faisaient ses adversaires, et s'il y a lieu ou non d'y faire la part de l'hostilité que la doctrine de Paul souleva (2).

Quant au prêtre Malchion, qui joua son rôle avec ténacité et habileté, et conduisit devant le concile la discussion en interrogatoires très serrés et avec une précision

Bardy et Loofs ; Harnack s'est montré plutôt disposé à l'accepter (*Geschichte*, II, 2, 137).

(1) Ducénaire signifie proprement : un fonctionnaire qui reçoit un traitement de 200.000 sesterces ; un autre Palmyrénien, probablement parent d'Odenath, est connu par une inscription comme ayant porté ce titre (Cf. Loofs, p. 5, note 1).

(2) Il y a peu de chose à conclure des griefs relatifs au trône ou à l'escorte ; les griefs relatifs aux mœurs étaient-ils fondés ? Voir les réserves de Loofs (p. 200-201) et son interprétation des dires relatifs aux *syneisactes*. Le *cabinet* (ou salle d'audience) peut s'expliquer d'abord par les fonctions civiles que Paul a exercées. Il reste toujours vraisemblable que, dans son double rôle, Paul a pu apparaître comme un évêque assez singulier, en son temps du moins.

rigoureuse, nous ne savons rien d'autre à son sujet, sinon qu'il avait été non seulement formé par la culture hellénique, mais qu'il dirigeait lui-même à Antioche une école où il la donnait (1). Il est clair, par ce que nous savons encore des discussions qui eurent lieu au concile, que Paul était un dialecticien exercé, bien au courant des procédés de la logique péripatéticienne ; il fallut lui opposer un *spécialiste*, et les évêques recoururent à Malchion (2). Toute cette controverse, sans que l'appel aux *Écritures* fût négligé, a cependant eu pour principal élément des concepts et des distinctions philosophiques. La théologie du IVe siècle s'annonce déjà.

(1) Un texte semble l'appeler prêtre d'*Alchies* ; on a supposé qu'il pouvait s'agir d'une localité voisine d'Antioche, d'ailleurs inconnue ; il est plus probable qu'il faut, comme le propose Loofs, corriger ce texte en modifiant la ponctuation et lire : *Malchion*, le nom du prêtre étant répété devant les paroles qui sont mises dans sa bouche (Loofs, p. 83). — La phrase où Eusèbe parle de son enseignement (*H. E.*, VII, 29) offre aussi un texte mal assuré. C'est d'après Jérôme qu'il aurait rédigé la lettre synodale.

(2) Cf. le rôle joué par Origène dans l'affaire de Bérylle de Bostra.

LIVRE VII

LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE EN ASIE-MINEURE AU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE I

CAPPADOCE. — PONT. — BITHYNIE

Bibliographie. — FIRMILIEN DE CÉSARÉE : EUSÈBE, *H. E.*, VI, 26-27, 46 ; VII, 5 ; 14, 28, 30 ; — *Cypriani opera*, éd. Hartel, tome III, *Épître* LXXV (dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* publié par l'Académie de Vienne) ; — BENSON : *Cyprian, his life, his time, his work*, London, 1897, p. 377.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : EUSÈBE, *H. E.*, VI, 30 ; VII, 28 ; JÉRÔME, *De viris illustribus*, 65. — MIGNE, *P. G*, X. — *Dankrede an Origenes, éd.* KOETSCHAU (collection Krüger, fascicule IX) Fribourg, 1894. — Ἔκθεσις τῆς πίστεως, dans CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufssymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, et d'après lui dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*[3], Breslau, 1897 ; — Ἐπιστολὴ κανονική, dans ROUTH, *Reliquiæ sacræ*[2], III, 251 ; DE LAGARDE, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ græce*, Leipzig, 1856, 156, p. 60 ; PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, I. Rome, 1866, p. 562. — Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος dans Migne, X. — *A Théopompe sur la passion du Christ*, dans DE LAGARDE, *Analecta Syriaca*, 46 ; cf. *Pitra*, *Analecta Sacra*, IV, 103, 363. — V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. — BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, Rheinisches Museum, 1901.

ANTHIME DE NICOMÉDIE. — G. MERCATI, *Note di litteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901 (Dans *Studi e Testi*, V.) ; EUSÈBE, *H. E.*, VIII, 6, 13.

Firmilien de Césarée. — Si la frange maritime, au Sud et à l'Est de l'Asie Mineure, a eu les prémices de la prédication chrétienne, si Milet, Éphèse, Smyrne, les églises de la vallée du Lycus, celles de la Lycaonie, ont été les plus anciens fleurons de l'Église asiatique, les régions intérieures et septentrionales n'ont pas tardé à suivre leur exemple. Déjà Paul avait évangélisé une partie de la Galatie, et, selon l'opinion qui reste la plus vraisemblable, il faut bien entendre par ce terme la Galatie au sens strict. Au commencement du IIe siècle, sous le gouvernement de Pline le Jeune, la Bithynie était envahie par la foi. Au IIIe siècle, les Églises de Cappadoce ou du Pont elles-mêmes nous apparaissent très florissantes, et elles ont à leur tête des évêques qui jouent parfois un rôle de premier plan dans les controverses sur le dogme ou la discipline.

Firmilien fut l'un d'entre eux. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe nous le montre, dès les alentours de l'année 230, en possession du siège de *Césarée*. C'était un élève d'Origène, qu'il avait attiré auprès de lui, pendant quelque temps, et qu'il était allé entendre en Palestine (*H. E.*, VI, 26, 27). Quand l'affaire des *lapsi* et l'intransigeance de Novatien jetèrent le trouble dans toute la chrétienté, il fut, avec Denys d'Alexandrie, un de ceux qui provoquèrent la réunion d'un synode, où Novatien fut condamné (*ib.*, 46). Dans le débat sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, il se rangea avec énergie du côté de Cyprien contre l'évêque de Rome, Étienne. Dans le procès de Paul de Samosate, tout au moins dans ses préliminaires, il ne tint pas une place moins importante. « Il condamna ses innovations », disent les évêques qui ont rédigé la *Lettre* synodale, dont Eusèbe nous a conservé des extraits (*ib.*, VII, 30), « comme nous le savons et en témoignons, nous qui avons été présents, et comme beaucoup d'autres le savent aussi ; mais comme Paul promettait de changer de sentiment, il le crut ; il espéra que l'affaire aboutirait à un dénouement favorable sans aucun débat pénible, dupé qu'il fut par celui qui avait renié son

Dieu et n'avait pas conservé sa foi première. Firmilien cependant devait se rendre à Antioche, et il arriva jusqu'à Tarse ; car il avait fait l'épreuve de sa perversité impie. Mais tandis que nous étions déjà réunis, que nous l'appelions et l'attendions, il trouva le terme de sa vie (1). » Il s'agit du synode de 268, et nous apprenons ainsi la date de la mort de Firmilien.

Saint Basile, dans son traité *sur le Saint-Esprit* (xxix, 74) s'appuie sur l'opinion de Firmilien, et cite « les *discours* qu'il a laissés ». Moïse de Chorène, dans son *Histoire de la Grande Arménie* (II, 75), parle de nombreux écrits de lui, et en particulier d'une *Histoire des persécutions* au temps de Maximin et de Dèce, et plus tard de Dioclétien. Ce dernier trait suffit à rendre suspect son témoignage, et l'expression dont se sert Basile est bien vague. Tout ce qu'on peut considérer comme certain, c'est que Firmilien, comme tous les grands évêques de son temps, a écrit des *Lettres*, à propos des graves affaires auxquelles il a été mêlé. Il nous en reste une, assez longue, dans la correspondance de Cyprien. Elle y porte le n° LXXV, et c'est naturellement sous la forme d'une traduction latine qu'elle y a été recueillie. Mais il n'y a pas de raison sérieuse de la suspecter (2). Elle est relative à la question du baptême des hérétiques, et elle a un double intérêt. En premier lieu, elle exprime avec une netteté et une vigueur extrêmes le sentiment de son auteur ; non seulement celui-ci est tout-à-fait du même avis que Cyprien, et se déclare sans aucune réserve hostile à la validité de ce baptême ; mais il parle avec sévérité, presque avec colère, de l'attitude intransigeante du pape Étienne, et il laisse lui-même percer parfois un certain orgueil d'Oriental, né et élevé dans les régions qui ont été le berceau de la foi. En second lieu, il nous donne quelques détails intéressants

(1) Sur le rôle de Firmilien en cette affaire, cf. Loofs, *l. c.*, p. 56 et 280.

(2) Pour les soupçons dont elle a été l'objet, voir les dissertations

sur la vie des Églises de Cappadoce, comme lorsqu'il raconte (§ 10) l'histoire d'une persécution locale qui eut lieu sous le gouvernement de Sérénianus, et l'apparition d'une prophétesse à demi-folle, qui, à la faveur du trouble jeté dans les esprits par cette persécution, jouit pendant quelque temps d'une grande vogue.

Grégoire le Thaumaturge. — Biographie. — Théodore, de Néocésarée, dans le Pont (1), qui était destiné à devenir l'un des meilleurs élèves d'Origène, appartenait à une famille aisée, et son père était païen. Il n'avait que quatorze ans quand celui-ci mourut. « Je me trouvai orphelin, ce qui sans doute devint pour moi l'origine de la connaissance du vrai. C'est alors en effet que je me convertis à la foi salutaire et véritable, je ne sais comment, forcé plutôt que de mon propre mouvement. Car, de quel jugement étais-je capable, alors que je n'avais que quatorze ans ? » Ces paroles de son *Remerciement* à *Origène* sont assez obscures (2) ; on ne peut guère les expliquer cependant qu'en supposant que le père seul était païen, et que l'enfant céda à l'influence de sa mère, déjà chrétienne. Il ne le regretta pas plus tard. C'est peut-être au

de Molkenbuhr dans Migne *P. L.*, III ; pour l'hypothèse d'interpolations, Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*, Gœttingen, 1881 ; en faveur de l'authenticité, Benson, *l. c.*, et Ernst, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1894.

(1) Nos meilleurs témoins, après Grégoire lui-même, sont Eusèbe et Jérôme. La biographie du Thaumaturge s'est enrichie de bonne heure de légendes de toutes sortes ; la plupart se trouvent déjà dans le panégyrique que lui a consacré saint Grégoire de Nysse. Le ton n'est pas différent dans une *Vie* anonyme conservée en syriaque, ni dans une autre, également anonyme, écrite en latin. Pour les rapports qu'ont entre elles ces trois biographies, cf. Kœtschau, (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1898), et Poncelet (*Recherches de Science religieuse*, 1910).

(2) *Remerciement*, 5. Grégoire semble vouloir réserver à Origène le mérite d'avoir fait de lui un véritable chrétien. Grégoire de Nysse déclare que, ne voulant louer en son héros que le chrétien, il ne dira rien de ses origines ; il mentionne la mort de *ses parents*, parle en termes très généreux de sa conversion, et attribue à un mouvement spontané la perfection à laquelle il arriva dès sa jeunesse.

moment de sa conversion qu'il prit le nom de Grégoire, un des noms fort aimés des chrétiens en ce temps-là (1). Il reçut une excellente éducation, celle que recevaient les fils de bonne famille destinés à devenir de hauts fonctionnaires ; il étudia la rhétorique et le droit (2). Un hasard le mit en présence d'Origène. Il avait une sœur, qui avait précisément épousé un assistant du gouverneur de Palestine. Il lui incomba un jour de la reconduire, en compagnie de leur frère Athénodore, de Cappadoce, où elle était restée auprès de sa mère, à Césarée où résidait son mari. Les deux frères se proposaient de se rendre de là à Beyrouth, pour y terminer leurs études à la célèbre école de droit. Mais Grégoire vit et entendit Origène à Césarée. Il reçut le coup de foudre. Il a exprimé, dans son *Remerciement*, l'enthousiasme qui s'empara de son âme, en termes dont l'ardeur égale celle d'un amoureux rappelant le jour où il vit pour la première fois celle qu'il aime. « Ce fut comme une étincelle qui pénétra le fond de mon âme, qui s'y alluma et y brûla, l'amour pour le Verbe sacré lui-même, le tout aimable, celui dont la beauté ineffable nous attire invinciblement, aussi bien que pour cet homme, son ami et son interprète (3). » Grégoire demeura au moins cinq ans auprès d'Origène ; quand il se décida à retourner en Cappadoce, il prononça, « devant une nombreuse assistance, et en présence d'Origène lui-même (4) », le *discours de remerciement* par lequel nous connaissons toute cette histoire.

On peut placer la naissance de Grégoire dans le premier quart du IIIe siècle. C'est entre 230 et 240 qu'il a dû résider

(1) *Ib.* Le nom de Grégoire est de même famille que le verbe γρηγορεῖν, être éveillé ; le nom de Γρήγοροι ou Ἐγρήγοροι est donné aux anges ; sous la seconde forme, il est d'ailleurs plutôt péjoratif et désigne ceux qui péchèrent avec des femmes.

(2) En Cappadoce même, selon le *Remerciement* ; Grégoire de Nysse parle d'un séjour à Alexandrie, que rien ne confirme.

(3) *Ib.* VI.

(4) Jérôme, *de Viris*, 65.

à Césarée, sans qu'il soit aisé de préciser davantage la date de son séjour (1). Les deux frères — car Athénodore avait suivi l'exemple de Grégoire — s'en retournèrent dans le Pont. Origène écrivit à son ancien élève une lettre (2), de laquelle il résulte que celui-ci n'avait pas alors entièrement renoncé aux carrières civiles ; mais peu d'années après leur retour, quand ils étaient jeunes encore, son frère et lui furent appelés l'un et l'autre à l'épiscopat. Ce fut Phædimos, évêque d'Amasée, qui consacra Grégoire, comme évêque de Néo-Césarée (3). Nous n'avons pas de renseignements détaillés sur l'activité qu'il déploya dans ses fonctions ; mais il n'y a aucun doute qu'elle n'ait été très féconde. Pour que la légende se soit emparée de lui comme elle a fait de si bonne heure, il faut qu'il ait produit sur ses contemporains une impression singulièrement puissante. C'est lui qui a amené en masse à l'Église les populations de toute cette région lointaine et un peu sauvage.

Nous ne connaissons qu'un très petit nombre de faits précis, qui confirment ces vraisemblances. Saint Grégoire de Nysse rapporte que, pendant la persécution de Dèce, en 250/251 (4), il se réfugia dans les montagnes, avec une partie de son troupeau. Peu de temps après, en 253/4, quand la persécution avait cessé, un nouveau fléau vint s'abattre sur la province, qui fut dévastée par une invasion de Goths et de Borades. Les Barbares commirent toutes sortes de méfaits, et, chose plus triste encore, il se

(1) Eusèbe et Jérôme parlent d'un séjour de cinq ans ; Grégoire lui-même de huit ans. La difficulté est de savoir si le séjour fut continu et de le faire concorder avec ce que nous savons de la biographie d'Origène, et des périodes pendant lesquelles celui-ci s'est absenté de Césarée. Krüger les place en 233-8 ; Ryssel les fait commencer en 231 ; Harnack en 236 seulement ; la première date est la plus vraisemblable.

(2) Cette lettre a été insérée dans la *Philocalie*, dont elle forme le ch. XIII.

(3) Grég. de Nysse (MIGNE *P. G.*, XLVI, 909.

(4) *Ibid.* 946-8.

trouva beaucoup d'habitants du Pont, et parmi eux même des chrétiens, qui s'associèrent à leur brigandage ou tout au moins profitèrent sans scrupule de ses conséquences. Quand l'ordre fut rétabli, Grégoire prit, pour réparer tous ces maux, des mesures très sages, qu'il fit connaître dans sa *Lettre* canonique. Enfin Eusèbe (1) met Grégoire et son frère Athénodore au nombre des évêques qui, en 264/5, prirent part au premier synode réuni pour se prononcer sur le cas de Paul de Samosate. Suidas (2) nous apprend que Grégoire mourut sous le règne d'Aurélien (270-75).

Saint Basile, dans son *Traité sur le Saint-Esprit* (3), rappelant le souvenir de Grégoire, s'exprime ainsi : « Ne le placerons-nous pas parmi les Apôtres et les Prophètes, cet homme qui a eu pour guide, comme eux, le Saint-Esprit, qui, toute sa vie durant, a marché sur la trace des Saints, qui, pendant toute son existence, a réalisé en sa perfection la conduite évangélique ? Oui, je le proclame, nous ferions tort à la vérité, si nous ne comptions pas cette âme au nombre de celles qui furent unies à Dieu. Grégoire fut comme un flambeau lumineux, qui resplendit dans l'Église de Dieu ; et, grâce à l'aide du Saint-Esprit, il exerça contre les démons une puissance redoutable. Il avait reçu à un tel degré la grâce de la parole, pour se faire écouter des païens, qu'ayant trouvé les Chrétiens au nombre de dix-sept seulement, il amena à Dieu, par la connaissance qu'il leur en donna, tout le peuple de la ville et tout le peuple de la campagne. Il détourna le cours des fleuves, sur l'ordre qu'il leur donnait au nom souverain du Christ ; il dessécha un étang qui faisait naître la guerre entre des frères avares. Quant à ses prédictions de l'avenir, elles furent telles qu'elles ne semblent inférieures en rien à celles des prophètes. Pour tout dire, il

(1) *H. E.*, VII, 28.
(2) *Lexique*, *s. v.*
(3) XXIX, 74.

serait trop long de raconter les miracles d'un homme qui, par les merveilles des grâces accomplies en lui par le Saint-Esprit en toute espèce de puissance, de signe ou de prodige, était appelé un second Moïse par les ennemis même de la vérité. »

Ces quelques lignes peuvent donner une idée du souvenir qu'avait laissé Grégoire. Dans ces contrées reculées, parmi des populations campagnardes, peu instruites sans doute et dont l'imagination s'exaltait aisément, il fallut, par une sorte de nécessité, que son zèle de convertisseur, que le succès de son apostolat fussent illustrés et confirmés par les miracles qui lui ont été prêtés. Il nous apparaît ainsi, dans son double rôle de missionnaire et de thaumaturge, assez semblable à ce que sera, au siècle suivant, saint Martin dans les campagnes gauloises. De tous les prodiges auxquels Basile fait de brèves allusions, nous n'en raconterons qu'un, celui de l'étang : « Il y avait un étang, situé dans les régions du Pont, riche en poissons, dont la prise fournissait d'opulents revenus à ses possesseurs. Ceux-ci étaient deux frères, qui l'avaient obtenu en héritage. Mais l'amour de l'argent, qui domine le cœur de presque tous les mortels, brisa même le lien fraternel. Au temps de la pêche, les deux frères réunissaient de grandes foules, non tant pour la prise des poissons que pour l'égarement des hommes ; guerres et meurtres s'émouvaient ; le sang humain était versé pour des poissons. Mais par la providence de Dieu, un remède s'offrit ; ce fut la venue de Grégoire. Il vit les combats, et les morts, et la fureur des deux frères. Il demanda quelle cause enflammait ainsi ces hommes, pour leur perte et celle de leurs proches ; il n'en trouva pas d'autre que la pêche des poissons. Alors, comme en l'honneur de son arrivée, les deux partis avaient fait un peu de silence : « N'allez pas », leur dit-il, « mes enfants, faire tort à vos âmes raisonnables, pour des animaux muets ; rompre votre paix fraternelle par avidité du gain ; violer également les lois de Dieu et celles de la nature. Venez avec

moi jusqu'au bord de cet étang fatal. Là, désormais, par la vertu de Dieu, je mettrai fin à tous vos débats, à votre rivalité sanguinaire ». Il dit, et à la vue de tous, il planta la verge qu'il tenait en main là où les premières ondes venaient atteindre le rivage, s'agenouilla, leva les mains vers le ciel, et supplia le Très Haut en ces termes : « Seigneur, Dieu de nos pères, qui, alors que le premier homme, Adam, avait péché et transgressé ton commandement, as modéré le châtiment de sa faute, et détourné ta sentence de malédiction contre la terre, en disant : *Maudite soit la terre en ses œuvres*, maintenant aussi prends en pitié le danger que court le sang fraternel de ces jeunes hommes ; ordonne que soient maudites ces eaux, en leurs œuvres, puisque, enflammés de fureur, ils ont oublié l'amour fraternel. Que jamais plus en ce lieu poisson n'apparaisse, eau ne repose ; qu'il devienne un champ soumis à la charrue, fécond en céréales, et gardien perpétuel de la concorde fraternelle ! » A peine eut-il fini de prier, que l'eau subitement reflua, et, s'enfuyant d'une course rapide, contrainte à se retirer de la surface et à disparaître à la vue, elle fut rendue aux abîmes d'où elle était venue, laissant la campagne desséchée aux frères redevenus d'accord. Jusqu'à ce jour, le sol y est, dit-on, fertile, et porte des fruits au lieu des barques qu'il portait jadis (1)».

L'œuvre de Grégoire. — Le Remerciement à Origène. — On ne sera pas surpris que dans ce qui nous est parvenu sous le nom d'un homme dont la légende a ainsi embelli la vie, il faille faire la part de ce qui est authentique et de ce qu'il faut rejeter. Un discours qui porte en lui-même la marque de son authenticité, c'est le *Remerciement à Origène*, (Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος) (2),

(1) RUFIN, *Hist. eccl.*, VII, 25 ; même récit dans GRÉGOIRE DE NYSSE, (*l. c.*, 925-928). — Cf., entre autres, dans les *Dialogues* de Sulpice Sévère (III, VII), saint Martin et la grêle.

(2) Tel est le titre que porte le *Discours* dans les manuscrits ; Grégoire l'appelle plus simplement lui-même λόγος χαριστήριος ; c'est ce titre que j'ai traduit.

prononcé à Césarée, dans les circonstances que nous avons rappelées. C'est aussi le seul des écrits subsistants qui nous paraisse vraiment caractéristique. Nous devons, de le posséder encore, à Eusèbe et à Pamphile, qui eurent l'heureuse idée de l'insérer dans leur *Apologie pour Origène.* C'est en effet le document le plus précieux que nous ayons sur les méthodes d'enseignement d'Origène et le témoignage le plus décisif de l'enthousiasme que cet enseignement excita. Mais il ne nous fait pas moins bien connaître son auteur, non seulement par ce qu'il nous apprend de sa jeunesse et de ses origines, mais parce qu'il nous révèle aussi bien les traits essentiels de son caractère et de son esprit que les influences qu'il avait subies. Grégoire y apparaît avec son âme ardente, éprise d'un amour enflammé pour cette foi qui, démontrée par Origène, prend l'aspect rigoureux d'une science, et pour le maître incomparable qui, en expliquant l'*Écriture* avec une lumineuse pénétration, se montre l'égal de ces prophètes dont il éclaircit les énigmes voulues. Il y apparaît aussi formé par toutes les disciplines helléniques ; maître dans l'art de la rhétorique, dont il abuse en virtuose qui nous lasserait autant qu'un sophiste païen, si, sous tant de paroles surabondantes, sous les figures de mots et de pensées apprises à l'école et appliquées soigneusement comme des recettes infaillibles, on ne sentait tant de jeunesse frémissante, tant d'enthousiasme sincère et profond.

Les défauts sont sensibles surtout dans ces morceaux de parade que sont entre tous l'exorde et la péroraison. Que de préliminaires avant d'aborder le sujet ! Grégoire fera d'abord, pour mieux prouver son éloquence, un long éloge du silence qu'il devrait garder, assure-t-il, pour tant de raisons ! N'a-t-il pas abandonné depuis longtemps la rhétorique pour la philosophie ? N'a-t-il pas, au cours de ses études juridiques, presque désappris le grec pour le latin ? Et de quel homme ne va-t-il pas parler ? combien ne risque-t-il pas d'être inférieur à la tâche ? Il a pour

excuse sa gratitude, et s'il ne peut, dans sa reconnaissance, apporter que ce qu'il a, il apportera le denier de la veuve. A qui doit s'adresser cette reconnaissance ? A Dieu le Père d'abord ; puis au Sauveur, qui seul est capable de louer dignement le Père ; à l'ange gardien de Grégoire aussi, instrument vigilant de cette Providence, qui règle les moindres incidents de notre vie, et qui, par les voies les plus imprévues, réalise le dessein de Dieu sur nous. Y avait-il rien, par exemple, qui parût moins vraisemblable que la rencontre de Grégoire et d'Origène ? Il a fallu, pour qu'elle fût possible, qu'Origène fût obligé de quitter Alexandrie pour venir s'établir à Césarée, et, qu'au même moment, deux jeunes Cappadociens se vissent tenus de remplir un devoir familial, en reconduisant leur sœur à son mari. Ainsi se joue la Providence.

Après ce récit, viennent les pages où Grégoire explique comment Origène le convertit à la *philosophie*, et à quel point il s'empara de son âme. On y entend un accent dont la sincérité n'est pas douteuse, et on y passe en revue tous les artifices qui peuvent révéler qu'avant d'être à l'école d'un philosophe chrétien, l'auteur n'a pas perdu son temps chez les rhéteurs profanes. C'est ainsi que, pour exprimer avec quelle spontanéité irrésistible son âme a suivi l'entraînement qui l'a porté vers le grand Alexandrin, après avoir pris un premier exemple dans l'*Écriture*, celui de l'attachement de Jonathan pour David (*I Rois*, XVIII, 1), Grégoire recourt à une formule qu'il emprunte au *Discours sur la Couronne*. Après quoi il développe, longuement et régulièrement, deux comparaisons qui assimilent Origène à un laboureur et à un jardinier ; ces comparaisons sont, en leur germe, platoniciennes, mais elles prennent une extension démesurée, et au lieu de rester simplement significatives, à la manière socratique, elles tournent à une ampleur oratoire ou à des joliesses de détail purement sophistiques. Cependant, Grégoire nous déclare, aussitôt après, que, pendant cinq ans, Origène

vient de le former non « selon le goût des rhéteurs », mais exclusivement selon la raison (1).

Toute la partie centrale du discours est pour nous la plus intéressante, parce qu'elle est le seul témoignage détaillé qu'un contemporain nous ait laissé sur la direction qu'Origène donnait à ses élèves, dans son école de Césarée. Grégoire nous énumère les principales disciplines qu'il enseignait, et définit l'esprit qui inspirait cet enseignement. Dialectique, physique, géométrie, astronomie, éthique, toutes les sciences helléniques ont leur tour, mais toutes sont envisagées d'un point de vue chrétien. Le maître ne s'impose pas seulement par sa science et son talent incomparable ; il s'impose par son caractère et sa vertu. Il met en accord sa vie et sa doctrine, avec une conscience autrement scrupuleuse que celle des philosophes païens. Visant le stoïcisme et sa théorie orgueilleuse du sage parfait, qui est l'égal de Dieu, Grégoire déclare qu'Origène aurait réalisé l'idéal du sage — si cet idéal pouvait être atteint par des hommes, qui ne peuvent que travailler incessamment à s'en rapprocher le plus possible, avec le concours de la grâce divine. Dans un passage où se mêlent de la manière la plus curieuse l'inspiration la plus chrétienne et la tradition la plus tenace du socratisme et du platonisme, Grégoire propose à l'homme l'ancien mot d'ordre : *Connais-toi toi-même*, et définit cet effort comme un travail de l'âme repliée sur elle-même, pour surprendre en son fond un reflet de la Divine Intelligence. Le but de toutes les vertus, dont la piété est la mère,

(1) *Remerciement*, ch. VI : « ψυχὴ γὰρ ἐλεύθερον καὶ οὐκ ἐγκατάκλειστον οὐδενὶ τρόπῳ, οὐδ'ἂν ἐν οἰκίσκῳ καθείρξας τηρῇς ». C'est un des mots les plus connus de Démosthène (*Couronne*, 97). Un peu plus loin, on trouve un souvenir d'un mot, également très connu, d'Euripide (*le visage doré de la justice*, *Mélanippe*, frgt. 486, Nauck). — D'une manière générale, sur ces *flosculi*, voir BRINKMANN, Rheinisches Museum, LVI ; l'étude de Brinkmann est surtout une critique de l'édition de Kœtschau, mais débute par une caractéristique générale du *Remerciement*.

« n'est point autre, j'imagine, que de devenir semblable à Dieu par la pureté de l'esprit pour arriver jusqu'à lui et demeurer en lui. » Origène, comme un nouveau Platon, allume dans l'âme de ses auditeurs l'amour qui les transporte vers un monde supérieur, et « leur dévoile véritablement le visage doré de la justice (1) ».

Non moins intéressantes sont les explications que nous donne Grégoire sur la méthode selon laquelle il faut étudier les systèmes philosophiques. Il n'en faut négliger aucun ; il ne faut négliger aucune des doctrines qui ont apparu non seulement chez les Grecs, mais même chez les Barbares, quels qu'ils soient. Il faut les étudier toutes, d'abord pour ne pas laisser échapper une parcelle de vérité, égarée je ne sais où ; et c'est bien là ce large éclectisme de Clément d'Alexandrie, auquel Origène était resté fidèle. Mais voici le correctif de cette curiosité universelle, qui peut avoir ses périls ; étudier toutes les doctrines, c'est constater leurs contradictions ; c'est se rendre compte qu'aucune d'entre elles n'est parfaite ; c'est éviter un grand danger, celui de laisser une d'entre elles faire une impression telle sur notre âme qu'elle nous accapare d'une prise si forte que nous ne puissions plus jamais nous dégager ; en d'autres termes, c'est le plus sûr moyen de nous amener à Celui qui est le maître unique de toute vérité ; c'est la voie la plus sûre pour aboutir à la vérité chrétienne (2).

Celle-ci cependant a besoin elle-même d'une étude approfondie. Il ne faut pas croire en effet qu'elle ne présente rien de difficile. Elle dérive tout entière de l'*Écriture*, et l'*Écriture* est pleine d'obscurités. Origène, si savant dans toutes les sciences préparatoires où il excelle plus qu'aucun Grec, devient plus admirable encore dans son rôle d'exégète. « Celui qui suggère et inspire aux amis de Dieu toute prophétie, tout discours mystique et divin,

(1) XII. Le mot cité est d'Euripide (cf. *supra*).

(2) XIII. Origène, dit Grégoire, n'exclut qu'une doctrine, celle des athées (des Épicuriens).

celui-là l'a honoré lui aussi comme un ami, l'a constitué pour son avocat (1) ». Origène, exégète inspiré, est lui aussi, à sa façon, un prophète.

La péroraison nous ramène à ces exercices de virtuosité où Grégoire, au début du *Discours*, n'avait déjà que trop montré qu'il était passé maître. Il les amorce ici par une comparaison : Origène, si riche et de science et de vertus, évoque, par cette richesse, l'image d'un *Paradis*. Vivre avec Origène, c'est vivre au Paradis. Que dire dès lors de celui qui, comme Grégoire, est obligé de le quitter ? Ce malheureux est un second Adam ; il connaîtra le sort de l'Enfant prodigue ; il se lamentera comme les captifs de Babylone. J'indique seulement ces thèmes : Grégoire s'y complait, et les développe éperdûment.

Il faut cependant qu'il finisse. Il se rappelle donc que Dieu l'aidera ; que le Verbe veillera sur lui ; que, s'il va partir en pleurant, il partira, emportant, comme le plus précieux dépôt, l'enseignement qu'il a reçu. Peut-être d'ailleurs reverra-t-il Origène ; peut-être lui rapportera-t-il la preuve que les germes semés par le maître ont fructifié dans le disciple pour la gloire de Dieu. Il peut maintenant se taire ; il est resté certainement inférieur à son sujet, du moins a-t-il témoigné sa reconnaissance. « A toi maintenant de te lever, tête chérie ; prie pour nous, et congédie nous, toi qui as assuré mon salut, pendant que je suivais ton enseignement sacré; assure-le encore par tes prières quand je ne serai plus là ! Oui, rends, oui, remets le dépôt qui t'avait été confié ; rends-le à Dieu qui nous a conduits vers toi, en le remerciant des biens qui me sont échus, en le suppliant de me conduire encore à l'avenir, de présider à tous mes actes, de suggérer à mon esprit ses commandements, de m'inspirer sa sainte crainte, d'être pour moi le meilleur des pédagogues. Car je devrai lui obéir, après mon départ, sans jouir de la liberté dont je jouissais auprès de toi. Prie-le de me donner quelque consolation de te

(1) XV.

quitter, de m'envoyer un bon guide, un ange qui m'accompagne en mon voyage. Demande-lui de me faire revenir vers toi : c'est la plus grande consolation, c'est la seule que je puisse avoir. »

Ce n'est pas seulement dans l'expression que ce *Discours* porte la marque d'un enseignement reçu à l'école des rhéteurs ; on retrouve quelque chose de la même influence dans la conception générale et dans le choix de certains thèmes. Toutes les espèces de discours d'apparat ont été soigneusement classées par les rhéteurs de l'époque impériale ; et chacune d'elles comportait ses règles spéciales, qu'ils avaient établies avec une extrême précision. Le *Remerciement* à Origène rentre dans celle qu'ils appelaient : le *Discours d'Adieu* (λόγος συντακτικός), dont Ménandre (1) a donné la définition en son traité sur les *Discours épidictiques*, où il en trouve le premier modèle dans les vers qu'Ulysse adresse à Arété d'abord, à Alcinoos et aux Phéaciens ensuite, au chant XIII de l'*Odyssée*. Mais qu'on lise attentivement les préceptes du rhéteur ; qu'on relise ensuite le *Remerciement* ; on verra, combien, tout en tenant compte des traditions d'école, Grégoire les a modifiées pour les adapter aux nécessités de son sujet. On reconnaîtra aussi que, si son *Discours* est autrement vivant et instructif que la plupart des discours sophistiques, c'est que le sujet en était plus sérieux et plus nouveau. Le *Remerciement* du Thaumaturge donne déjà, dès la première moitié du IIIe siècle, une idée très exacte de ce que sera la grande éloquence chrétienne, dans le prodigieux développement qu'elle a pris au siècle suivant. Il en a le mouvement entraînant, la richesse luxuriante, parfois même l'éclatante imagination ; il en a aussi les défauts : l'affectation, la verbosité. La vie, l'originalité lui viennent

(1) P. 431 du tome III des *Rhetores græci* de Spengel. L'époque de rhéteur Ménandre n'est pas fixée avec précision ; elle ne peut être très éloignée de celle de Grégoire. — Sur ce point, cf. particulièrement l'étude déjà citée de Brinkmann.

de l'inspiration chrétienne ; l'élégance de la forme, mais aussi le raffinement excessif du style, la netteté de la composition, mais aussi ses artifices, lui viennent de la tradition profane.

L'Épître canonique. — Le *Remerciement à Origène* nous éclaire largement sur la jeunesse de Grégoire ; l'*Épître canonique* nous laisse entrevoir quelque chose de ses années d'épiscopat. Nous avons dit au lendemain de quels événements tragiques elle fut rédigée. Adressée à un évêque dont nous ignorons le nom, elle a été consacrée par l'approbation de l'Église grecque, et elle nous est parvenue sous la forme de *canons*, accompagnés de commentaires de Balsamon et de Zonaras. Grâce à son témoignage, nous connaissons les dévastations que subit, de la part des Goths envahisseurs, la malheureuse population du Pont ; nous pouvons apprécier aussi le sens droit et la modération efficace avec lesquels Grégoire travailla à rétablir l'ordre et à effacer les traces de l'invasion. Que faut-il penser du cas de ceux qui, captifs des Barbares, ont dû manger des viandes provenant peut-être de sacrifices ? ou de celui des femmes que ces Barbares ont forcées à les suivre ? (canon I) Comment faut-il juger ceux qui n'ont vu dans les calamités publiques qu'un moyen de s'enrichir (II, III, IV) ? Que vaut l'excuse de ceux qui, ayant perdu leurs biens propres, se sont attribué en compensation les biens de leurs voisins disparus (V) ? N'y a-t-il pas lieu de s'indigner plus particulièrement contre les misérables qui ont retenu esclaves, à leur propre bénéfice, des captifs qui avaient eu la chance d'échapper aux mains des Barbares ? (VI) ou qui même se sont joints aux Barbares pour les guider, pour tuer et piller avec eux ? (VII, VIII) D'autres se sont contentés de s'approprier ce qu'ils ont trouvé (IX) ; ou de demander une récompense, pour avoir rendu à autrui ce qui lui appartenait (X). Voilà les questions que Grégoire résout, en indiquant pour chaque méfait la peine qui convient, en sorte que ses canons (en particulier le dernier, le XI[e]) ont encore cet intérêt de nous renseigner sur la

discipline de la pénitence, en Asie-Mineure, au IIIe siècle (1).

L'Exposition de la foi. — Grégoire sentit un jour le besoin, pour protéger la foi de ses ouailles contre tout danger d'hérésie, et très probablement pour parer à celui de la propagande sabellienne (2), de rédiger son *Credo*. La formule que nous a conservée saint Grégoire de Nysse date sans doute, selon les recherches de Caspari (3), de la période 260-270. En voici la traduction : « Un seul Dieu, père du Verbe vivant, sa sagesse substantielle, sa vertu et son empreinte éternelle, géniteur parfait du parfait, père du Fils unique ; — un seul Seigneur, seul issu de celui qui est seul, Dieu issu de Dieu, empreinte et image de la Divinité, Verbe agissant, sagesse qui contient l'ensemble de l'univers et Vertu productrice de toute la création, fils véritable du père véritable, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel ; — et un Seul Esprit Saint qui tient l'être de Dieu et a été révélé par le Fils, image du Fils, parfaite du parfait ; vie, cause des vivants ; sainteté qui produit la sanctification, en qui se manifeste Dieu le Père qui est au-dessus de tout et en tout, ainsi que Dieu le Fils qui est partout ; trinité parfaite, en gloire, éternité, royauté ni partagée ni aliénée. Rien donc de créé ni d'esclave en la trinité, ni d'introduit, comme n'existant pas d'abord, et survenu postérieurement ; car ni jamais le Fils n'a manqué au Père, ni au Fils l'Esprit, mais immuable et inchangée, ce fut toujours la même Trinité ».

Cette formule, qui tient une place intéressante parmi celles qui ont précédé le *Credo* de Nicée, existait encore, en son texte autographe, au IVe siècle, selon le témoignage

(1) Jérôme (*De Viris, l. c.*), parle « d'autres *Lettres* » de Grégoire ; cf. aussi Suidas (*s. v. Greg.*) et Jérôme lui-même (*Ép.* XXXIII, 4), où il est question de *Lettres* à Origène).

(2) C'est ce qui résulte de ce que nous dirons plus bas au sujet d'un ouvrage perdu : *la Discussion avec Élien.*

(3) Cf. la bibliographie donnée *supra*, p. 6.

de saint Grégoire de Nysse, et elle avait été enseignée directement par son auteur à Macrine, l'aïeule de ce Grégoire et de son illustre frère, Basile. On lui attribuait, au temps de l'évêque de Nysse, une origine miraculeuse, que celui-ci n'a pas manqué de conter. Au cours d'une nuit, où il méditait sur la foi, le Thaumaturge avait vu lui apparaître Marie, mère du Seigneur (1), accompagnée de saint Jean, et celui-ci, sur l'ordre de la Vierge, la lui avait révélée, telle qu'il la transcrivit aussitôt.

La paraphrase de l'Ecclésiaste. — C'est un petit écrit, qui sous le titre de Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος est généralement donné par les manuscrits sous le nom de saint Grégoire de Nazianze, mais que saint Jérôme et Rufin (2) désignent parmi les œuvres du Thaumaturge. De plus Jérôme (3) cite quelque part, toujours en l'attribuant à ce dernier, une phrase qui se retrouve dans notre texte ; celui-ci semble bien, d'ailleurs, par les caractères de la langue et du style, appartenir à l'auteur du *Remerciement à Origène.* Grégoire ne s'est proposé d'autre objet que de transposer en grec classique la traduction des *Septante* ; mais cela même est intéressant comme indice de certains besoins du public chrétien, de certaines tendances aussi du goût de Grégoire, que le *Remerciement* nous a fait assez connaître. C'était un exercice à la mode chez les Sophistes que de mettre en prose élégante un texte poétique. Au point de vue littéraire, Grégoire n'a pas fait en ceci quelque chose de très différent de ce qu'aimait à faire, par exemple, Dion Chrysostome, quand il résumait en prose, pour les comparer, les trois *Philoctète* d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide.

L'Entretien avec Élien. — Nous apprenons par saint

(1) C'est, semble-t-il, comme le remarque Bardenhewer, la première apparition connue de la Vierge Marie.

(2) Jérôme, *de Viris*, 65 ; Rufin, *H. E.*, VII, 25.

(3) Jérôme, *Comment. in Eccles.*, IV, 13.

Basile (*Ép.* 210, 5), que Grégoire avait composé un *Entretien avec Élien* (Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν), où les Sabelliens de la région avaient noté certaines expressions favorables, disaient-ils, à leur doctrine, en particulier l'affirmation que « le Père et le Fils étaient deux en idée (ἐπινοίᾳ), un en réalité (ὑποστάσει). L'expression pouvait en effet paraître imprudente. Inversement, dans une autre phrase, Grégoire traitait le fils de *créature* (κτίσμα et ποίημα), ce dont les Ariens, plus tard, pouvaient abuser. Saint Basile fait valoir, pour la défense de Grégoire, que l'*Élien* de l'*Entretien* était un païen, que Grégoire, en s'adressant à lui, parlait en *polémiste*, non en docteur (ἀγωνιστικῶς, οὐ δογματικῶς), et qu'en un ouvrage de cette sorte, certaines inexactitudes de langage étaient pardonnables ; il ajoute que ce fut d'ailleurs précisément Grégoire qui fit disparaître du Pont l'hérésie sabellienne.

Ouvrages douteux. — Le traité sommaire sur l'âme, dédié à Tatien. — Il est difficile de se prononcer sur l'origine de ce petit écrit, qui n'a qu'un médiocre intérêt. Le personnage à qui l'auteur s'adresse le lui avait demandé non pas pour s'instruire lui-même, mais pour être en état de répondre aux objections des hétérodoxes. L'auteur s'excuse d'être « sans expérience », et fait appel à l'indulgence de Tatien ; il ne fera d'ailleurs que se conformer à l'ordre et à la disposition dont se sont servis, en traitant de cette matière, ceux qui étaient capables d'en parler avec compétence. Ce préambule n'a pas trop le ton qu'on pourrait attendre de Grégoire.

Le plan comporte l'examen de sept questions : 1° Quel critérium employer pour définir l'âme ? 2° Quelles preuves avons-nous qu'elle existe ? 3° Est-elle substance ou accident ? 4° Corporelle ou incorporelle ? 5° Simple ou composée ? 6° Mortelle ou immortelle ? 7° Raisonnable ou non ? — Les réponses sont données très brièvement, sous la forme de syllogismes. Le tout a un caractère très élémentaire. Nous avons la preuve, par la littérature syriaque,

que le traité existait au VIIe siècle. L'attribution au Thaumaturge est au moins douteuse (1).

Le *traité en syriaque à Théopompe sur cette question : Dieu est-il capable de pâtir ou non ?* — Ce traité n'est connu que par un manuscrit syriaque du VIe siècle, publié d'abord par De Lagarde, dans ses *Analecta Syriaca*. Le *Théopompe* auquel il est adressé est présenté comme un ancien disciple d'un certain Isocrate, gagné à la vraie foi par Grégoire, mais qui éprouve encore une grande difficulté à comprendre comment la doctrine de l'incarnation et de la passion peut se concilier avec l'immutabilité de Dieu. La discussion est conduite non au moyen d'un recours à l'*Écriture*, mais par la méthode dialectique. L'auteur part de ce principe que la volonté de Dieu est illimitée. Il explique ensuite qu'une souffrance voulue en vue d'un bien n'est pas inconciliable avec la véritable notion de la divinité, et soutient en s'inspirant de saint Paul, sans le citer, que la mort soufferte par Dieu étant la mort de la mort, sa souffrance l'anéantissement de la souffrance, Dieu reste impassible en se soumettant à la souffrance. Ces raisonnements d'une subtilité extrême aboutissent à des comparaisons assez hasardeuses (celle de la salamandre, du fer rouge), et, dans la dernière partie, à l'évocation de tous les héros antiques, grecs ou romains, qui ont sacrifié leur vie pour la patrie. Il est assez difficile de discerner quelle sorte d'adversaires l'auteur visait. L'étude la plus précise qui ait été consacrée à notre traité, celle de Ryssel, est fort loin d'être convaincante sur ce point. Ryssel a d'autre part fait valoir d'assez bonnes raisons pour lui attribuer probablement une date assez ancienne (fin du IIIe siècle). Il n'est donc pas impossible qu'il soit l'œuvre de Grégoire ;

(1) Texte dans MIGNE, X ; fragment syriaque (sous le titre : *à Gaïen*), dans DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* ; en syriaque également, et plus complètement, chez AGNÈS SMITH-LEWIS : *Studia Sinaitica*, I. — Contre l'authenticité : J. LEBRETON, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906 ; pour, DRÆSEKE, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901.

mais il serait imprudent, à mon sens, de se prononcer sans réserve en faveur de l'authenticité (1).

Le traité à Philagrios. — On ne saurait être fort surpris qu'il se trouve des apocryphes dans le bagage d'un Père dont la biographie elle-même est devenue si rapidement légendaire ; on l'est encore moins, quand on se rappelle que le nom de Grégoire a été fort commun en ce temps, et qu'il a été porté notamment par un autre grand chrétien, saint Grégoire de Nazianze. Parmi les écrits publiés en syriaque par De Lagarde et Pitra, sous le nom du Thaumaturge, on trouve, outre le traité dédié à Théopompe, un traité adressé à un certain Philagrios sur « l'unité de substance (2) ». C'est la traduction d'un texte grec que nous retrouvons dans nos manuscrits, tantôt sous le nom de Grégoire de Nazianze, tantôt sous celui de Grégoire de Nysse, et sous le titre de : *Lettre au moine Evagrios sur la divinité* (3). Ryssel, Bonwetsch, Harnack (4) se sont prononcés en faveur de l'attribution au Thaumaturge, et le premier a indiqué certaines raisons qui peuvent incliner à ne pas trop rabaisser la date de l'ouvrage (5). Je crois l'authenticité aussi peu vraisemblable que celle du *Traité à Théopompe* pour des raisons intrinsèques, et la tradition laisse encore plus de place au doute pour le *Traité à Philagrios*. De toute façon, l'ouvrage est médiocre; il n'a pas même le mérite d'essayer de traiter d'un point

(1) Outre Lagarde, Martin a édité le texte syriaque dans les *Analecta sacra* de Pitra, tome IV, en l'accompagnant d'une traduction latine ; Ryssel en a donné une traduction en allemand dans son livre sur *Grégoire le Thaumaturge*.

(2) Lagarde, *Analecta Syriaca* ; Pitra, *Analecta sacra*, IV ; traduction en allemand dans le livre de Ryssel.

(3) C'est Dræseke qui a le mérite de l'avoir signalé (*Gesammelte Patristische Untersuchungen*, Altona, 1889) ; cf. Migne, *P. G.*, tomes XXXVI et XLVI.

(4) Ryssel, *l. c.* ; Bonwetsch, dans *la Realenzyklopædie für protestantische Theologie*, 3e édit., VII ; Harnack, *Geschichte*, II, 2, 101.

(5) Mais en y ajoutant l'hypothèse très peu vraisemblable que l'auteur vise Porphyre.

de vue assez élevé la question proposée, ni de la discuter avec précision, mérite qu'on ne peut refuser *au Traité à Théopompe.*

Homélies. — Les homélies attribuées au *Thaumaturge* que nous possédons soit en grec, soit en arménien (1), méritent sans doute encore moins de crédit ; à mesure qu'on les étudie mieux, on y reconnaît souvent des rapports avec des écrits postérieurs, et, si quelqu'une d'entre elles contient des éléments qui remontent à Grégoire de Néocésarée, il est bien difficile de les discerner.

Fragments. — Nous avons enfin, sous le nom de Grégoire, d'assez nombreux fragments, qui proviennent pour une bonne part des *Chaînes*, et qui traitent de matières exégétiques, dogmatiques ou morales ; ils n'ont pas encore été soumis tous à un examen assez rigoureux, et nous devons nous borner ici à prévenir qu'on ne saurait les utiliser sans en faire préalablement la critique (2).

Écrits sûrement apocryphes. — Pour certains autres écrits, on a pu parvenir à des solutions plus précises. Ainsi Caspari a démontré (3) non seulement que *La Foi par éléments* (Κατὰ μέρος πίστις) ne pouvait pas être antérieure à la fin du IVe siècle, mais qu'elle était identique à un *petit discours sur la foi* (περὶ πίστεως λογίδιον, cité par Théodoret, dans son *Mendiant* comme d'Apollinaire de Laodicée. Ce sont les Apollinaristes, qui, selon

(1) Pour les *homélies* grecques, le texte est dans Migne, *P. G.* X ; pour les homélies en arménien, Pitra, *Analecta sacra*, IV. Cf. aussi Conybeare, *An ante-nicene homily of Gr. Th. new first translated* dans l'*Expositor*, n° 1 de 1896. — Cf. particulièrement l'article de Jugie : *Les homélies mariales attribuées à Saint Grégoire le Thaumaturge*, dans les *Analecta Bollandiana* de 1925.

(2) Ryssel (*l. c.*) est celui qui les a le mieux étudiés. Cf. aussi Pitra, *Analecta Sacra*, III et IV ; Harnack, *Geschichte*, I, 431 ; Holl, *Sacra Parallela*, *T. U*, XX.

(3) Texte dans Migne, *P. G.*, X ; et aujourd'hui, dans Lietzmann. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904. — Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufssymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879 ; Ryssel, *l. c.*, et Lietzmann, *l. c.*

leur tactique aujourd'hui bien connue, ont mis sous un nom respecté l'œuvre de leur maître. Nous sommes cette fois en présence d'une fraude.

L'origine de l'attribution au Thaumaturge des *Douze chapitres sur la foi* est moins claire ; il s'agit au contraire ici d'un écrit qui est de tendance orthodoxe et souvent dirigé contre l'Apollinarisme. Il n'est pas douteux qu'il soit apocryphe ; il est plus malaisé de décider s'il provient de la fin du IVe siècle ou du Ve (1).

Conclusion. — Grégoire le Thaumaturge n'appartient vraiment à l'histoire littéraire que par son *Remerciement à Origène.* Malgré la légende qui s'est emparée de lui, ou plutôt grâce à cette légende même, nous sommes certains qu'il fut un des grands évêques qui ont travaillé au prodigieux développement du christianisme, pendant la seconde moitié du IIIe siècle, et préparé son triomphe au IVe. Nous voudrions savoir plus exactement s'il est resté toute sa vie tel que nous le montre sa première œuvre : admirateur ardent d'Origène ; partisan, à son exemple, d'une large utilisation de la philosophie hellénique, adaptée d'ailleurs et subordonnée à la foi ; fidèle aux enseignements qu'il avait reçus dans sa jeunesse, non seulement par le recours à la méthode dialectique, mais par l'emploi — poussé parfois jusqu'à l'abus — des procédés sophistiques. Ce qui est sûrement authentique, en dehors du *Remerciement*, parmi les écrits qui nous sont parvenus sous son nom dans le texte grec, est trop bref pour nous éclairer sur ce dernier point. Nous aurions un peu plus de clarté sur les deux premiers, si nous pouvions croire avec plus d'assurance à l'authenticité des deux *traités adressés à Théopompe* et *à Philagrios.*

Anthime de Nicomédie. — Tout ce que nous savons de certain sur *Anthime*, tient dans quelques lignes de

(1) Texte dans MIGNE, X ; et dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3e éd. Cf. DRÄSEKE, *Gesammelte patristische Unterschungen* (cf. *supra*) ; FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, II.

l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (livre VIII, ch. vi, 6). En racontant comment a commencé, à Nicomédie, la persécution de Dioclétien, Eusèbe nous dit : « Dans ces circonstances, celui qui était alors à la tête de l'Église de Nicomédie, eut la tête coupée ; et il lui fut adjoint, en un seul coup, une multitude de martyrs. » Anthime a-t-il été un écrivain ? La légende des saintes Domna et Inda parle de *lettres* de lui (1), et Mercati a publié un fragment qui porte son nom dans un manuscrit de la Bibliothèque ambroisienne et dans un manuscrit de l'Escurial. Ce fragment, donné dans les deux manuscrits comme provenant d'un ouvrage adressé à un certain Théodore, traite principalement de l'Arianisme, et mentionne à ce propos Eusèbe de Césarée, en lui attribuant une citation de Platon qui est donnée comme provenant du *Gorgias* alors qu'elle provient du *Timée.* Tout ce que Mercati a pu avancer, dans de telles conditions, en faveur d'une authenticité relative, c'est qu'il faudrait peut-être distinguer entre les diverses parties du fragment ; mais c'est une tâche fort malaisée ; car le morceau a d'un bout à l'autre les mêmes caractères. C'est un faux, fabriqué au moment des controverses contre l'arianisme, et mis sous un nom respecté (2).

(1) Cf. *Patrologie grecque*, t. CXVI, 1073.

(2) L'auteur a pour principal objet de discréditer les Ariens en les rattachant au Gnosticisme (par la citation d'un écrit de Valentin *sur les Trois Natures*, inconnu par ailleurs), et à l'Hermétisme. — Le manuscrit ambroisien cite avec la formule ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ; celui de l'Escurial, dont le texte est plus abrégé, dit : *de dogmatis ecclesiæ ad Theodorum*. Cf. Mercati, dans *Studi e testi*, tome V, Rome, 1901, p. 87-98.

CHAPITRE II

LYCIE ET RÉGIONS VOISINES

MÉTHODE D'OLYMPE. — JÉROME, *de Viris*, 83. — MIGNE, *P. G* XVIII. — *S. Methodii opera et S. Methodius platonizans*, éd. JAHN, Halle, 1865 ; *Methodius von Olympus*, I. éd. BONWETSCH, Erlangen, 1891, et surtout la nouvelle édition du même BONWETSCH, tome XXVII des *Griechische Christliche Schriftsteller* (Leipzig, 1917.

Dialogue sur la foi droite. — *Der Dialog des Adamantius*, περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως, éd. VAN DE SANDE BAKHUYSEN, dans les *Griechische christliche Schriftsteller*, 1901. — ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888 ; *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II, 12. — HARNACK, *Marcion* (*T. U.* XLV, 1921).

Méthode d'Olympe. — La figure la plus intéressante du IIIe siècle finissant, en Asie-Mineure, est celle d'un évêque de Lycie, Méthodios, dont la vie nous est à peu près inconnue ; quelques traits de sa physionomie morale apparaissent encore à travers son œuvre, qui nous laisse apercevoir plus clairement ses tendances intellectuelles et religieuses.

Si nous ne savons à peu près rien de sa vie, c'est que notre informateur principal, Eusèbe, a voulu taire son nom dans son *Histoire ecclésiastique*. Il aurait pu aisément satisfaire notre curiosité ; il s'y est refusé, pour punir Méthode d'avoir été l'adversaire d'Origène ; il avait parlé de lui ailleurs, il est vrai, mais là seulement où il ne pouvait éviter de le rencontrer sur son chemin, dans l'*Apologie* qu'il composa avec Pamphile pour défendre la mémoire du grand docteur alexandrin. Dans sa *Préparation évan-*

gélique (VII, 22), il cite un fragment considérable d'un de ses traités ; il le cite sous le nom d'un certain Maxime.

Jérôme n'a pas gardé le même silence. Au chapitre LXXXIII de son *De Viris illustribus*, il nous dit : « Méthode, évêque d'Olympe, et plus tard de Tyr, composa contre Porphyre un livre d'un style élégant et savant, et *le Banquet des dix vierges* ; un ouvrage remarquable *sur la Résurrection* contre Origène ; un traité sur *la Pythonisse*, contre le même ; un traité *sur le Libre arbitre* ; des commentaires aussi sur la *Genèse* et le *Cantique des Cantiques*, et beaucoup d'autres écrits qui sont lus communément ; à la fin de la dernière persécution, ou, comme d'autres l'affirment, sous Dèce et Valérien, il reçut la couronne du martyre en Grèce, à Chalcis. » Il mentionne Méthode à plusieurs reprises dans ses *Lettres*, dans ses *Commentaires*, et dans le *Contre Rufin* (1).

Il n'est guère douteux que Méthode ait été évêque d'Olympe (2) ; nul autre que Jérôme ne le met en relation avec Tyr, et il semble difficile de l'insérer dans la liste des évêques Tyriens (3). Léonce de Byzance (*De sectis, actio* 3, 1), le met à la tête de l'église de Patara (4) — sans doute par une erreur qui a pu provenir aisément du fait que le dialogue le plus célèbre qu'ait composé Méthode, *le Banquet*, est placé par l'auteur en cette ville. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi des auteurs plus récents le déplacent encore et le conduisent à Philippes ; mais, à travers ses

(1) *Ep.* 70, où il est dit que les livres *contre Porphyre* avaient dix mille lignes ; préface du *Commentaire* sur Daniel (V. 617, V. 730), nouvelle mention du *C. Porphyre*) ; *Contre Rufin* (I. 11, II, 33) ; au témoignage de Méthode, Porphyre avait attaqué longuement Daniel ; Eusèbe au VI[e] livre de son *Apologie* s'étonnait que Méthode eût osé critiquer Origène, après avoir dit du bien de lui.

(2) Olympe se trouve sur la côte est de la Lycie, au sud de Phasélis et de la montagne qui porte aussi le nom d'Olympe, au nord du promontoire Hiéron et des îles Chélidoniennes. Socrate (*H. E.*, VI, 13) confirme que Méthode fut évêque de cette ville ; c'est la tradition commune après lui.

(3) ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1886, p. 18.

(4) Patara est en Lycie, mais dans la partie occidentale.

ouvrages, Méthode nous apparaît sûrement comme un Lycien.

Le martyre de Méthode, confirmé par Théodoret (*Dialogue*, I, 4, 55), ne peut se placer sous Dèce et Valérien (249-260), puisque Méthode avait réfuté Porphyre, dont l'ouvrage *Contre les Chrétiens* ne semble pas antérieur à 270. L'indication de Chalcis, comme lieu du martyre, est surprenante, et repose probablement aussi sur quelque confusion.

L'œuvre de Méthode. — Nous voyons *Méthode*, tel qu'il se peint en ses écrits, entouré d'amis qui ont tous, comme lui, une culture étendue, et au milieu desquels il nous apparaît comme un chef aimé et écouté. A l'exemple des grands Alexandrins, Méthode cherche à concilier la foi chrétienne et la science hellénique ; il recourt à l'exégèse, mais aussi à la méthode dialectique. Venu après eux, prêchant et écrivant au moment où le système d'Origène commence à apparaître, en plusieurs de ses parties, comme périlleux et difficilement conciliable avec les termes du *Credo* traditionnel, pris en leur sens strict, il se met à la tête du mouvement de réaction qui était devenu inévitable, et le conduit avec fermeté, mais d'ailleurs sans aucune des violences auxquelles Épiphane et d'autres antiorigénistes — qui se sont beaucoup servis de lui — se laisseront emporter.

Comme l'a indiqué déjà l'article de saint Jérôme que j'ai transcrit, son œuvre était étendue et variée. Nous n'avons de lui, dans le texte grec intégral, que son ouvrage le plus célèbre, le *Banquet*. Mais une traduction slave nous en a conservé plusieurs autres ; cette traduction, ignorée en Occident quoiqu'elle fût connue depuis longtemps en Russie, fut signalée par Pitra dans ses *Analecta sacra* (III, 602), et Bonwetsch l'a traduite en 1891. Elle paraît remonter au XIe siècle (1). Par di-

(1) Cf. l'introduction de BONWETSCH à son édition la plus récente (celle des *Griechische christliche Schriftsteller*), p. XXIV.

verses autres voies, des fragments importants des écrits qu'elle comprend nous sont parvenus, soit dans la langue originale, soit en syriaque ou en arménien.

Le Banquet des dix vierges. — Méthode était un grand lecteur et un grand admirateur de Platon ; non que sa théologie soit profondément imprégnée de platonisme, mais il a emprunté à Platon la forme du dialogue, et il l'a employée dans ses principaux écrits, où, aussi bien dans les introductions et la mise en scène que dans les passages dialectiques ou dans le développement de certaines comparaisons ou images qui tiennent en quelque sorte la place des mythes, abondent les réminiscences du *Banquet*, du *Gorgias*, du *Protagoras*, du *Phédon*, de tous ceux en un mot, dans les dialogues platoniciens, qui sont au premier rang par leur valeur dramatique. Cette imitation est du reste toute matérielle et mécanique. Ce qui manque le plus aux *Dialogues* de Méthode, c'est la fantaisie, c'est le charme, c'est l'aisance que nous goûtons si vivement dans ceux des *Dialogues* de Platon qui appartiennent à la première et à la seconde périodes de sa carrière ; ils sont moins différents de ceux de la dernière — du *Timée et des Lois* par exemple — mais quoique Méthode n'ignore pas plus ceux-ci que les autres et leur fasse souvent des emprunts de détail, ce n'est pas leur manière qu'il cherche le plus à reproduire.

Il semble que ce fût une gageure pour un évêque, que de transposer dans le ton chrétien une œuvre d'une inspiration aussi foncièrement hellénique que le *Banquet*. Sans doute l'*Éros* de Platon nous élève jusqu'au monde des idées, et le discours de Diotime a des accents d'un mysticisme religieux. Mais comment plier ce jeu libre de l'imagination à la rude discipline de la foi, et comment tourner cette pure ivresse de l'esprit en l'ardente aspiration d'une âme rénovée vers le Dieu qui l'a tirée de l'abîme ? L'esprit de conquête qui animait l'Église déjà triomphante, à la fin du IIIe siècle, était assez audacieux pour ne pas s'effrayer d'une telle tâche. Depuis que les

Apologistes d'abord, les Alexandrins ensuite avaient travaillé avec tant de zèle à s'emparer « des dépouilles des Égyptiens », le christianisme se sentait assez sûr de lui dans sa mainmise sur la littérature profane pour se permettre de disposer à son gré de ses chefs-d'œuvre les plus authentiques. L'entreprise était un rapt, et le ravisseur risquait d'être puni, en voyant s'évanouir en ses mains, à mesure qu'il voulait les employer ailleurs, les trésors qu'il s'était appropriés. Elle avait sa grandeur et sa fierté, qui pouvaient tenter.

L'idée première de Méthode est en elle-même ingénieuse. A l'Éros que Platon ennoblit et purifie, mais qui n'en garde pas moins la tare de ses premières origines, pouvait-on plus heureusement trouver un substitut qu'en le remplaçant par celle des vertus, qui est, avec la Charité, la plus caractéristique des vertus chrétiennes : la Virginité ? Méthode imagine un Banquet de dix vierges, présidé par Arétè (*la Vertu*), fille de *Philosophie*, à l'ombre d'un arbre symbolique — l'Agnus-castus — dans un jardin qui ressemble au Paradis terrestre, qui est situé, comme lui, du côté de l'Orient, et auquel on n'accède que par un chemin escarpé (1). Dans ce *Banquet*, les dix Vierges ont pris successivement la parole, et leurs discours sont rapportés à Euboulion (2) par une amie, Grégorion, qui tient ce

(1) La description de ce lieu ravissant est faite avec des bribes du *Phèdre*, du *Théétète*, de l'*Axiochos* (car Méthode se sert des dialogues apocryphes aussi bien que des dialogues authentiques) ; il est facile d'y reconnaître aussi une réminiscence de la *prairie* d'Euripide, au début de l'*Hippolyte*. L'édition de Bonwetsch indique en note la plupart des emprunts ; il ne serait pas malaisé d'en accroître encore la liste.

(2) *Euboulios* sert de masque à Méthode dans certains de ses dialogues, et on s'est demandé s'il ne fallait pas reconnaître ici un de ces cas. Mais, dans la conclusion, Méthode est nommé, sous son propre nom, par Grégorion. Les leçons des manuscrits, telles que les donne Bonwetsch, ne tranchent pas la question de savoir s'il faut appeler le personnage à qui Grégorion fait son récit, Euboulios (nom masculin) ou Euboulion (nom féminin) ; mais toute l'affabulation du *Banquet* indique qu'il faut se prononcer pour la seconde opinion. Ce serait une faute de goût que d'introduire un homme dans cette assemblée de nonnes.

qu'elle sait de l'une des Vierges, Théopatra. Ainsi, le dialogue est encadré entre une introduction et une conclusion qui lui sont étrangères, et présenté sous forme de récit, selon la manière la plus habituelle à Platon.

Les discours des dix vierges sont autant d'hymnes à la Virginité ; ils sont assez adroitement variés. La première qui parle est la plus âgée, Marcelle. S'inspirant d'abord du *Phèdre*, puis de saint Paul, elle explique pourquoi la Virginité, la plus sublime des Vertus, a été inconnue des anciens âges et réservée au temps nouveau, à l'époque bénie où le Christ est venu refaire l'homme à la ressemblance de Dieu. Le Verbe incarné est *Chef des Vierges*, comme *Chef des Pasteurs* et *Chef des prophètes.*

Marcelle a célébré la Virginité avec un enthousiasme si exclusif qu'on pourrait craindre qu'il impliquât la condamnation du mariage. Mais Méthode est un disciple de saint Paul et s'inspire de la modération de son maître. Il a donc voulu que celle qui parle immédiatement après Marcelle, Théophile, apaisât les inquiétudes que le discours de Marcelle aurait pu faire naître. Au moyen d'une comparaison qui prend l'allure d'un mythe platonicien, Théophile, en condamnant l'amour illégitime, restitue à l'union légitime sa dignité.

Thalie qui parle la troisième, concilie les thèses de Marcelle et de Théophile en s'inspirant de ce chapitre v de l'*Épître aux Éphésiens* où Paul célèbre l'union mystique du Christ et de l'Église (1).

Le discours de Théopatra prend dès le début le ton d'un hymne, pour chanter « cet astre du Christ, à la lumière splendide, le plus précieux de tous : la Chasteté ». C'est, de toutes les vertus, celle qui contribue au salut avec le plus d'efficacité. En s'aidant des textes sacrés, mais non sans y mêler un souvenir du *Timée* (43 f.), Théopatra

(1) Un court intermède interrompt ici le récit; Euboulion trouve que les préliminaires du discours de Thalie (sur la méthode de saint Paul) ont été un peu longs.

fait un tableau vigoureux de ce qu'était devenue la vie humaine après la première faute. Pour relever la nature humaine, pour la réconcilier avec la divinité, Dieu nous a envoyé la Chasteté. Le discours de Théopatra contient quelques-unes des idées les plus intéressantes du livre (1) ; il les expose — du moins elle le prétend elle-même — sur un ton où un certain badinage s'allie au sérieux ; c'est dire que Méthode a pris quelque souci d'y reproduire, avec plus ou moins de succès, ce mélange indéfinissable qui fait l'originalité de la manière platonicienne.

Thallousa prend pour point de départ un mot des *Nombres* (6, 1), selon lequel il *faut se consacrer à Dieu tout entier* ; son discours est tissu de textes sacrés, expliqués en allégories (*Genèse*, 15, 9 ; *Luc*, 12, 35-8 ; la grande prière des *Nombres*).

Agathe, qu'Arétè touche de son sceptre, pour lui indiquer que son tour est venu, parle la sixième. Elle prélude, avec une sorte de modestie qui n'est pas sans orgueil, en se demandant ce qu'elle pourra dire après tant de beaux discours ; puis, prenant un ton qui reproduit assez heureusement l'inspiration platonicienne, elle décrit la beauté des âmes, quand elles viennent du ciel, dans leur pureté originelle. Mais le diable multiplie ses efforts pour les séduire. Seront-elles au nombre des Vierges sages, ou au nombre des Vierges folles ? La célèbre parabole est interprétée en allégorie : les chiffres 10 et 5 ont une valeur symbolique ; la lampe que tiennent les Vierges et qu'elles doivent garder allumée, c'est notre chair que nous devons conserver pure, etc. Je traduirai la fin du discours ; elle pourra donner quelque idée de l'enthousiasme lyrique auquel les Vierges de Méthode s'abandonnent, à l'exemple de Diotime : « Voilà les rites de nos mystères, ô belles Vierges ; voilà les cérémonies que fêtent ceux qui ont été initiés à la Virginité, voilà le salaire des « luttes immacu-

(1) On y voit apparaître Irénée, après Paul, comme l'un des maîtres de la pensée de Méthode.

lées (1) » de la tempérance. Je suis fiancée au Verbe, et je reçois gratuitement la couronne éternelle de l'incorruptibilité, la richesse qui vient du Père ; « dans les siècles des siècles, je triomphe parée de ma couronne » ornée des fleurs splendides et immarcescibles de la Sagesse. J'entre dans le chœur avec le Christ pour guide ; dans le ciel, à l'instar du Roi sans principe ni fin ; je porte le flambeau des clartés abyssales, et j'entonne le Cantique nouveau avec la compagnie des Archanges ; j'annonce la nouvelle Grâce de l'Église ; que la troupe des vierges toujours suive le Seigneur et mène sa fête là où il est, voilà la parole qui se fait entendre. C'est ce que Jean veut exprimer dans la mention qu'il fait des 144.000 (2). Allez donc, jeunes recrues des siècles nouveaux, allez remplir vos vases de justice (3) ; l'heure est venue du réveil ; allez à la rencontre du Fiancé. Allez, laissant loin de vous les charmes et les maléfices de la vie, qui circonviennent l'âme et la fascinent ; car vous allez voir se réaliser les promesses.

« Oui, par celui qui nous a montré le chemin de notre vie.

« Voilà la guirlande que je t'offre, tressée de fleurs cueillies aux prairies des prophètes (4), ô Vertu, pour t'en parer à mon tour. »

Agathe remporte un succès, qu'une remarque souligne. Procilla, qui se lève après elle, s'excuse, comme il convient, d'intervenir après ce succès.

Elle commente divers morceaux du *Cantique des Cantiques* : la Fiancée, la Colombe unique, c'est l'Église ; les Reines représentent les âmes saintes des patriarches antérieurs au déluge ; les pallaques, celles des prophètes. Il y a soixante reines à cause de l'*Hexæméron*, et quatre-vingt pallaques, à cause de l'*ogdoade pneumatique*. Du reste, les textes sacrés, en leur richesse inépuisable, per-

(1) *Sagesse de Salomon*, 4, 2.
(2) *Apocalypse*, 13, 3-4.
(3) MATHIEU, 5, 4 ; *Ép. aux Rom.*, 13, 11.
(4) EURIPIDE, *Hippolyte*, 73.

mettent plus d'une allégorie : on peut dire tout aussi bien de la Fiancée qu'elle est la chair immaculée du Christ.

Thécla, moins hésitante que Procilla, demande elle-même son tour, et Arétè l'en félicite ; car, puisque Thécla est l'élève de saint Paul (1), on peut être assuré d'avance qu'elle se montrera également supérieure par sa science séculière, (παιδεία ἐγκύκλιος), et sa science des choses évangéliques et divines. Après avoir commencé par une étymologie de *Parthénia* (virginité) qui n'est qu'un assez mauvais jeu de mots — mais n'y a-t-il pas de ces jeux chez Platon ? — Thécla montre les âmes chastes qui s'élèvent au paradis, en termes qui évoquent ceux de l'auteur du *Phèdre*, décrivant leur ascension vers les régions supérieures. Mais la *Bible* se mêle au platonisme, et les Idées prennent assez singulièrement figures d'arbres paradisiaques. Le texte sacré que va expliquer Thécla sera choisi par cette virtuose au nombre des plus difficiles : c'est le mythe de *la Femme* dans l'*Apocalypse*. Cette femme est pour elle l'Église, et le fils dont elle est grosse n'est pas le Christ, puisque, dit-elle, le Christ était né avant que l'*Apocalypse* fût écrite ; ce sont les chrétiens ; si l'on veut dire qu'elle engendre le Christ, on peut le dire seulement au sens où elle l'engendre dans l'âme des fidèles. Le dragon est naturellement le diable, et sa queue balaie les hérésies, ce qui est une occasion pour l'auteur de nommer les Sabelliens, Artémas, les Docètes, les Ébionites, Marcion, Valentin et les Elchasaïtes. Ici encore Biblisme et Hellénisme vont côte à côte ; à l'explication symbolique des deux cent soixante jours que la Femme passe au désert, succède une citation de l'*Iliade* (VI, 181), qui nous fait reconnaître le diable dans la Chimère ; une modification des derniers vers du couplet permet de substituer le Christ à Bellérophon. De même le libre arbitre — par l'affirmation duquel, Thécla, aussi bonne disciple de Méthode que de Paul, continue sa harangue — n'est-il pas défini déjà

(1) C'est donc la *Thécla* des *Actes de Paul* qui est censée parler.

dans un vers de l'*Odyssée* (I, 34) ? Mais le libre arbitre serait ruiné par l'astrologie ; Thécla termine donc en combattant les théories des Chaldéens. On sent que nul sujet ne passionne davantage Méthode ; c'est une tempête d'arguments précipités, qui courent tous à la même conclusion, formulée dans une sorte de refrain : ainsi la fatalité n'est pas. — Quand Arétè prend la parole pour louer Thécla, elle la complimente surtout d'avoir fait une polémique vigoureuse, d'avoir parlé ἀγωνιστικῶς.

Les deux derniers discours ne peuvent avoir qu'un moindre éclat. Ils traitent cependant de questions qui ont aussi pour Méthode une importance capitale. Tusiane commente les préceptes du *Lévitique* sur la fête des Tabernacles, et, en les interprétant allégoriquement, elle trouve le moyen de démontrer la résurrection des corps, et de réfuter l'attachement obtus des Juifs à la lettre de l'*Écriture*. Domnina, avant de parler, adresse une prière à la Sagesse. Elle veut prouver que la Chasteté n'est pas belle et utile seulement en elle-même, mais qu'elle est aussi la mère et la garante de toutes les autres vertus. Le texte sacré auquel elle s'attache plus particulièrement est la fable des arbres qui demandent un roi (*Juges*, 9, 8-15), et, entre tous les arbres, elle célèbre le rhamnus, ou, de son autre nom, l'agnus-castus, l'arbre symbolique, à l'ombre duquel le *Banquet* a été tenu, et qu'un lecteur chrétien du *Phèdre* devait choisir de préférence au platane.

Arétè tire alors la conclusion de tous les discours qu'elle vient d'entendre. Elle se déclare convaincue qu'entre toutes ces vertus dont elle est la patronne, il faut donner le premier rang à la Chasteté, mais à une condition, c'est que l'on comprenne bien que la Chasteté les implique toutes. Elle loue les dix Vierges, mais c'est à Thécla qu'elle donne la palme. Toutes alors se lèvent, s'assoient sous l'agnus-castus, et chantent un cantique, qui n'est pas le morceau le moins curieux du livre. Thécla entonne les couplets successifs ; elle se tient à droite d'Arétè, et au

centre du chœur formé par les neuf autres vierges, qui, après chaque couplet, répètent le refrain. Ce cantique est un document essentiel pour l'histoire de la poésie chrétienne au IIe siècle ; nous en réservons l'étude pour un chapitre postérieur.

Une conversation entre Euboulion et Grégorion conclut le *Dialogue*, après que Grégorion a achevé son récit. Le nom de Méthode y est prononcé, et Euboulion y soulève cette question : quels sont les plus méritants, de ceux qui n'ont pas de désirs, ou de ceux qui savent réprimer les leurs ? Elle conclut en faveur de ces derniers.

La valeur dramatique du *Banquet des dix Vierges* est, on l'a vu, médiocre. Peut-être Méthode nous eût-il intéressés davantage, si au lieu de son jardin merveilleux, situé aux confins du monde, il avait décrit quelque site familier, voisin d'Olympe, ou quelque chapelle chrétienne ; si, au lieu de Vierges au caractère imprécis — sauf Thécla — il avait choisi pour héroïnes des Lyciennes auxquelles il aurait gardé quelque chose de leur physionomie propre. Mais il eût trouvé notre préférence choquante ; car la préoccupation du symbole le domine. Ainsi n'insistons pas sur cette critique, si juste qu'elle nous paraisse. Reconnaissons que les discours des Vierges, au moins dans certaines parties, ne manquent ni de sincérité ni de souffle, et que Méthode a su trouver parfois de beaux accents, pour tracer et célébrer son idéal d'ascétisme. C'était même une idée assez profonde que de faire de la Chasteté le principe de toute la vie chrétienne, comme Platon avait fait de l'Éros celui de toute la philosophie. Méthode a bien eu cette idée, mais il ne l'a pas développée assez systématiquement. Il la fait apparaître à plusieurs reprises ; il n'a pas su en faire sortir assez habilement tous les éléments de son panégyrique, y rattacher assez clairement tous les arguments de sa démonstration.

Le traité du Libre Arbitre. — Cette étude détaillée de l'œuvre la plus célèbre de Méthode nous permettra d'être plus bref pour ses autres écrits. Nous nous bornerons à

en indiquer rapidement la forme, et nous chercherons surtout à en dégager les idées essentielles.

Le problème de la responsabilité humaine a toujours été au premier plan dans les préoccupations de l'Église grecque. Nous avons vu combien les premiers apologistes — en particulier Justin — sont attachés à la croyance au libre arbitre. Cette croyance, à laquelle pour eux toute la religion est suspendue, ne leur vient nullement, comme on l'a soutenu, de la philosophie ; elle est issue directement de la *Genèse*. Les grands Alexandrins sont fidèles à la tradition des Apologistes, et Méthode, adversaire habituel d'Origène, se rencontre ici, tout au moins en principe, avec lui ; il ne tire pas, il est vrai, du principe exactement les mêmes conséquences. Son traité, qui nous a été conservé en vieux slave, et partiellement en grec par un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne (1) ou par la tradition indirecte (2), a, comme le *Banquet*, la forme dialoguée ; il y a trois interlocuteurs, un orthodoxe, un Valentinien, et un troisième personnage désigné sous le titre de *Compagnon*, qui partage les opinions du Valentinien. Un long morceau de parade sert d'introduction ; c'est un développement sophistique sur *les Sirènes*, fort analogue à celui qu'on rencontre dans le *Protreptique* de Clément (ch. IX); il est suivi d'une méditation du Valentinien, d'abord se promenant à la tombée de la nuit au bord de la mer, puis contemplant le ciel étoilé et réfléchissant sur la puissance de Dieu. Le lendemain, le même personnage assiste coup sur coup à une série interminable de crimes horribles, et se demande comment l'existence du mal est possible. Le mal ne peut provenir de Dieu ; il faut donc l'attribuer à la matière. L'orthodoxe lui réplique, et se fait fort de lui prouver qu'il est dans l'erreur. Attribuer le mal à la matière, c'est en faire un principe, qu'on dresse

(1) Plut. IX, 23 ; xe siècle.

(2) *Dialogue d'Adamantius* ; *Préparation évangélique* d'Eusèbe (VII, 22), sous le nom de Maxime ; *Sacra Parallela* ; *Bibliothèque* de Photius.

à côté de Dieu, et il ne saurait y avoir deux principes. La matière est-elle d'ailleurs ou non douée de qualités ? A ce point de la discussion, le Valentinien, que Méthode a peint — il faut le noter — sans acrimonie, en lui prêtant un sincère désir de trouver le vrai, cède la parole au compagnon, qui admet que la matière est par elle-même sans qualités. L'orthodoxe lui montre alors que, dans cette hypothèse, Dieu deviendra nécessairement responsable du mal, et il conduit peu à peu son interlocuteur, que cette conséquence révolte, à reconnaître que le mal provient des hommes. Il expose alors sa théorie du libre arbitre, qu'il formule finalement, après avoir paré à certaines objections, dans les termes suivants : « Je dis que l'homme est maître de sa volonté, non comme si préexistait à lui je ne sais quel mal, dont l'homme aurait la possibilité de se saisir, s'il le voulait ; mais il n'a qu'un pouvoir, celui d'obéir ou non à Dieu. Voilà ce qu'exigeait le libre arbitre, et l'homme à sa naissance reçoit un commandement de Dieu ; de là provient à son origine le mal, qui est que l'homme désobéit au commandement divin. Il n'y a qu'un seul mal, la désobéissance ». Mais il a fallu à l'homme un maître du mal ; ce maître a été le diable, qui, lui non plus, n'est pas principe du mal, mais qui en a trouvé dans le commandement divin la matière et l'occasion. Dieu n'a pas créé le diable méchant ; le diable l'est devenu par envie ; il s'est fait lui-même apostat. Mais pourquoi, dira-t-on, Dieu n'a-t-il pas anéanti le diable, au lieu de lui permettre de corrompre l'homme ? C'est là une vue trop simple des choses : mieux vaut qu'il soit vaincu par le chrétien, grâce à la foi. Revenant enfin à la matière, Méthode cherche à trouver la raison de la création dans cette considération que rien n'existe en Dieu seulement en puissance ; tout ce qui est puissance en Dieu se réalise nécessairement en acte.

La partie du traité qui examine le péché du premier homme et le rôle joué par le diable, bien que Méthode ait le mérite de chercher à serrer la question d'assez près, est

parfois embrouillée et obscure. La faute peut en être imputable, dans une certaine mesure, au traducteur slave ; mais l'auteur a sa part de responsabilité.

Sur la vie et l'activité raisonnable. — Ce petit traité n'a été conservé qu'en slave. Méthode y traite des vicissitudes de la vie humaine, et nous enseigne à les supporter par des considérations où l'influence du stoïcisme se fait parfois sentir, par exemple dans le développement sur le changement qui est la loi de toutes les choses créées. Souvenons-nous que nous devons l'obéissance à Dieu. Sachons imiter la constance du Verbe incarné ; celle de saint Jean Baptiste, etc.

Aglaophon, ou sur la Résurrection. — C'est le plus long ouvrage de Méthode que nous possédions, et il devait être plus long encore que nous ne le lisons ; car les parties que nous possédons seulement en slave (1) ont été probablement abrégées par le traducteur, qui semble s'être lassé de sa besogne en l'accomplissant, et qui a pratiqué des coupures de plus en plus considérables à mesure qu'il approchait de la fin ; la disproportion est excessive en effet entre le premier livre et le second déjà, encore plus entre le premier et le troisième. Il faut ajouter cependant que dans un autre traité Méthode se plaint de n'avoir pas pu mettre la dernière main à celui-ci. Le titre *Aglaophon* dérive du personnage chez lequel le dialogue est censé avoir été tenu. Méthode (2) est allé un jour d'Olympe à Patara, avec son ami Proclus de Milet, voir un autre ami, Théophile, qu'une tempête y avait jeté. Il va trouver Théophile chez le médecin Aglaophon, et décrit son entrée dans la maison en termes empruntés au début du *Protagoras*. Il aperçoit Aglaophon qui se promène, comme Protagoras dans le dialogue platonicien, et Théophile, assis, entouré d'amis, à peu près comme Hippias.

(1) Fragments en grec surtout dans Épiphane (*Panarion*, 64) ; et aussi dans les *Sacra Parallela*, dans le *Dialogue d'Adamantius*, chez Photius.

(2) Il se désigne sous le nom d'Eubulius.

Ces amis sont Sistelius,Auxentius, Memian (1). Le thème de leur entretien est la résurrection de la chair. Après qu'Aglaophon a souhaité la bienvenue à ses hôtes, on convient de le continuer, et Théophile propose qu'en sa qualité de médecin, Aglaophon expose le premier ses idées.

Aglaophon s'exprime avec une certaine rudesse, avec irritation même ; il semble que Méthode, toujours poursuivi par les réminiscences platoniciennes, ait voulu lui faire jouer un moment un rôle analogue à celui de Thrasymaque dans le premier livre de la *République* ; mais ce ne sont que quelques touches brèves ; la peinture n'est pas poussée à fond. Aglaophon, qui entend que les *tuniques de peau* dont parle la *Genèse* désignent le corps humain, attribue à la chair la cause de tous nos maux. Il cite l'*Épître aux Romains* (7, 9). Il proclame que l'âme, par elle-même, est inaccessible au péché. Si donc le corps renaissait, le péché renaîtrait avec lui. Comment d'ailleurs le corps ne passerait-il pas quand tout passe ? Les éléments dont il est composé sont en perpétuel renouvellement ; le médecin qu'est Aglaophon connaît à merveille le traité d'Aristote *De Partibus animalium* et il l'exploite largement. Eubulius (c'est-à-dire Méthode) se prépare à riposter, mais Proclus déclare qu'Aglaophon n'a pas dit l'essentiel. Proclus veut renforcer sa démonstration, et il va parler en Origéniste. Origène, qu'il loue, a déclaré, dit-il, non pas seulement sous la forme qui lui est assez habituelle, d'opinion hasardée au cours d'une discussion difficile, mais sur un ton positif, que la résurrection devait être entendue au sens où Paul l'a bien définie : c'est un corps *spirituel* qui ressuscite (*I Cor.*, 15, 44). Proclus résume sa théorie en disant que c'est la *forme* seule du corps (εἶδος) qui est permanente pendant toute la durée de notre vie, et seule par conséquent peut ressusciter.

(1) Le début ne nous a été conservé qu'en slave. Il s'agit probablement d'un *Memmianus*.

Méthode prend alors la parole, en priant Auxence de venir, au besoin, à son aide. Il commence par rejeter l'exégèse qui voit le corps dans les *tuniques de peau*, et il montre qu'Aglaophon du reste, pour l'avoir admise, s'est contredit, puisque les tuniques de peau n'ont été données à Adam et Ève qu'après la faute, et qu'il a soutenu l'impeccabilité de l'âme nue. Il explique ensuite par des arguments de bon sens que la chair n'est pas mauvaise en soi, mais peut servir à bon et à mauvais usage. S'inspirant à la fois du *Timée* et de la *Genèse*, il dépeint avec enthousiasme l'œuvre du créateur. L'homme, créé, seul entre tous les êtres, par la main même de Dieu, doit être en conséquence immortel en tous ses éléments, la chair comme le souffle. Vient alors, comme on peut toujours s'y attendre avec Méthode, l'exposé de la théorie du libre arbitre, et du rôle joué par le diable. Cet exposé rappelle celui du traité spécialement consacré à cette matière, en y ajoutant l'utilisation, par endroits, du traité d'Athénagore *sur la Résurrection*, et en insistant sur le fameux texte d'Isaïe, 14, 12 (chute de Lucifer) (1). Venant à la conséquence de la première faute, c'est-à-dire à la mort, Méthode la considère comme un bienfait de Dieu ; car elle permet seule la réparation de la nature humaine corrompue. Elle ne sera pas plus un anéantissement de l'un des éléments de cette nature, que le monde lui-même ne sera anéanti ; car c'est la *figure* de ce monde qui passe, non le monde (2), Il faut citer exactement les textes sacrés. Aglaophon s'est servi de Mathieu (22, 30) pour contester la résurrection de la chair, puisque les ressuscités, a-t-il dit, seront des anges ; mais le texte dit « *comme* des anges ». Chaque catégorie d'êtres reste à son rang, et l'homme ne deviendra pas plus un ange qu'un ange un

(1) Cette mention donne lieu à la citation de 9 trimètres et demi, qui doivent être une adaptation de quelque tirade tragique, et qui sont introduits par la formule qu'emploie Agathon, à la fin de son fameux discours, dans le *Banquet* (ἐπέρχεταί δέ μοι, etc.).

(2) *I. Corinth.*, 7, 31.

archange ou celui-ci un Trône, etc. La résurrection ne peut du reste s'entendre de l'âme, puisque celle-ci ne périt pas à la mort. Méthode concilie l'opinion hellénique de l'immortalité de l'âme avec la foi chrétienne en la résurrection de la chair.

Des considérations sur le paradis, et un commentaire de quelques passages de l'*Épître aux Romains*, terminent ce premier livre, intéressant et dense. Le second le continue directement, et la division semble arbitraire (1). Méthode poursuit son exégèse du chapitre VII de l'*Épître*, et prend beaucoup de peine pour expliquer le mot de l'Apôtre : « Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je ne veux pas. » Il entend assez subtilement — pour ne pas compromettre le libre arbitre — que l'homme n'est pas libre d'empêcher les pensées mauvaises de surgir en son esprit ; mais il reste capable de les repousser ; il reste libre de ses actes. Il cherche ensuite à définir, en les distinguant, les trois *lois* qu'il reconnaît dans l'exposé de Paul, et à expliquer le cri : *Qui me délivrera de ce corps de mort* ? Méthode est un disciple résolu de saint Paul ; mais il prend bien soin d'interpréter saint Paul de telle façon qu'aucune de ses paroles ne semble porter la plus petite atteinte à la liberté morale. Cela fait, et après avoir proclamé le salut par l'*Évangile*, il passe la parole au personnage que le traducteur slave appelle Mémian, sans doute par une déformation de Memmianus.

Mémian intervient pour réfuter les considérations physiologiques que le médecin Aglaophon a fait valoir. Il conteste sa thèse du flux perpétuel de la matière corporelle, en partant de l'exemple des arbres, dont la croissance est inexplicable, dit-il, si on lui applique une théorie analogue à celle qu'Aglaophon applique à la croissance des êtres vivants (2). Mais sa propre physique et sa physio-

(1) A moins que le traducteur slave n'ait coupé au début du livre II, et fait disparaître un prologue.

(2) Il y a de nouveau, dans cette partie du livre (ch. XIV), des analogies avec le *Protreptique* de Clément (ch. V).

logie donneraient elles-mêmes matière à bien des objections, ainsi que la subtilité avec laquelle il se débarrasse de certaines difficultés (1). Toute son habileté ne l'empêche pas d'ailleurs de recourir (ch. XIX) à la toute-puissance de Dieu — argument dont presque tous les auteurs de traités sur la *Résurrection* commencent par déclarer qu'ils ne sauraient se contenter, mais qu'ils ne dédaignent pas de retrouver, quand les objections se font pressantes. Une citation d'un mot de Justin (2), une interprétation de l'image de la semence, employée par Paul, une allégorie de la fête du Tabernacle, analogue à celle que nous a déjà offerte le *Banquet*, une autre allégorie des quarante ans passés au désert par les Hébreux, sont suivies d'un appel assez curieux à un souvenir personnel. Méthode (3) nous conte qu'il a vu lui-même le feu qui jaillit de la montagne voisine de sa ville épiscopale, montagne qui porte comme celle-ci le nom d'Olympe, et qu'auprès de ce feu verdoie, sans en souffrir aucun dommage, l'arbre cher aux Vierges du *Banquet*, l'Agnus-castus. Ainsi les corps des justes braveront le feu des derniers jours (4). Deux arguments aussi singuliers sont tirés, l'un des honneurs rendus aux images royales, l'autre d'une source merveilleuse que l'on montre à Tibériade. Cette source produit cinq flots parallèles, d'une saveur et d'une température différentes, qui jamais ne se mélangent ; cela prouve qu'il n'est pas difficile à Dieu d'empêcher que les particules matérielles dont notre corps est formé se perdent au sein de leur élément, et qu'elles rentreront dans sa masse, après notre mort.

(1) Par exemple de celle qu'on peut tirer du mot de saint Paul : « la chair et le sang n'hériteront pas le royaume de Dieu ». Chair et sang, dit Méthode, ne signifient pas le corps, mais le péché.

(2) Mot qui ne se retrouve ni dans les *Apologies* ni dans le *Dialogue*.

(3) C'est Memmianus qui parle ; mais il est évidemment, en contant cette histoire, l'interprète de Méthode.

(4) Sur ce phénomène et les allusions, assez rares, qu'y ont faites d'autres auteurs, cf. Brinkmann. *Rheinisches Museum*, 69, p. 424 et 585.

Le dernier chapitre du IIe livre est dirigé contre les Grecs et contre l'idée d'un corps spirituel, défendue par Origène. Le troisième, après l'examen de quelques textes scripturaires (pris à *Daniel*, au IIe livre des *Macchabées*, à Luc 16, 24, *histoire du riche et de Lazare*), doit être consacré à examiner les dires d'Origène au sujet de la résurrection. Les précautions que prend Memmianus avant de les combattre attestent que véritablement Méthode s'est cru tenu à beaucoup de ménagements envers le grand Alexandrin, et probablement même que, tout en condamnant certaines de ses idées les plus essentielles, il gardait pour lui une admiration sincère. Memmianus répète, pour excuser son audace, la parole de Paul aux Galates (1, 8) : « Même si un ange vous prêchait un autre *Évangile*, ne le croyez pas. » Ces précautions prises, Memmianus fait appel au commentaire d'Origène *sur les Psaumes* pour démontrer que, comme Aglaophon, Origène a soutenu que le corps se renouvelle perpétuellement en ses éléments, la forme seule restant permanente. Lui-même objecte que la forme change d'âge en âge, et réfute la thèse que chaque être doit avoir un corps adapté à son milieu, que par conséquent les ressuscités doivent avoir un corps spirituel. N'entrons pas dans le détail de la discussion, mais notons que Memmianus est amené à y définir la bonne méthode exégétique, et que celle-ci ne diffère pas essentiellement de celle d'Origène ; elle est seulement beaucoup moins précise (1). Notons aussi qu'il s'irrite à la pensée que la théorie d'Origène fait disparaître dans la vie future « cette forme humaine... qui est la plus charmante de toutes les formes attribuées aux êtres vivants », pour lui préférer je ne sais quelle forme géométrique, sphère, polyèdre, cube ou pyramide ! Ce qu'il faut appeler *corps spirituel*, ce n'est pas cette imagination

(1) Ch. VIII. Méthode se borne à établir en principe qu'il faut interpréter l'*Écriture* tantôt littéralement, tantôt spirituellement, puis il donne des exemples assez élémentaires.

d'Origène ; c'est « un corps capable de se prêter à l'action du Saint-Esprit ».

Le livre se clôt par un cantique ; malheureusement nous ne le possédons que dans la traduction slave, et il ne nous est pas possible d'en apprécier la forme. Il se termine par un trait qui est peut-être une amabilité à l'égard d'Aglaophon, une compensation au dédain avec lequel ses idées ont été rejetées : le Seigneur y est invoqué comme auxiliaire, comme avocat, comme *médecin*. Nous devons lui demander la *santé par la foi* ; car celui qui souffre devient acariâtre et mauvais.

Autres écrits moins importants. — Les écrits que nous avons encore à mentionner sont ou bien d'un intérêt beaucoup moindre, ou malheureusement perdus sauf quelques fragments. Le recueil slave contient un traité *sur la distinction des aliments, et la jeune vache mentionnée dans le Lévitique, avec la cendre de laquelle les pécheurs étaient aspergés* (1). — Méthode s'adresse à deux femmes, Phrénopé et Cilonia. Le sujet est assez mince, mais le préambule nous apporte des renseignements curieux sur l'accueil qu'avaient reçu les précédents ouvrages de l'auteur. Méthode se plaint qu'ils aient suscité beaucoup de critiques, et qu'après le traité de la *Virginité*, on n'ait pas épargné davantage le traité de la *Résurrection*, auquel il n'a même pas pu mettre la dernière main (2). Les épreuves qu'il subit sont l'œuvre de Satan ; mais il a confiance dans l'aide de Jésus, et il se souvient que Paul a été plus éprouvé encore que lui. Il passe ensuite à l'explication des préceptes relatifs à la vache et aux aliments interdits. Tous ces préceptes judaïques n'ont plus de sens pour les chrétiens, si on les prend à la lettre, et doivent être interprétés allégoriquement. Le ton de toute cette fin donne à penser que la Lycie contenait en assez grand nombre

(1) C'est la *vache rousse*, au sujet de laquelle l'Alexandrin Tryphon avait déjà composé un traité.

(2) C'est à peu près la seule donnée que nous ayons sur la chronologie relative des écrits de Méthode.

des Juifs aisément disposés à entrer en controverse avec les chrétiens.

Le recueil slave comprend encore un traité dédié à Sistelius (1), *sur la lèpre*. Le début est inspiré du *Protagoras* et du *Phèdre*. Il s'agit de commenter une partie du *Lévitique* (13, 1-4), et Méthode met largement en usage l'exégèse allégorique à laquelle nous l'avons vu déjà si souvent recourir. Nous pouvons nous dispenser de rapporter comment il entend les quatre sortes de lèpre : la blanche, la verte, la jaune et la rouge. Mais nous relèverons une autre trace d'imitation systématique de Platon. A la fin du chapitre XII, le principal personnage, Eubulius — porte-parole de Méthode comme d'ordinaire — se lève et se dispose à partir. Sistelius le retient par un pan de son manteau, pour lui parler d'une Lycienne, femme de lettres et philosophe, dans la bouche de laquelle il met un discours édifiant. L'épisode est évidemment inspiré de celui de Diotime. Les *Vierges* du *Banquet* nous ont fait souvent penser à Diotime ; aucune d'entre elles cependant n'en est l'équivalent exact. On serait surpris que Méthode n'eût pas utilisé ailleurs une figure aussi originale et aussi célèbre ; on voit qu'il n'y a pas manqué.

Le petit traité *Sur la Sangsue qui est dans les Proverbes, et sur le Psaume : Cæli enarrant gloriam Dei*, dédié à un certain Eustachius, manque tout à fait d'unité. La sangsue (*Proverbes*, 24, 50) est interprétée comme un symbole du serpent ; les cieux qui racontent la gloire de Dieu sont les anges qui louent le Christ.

Fragments conservés en grec. — Photius nous a conservé, dans sa *Bibliothèque* (codex 235) un extrait d'un dialogue *Sur les choses créées*, (περὶ τῶν γενητῶν), qui semble, comme le traité de la *Résurrection*, avoir porté aussi comme titre le nom de l'interlocuteur principal : Xénon. Méthode y prend pour point de départ l'interprétation de la parabole des perles qu'il ne faut pas jeter

(1) Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, 13.

aux cochons (*Math.*, 7, 6) ; le corps du fragment est une discussion avec un Origéniste (1), que Méthode interpelle en l'appelant *Centaure*, sur l'éternité du monde.

Contre Porphyre. — Il est fort regrettable que nous ayons perdu l'ouvrage d'une étendue si considérable (2) que Méthode avait consacré à la réfutation de Porphyre. L'influence du néoplatonisme sur le christianisme ne s'est guère fait sentir qu'au IV[e] siècle. A la fin du III[e], l'école de Plotin et l'Église étaient nettement hostiles l'une à l'autre. Le fondateur de l'école n'a attaqué directement que quelques Gnostiques ; mais il s'est prononcé catégoriquement contre les deux croyances qui sont l'essence de la foi chrétienne : la croyance en l'incarnation de la Divinité, et la croyance en la rédemption. Il n'est pas moins opposé à l'idée juive de création. Mais Plotin est toujours demeuré dans le domaine serein des idées, en dédaignant toute polémique violente. L'ardent Porphyre, son disciple, sémite d'origine — il était né à Tyr et porta d'abord le nom de Malchus — a mis dans la lutte intellectuelle contre l'Église la même passion acharnée que Dioclétien dans la lutte politique. Dans son traité sur la *Philosophie des Oracles*, il essayait d'opposer une révélation païenne à la révélation biblique et évangélique. Dans ses XV livres contre les chrétiens, il attaquait par tous les moyens la métaphysique aussi bien que l'histoire du christianisme, et de son ancêtre, le judaïsme. Nous les avons perdus, ce qui n'est pas fait pour surprendre, et nous ne pouvons guère réussir à nous en faire une idée précise, à travers le peu que nous savons des réfutations dont ils furent l'objet (3). Eusèbe, Apollinaire de Laodicée, d'autres encore,

(1) A moins qu'il ne s'agisse d'Origène lui-même, que Méthode apostropherait.

(2) Cf. *supra*.

(3) Harnack a essayé de les reconstituer, en émettant l'hypothèse que, dans l'*Apocriticos* de Macarius Magnès, le païen reproduit les principales thèses de Porphyre. L'opinion de Harnack prête à bien des réserves.

en composèrent au IVe siècle. La première dont nous ayons connaissance est celle de Méthode. Il nous en reste peu de chose. Albert Jahn a reconnu toutefois dans un certain nombre de morceaux conservés par un manuscrit de Munich (1) des débris du *Contre Porphyre*. Ils ne sont pas sans intérêt, tout brefs qu'ils soient. On peut être certain que Porphyre rejetait avec mépris, comme son maître, la doctrine de l'incarnation, et on sait qu'il a fait, dans sa propre philosophie, une part assez large à la démonologie. Ce sont précisément les points auxquels Méthode touche dans ce que nous pouvons lire de sa discussion. Le Christ, fils de Dieu, nous dit-il, s'est incarné par ordre du Père pour détruire la tyrannie des démons. Il l'a détruite en prenant la chair pour vaincre la chair. Sa victoire remportée sans peine a été d'autant plus glorieuse qu'elle a plus complètement humilié les démons, en les abattant par l'arme la plus faible en apparence. Suit un développement sur le symbolisme de la Croix, qui rappelle parfois Justin et nous fournit une nouvelle preuve des relations qui rattachent Méthode à l'apologétique du IIe siècle.

Un second développement est consacré à la passion, et montre des préoccupations analogues à celles qui ont dicté à Grégoire le Thaumaturge son *Traité à Théopompe*, — si ce traité est authentique (2).

Autres fragments. Ouvrages perdus. — Des écrits proprement exégétiques de Méthode, il reste seulement quelques fragments sur le *livre de Job* (3). Théodoret, dans son *Mendiant* (*Eranistes*, I), cite quelques lignes d'un *Discours sur les martyrs*, et, dans les *Sacra Parallela*, Jean Damascène en a extrait une maxime morale.

(1) Le *Monacensis* 498, du Xe siècle. Ces morceaux ont été publiés d'abord par GRETSER, dans un ouvrage intitulé *De sancta cruce*, Ingolstadt, 1600. Bonwetsch a utilisé aussi, dans son édition, les *Sacra Parallela* et un florilège syriaque du British Museum.

(2) Cf. *supra* p. 333.

(3) Le plus intéressant est le n° 10 de l'édition de Bonwetsch, sur la *conscience*.

Quelques courts morceaux, dont nous ne pouvons déterminer avec précision l'origine, se retrouvent dans le même ouvrage, ou chez Antonius Melissa, et chez Anastase le Sinaïtique. Dans son traité *sur la Sangsue*, Méthode lui-même fait allusion à un ouvrage *sur le Corps* dont nous ne savons pas autre chose. Parmi les écrits que mentionne Jérôme, rien n'est conservé des commentaires sur *la Genèse* et sur le *Cantique des Cantiques*, ni du traité sur *la Pythonisse*, qu'on peut soupçonner sans témérité d'avoir encore visé Origène. Trois discours sur trois fêtes ecclésiastiques, (sur la fête de l'*Hypapanté*, sur le dimanche des Rameaux, sur l'Ascension) (1), sont certainement apocryphes. *Les Révélations* dites de saint Méthode sont un recueil d'oracles qu'on ne peut placer avant le VIIe siècle, et dont on voit assez mal la relation avec le souvenir de l'évêque d'Olympe (2).

Conclusion. — L'importance de Méthode, dans l'histoire des idées religieuses, vient de l'attitude qu'il a prise à l'égard d'Origène. Il a protesté énergiquement contre tous les éléments du système de l'auteur des *Principes* qui pouvaient paraître trop imprégnés de platonisme, et qu'on pouvait aussi considérer en quelque mesure comme un gnosticisme atténué : le roman de la préexistence de l'âme, une théorie trop spiritualisée de la résurrection. A ces rêveries métaphysiques, il a opposé la tradition, et, pour défendre la tradition, il a fait appel principalement, parmi ses devanciers, aux Apologistes du IIe siècle d'une part, de l'autre à Irénée et, par delà Irénée, à saint Paul. Il concilie ainsi, sans sembler y voir de difficulté, deux tendances qui apparaissent, aux yeux de beaucoup de modernes — avec quelque excès d'ailleurs — comme

(1) Les deux premiers en grec ; le second conservé en arménien ; l'impossibilité d'attribuer le premier à Méthode est patente ; car la fête de l'*Hypapanté* n'a pas été instituée avant la fin du IVe siècle ; les deux autres, par leurs caractères intrinsèques, méritent tout autant d'être rejetés.

(2) Cf. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898.

fort différentes et même comme opposées. Aux Apologistes, il prend surtout leur théorie du libre arbitre, pour expliquer uniquement d'après la *Genèse* l'origine du mal en ce monde. A Irénée et à saint Paul il doit l'essentiel de ses vues sur l'incarnation, la passion, la résurrection. Il leur doit de maintenir strictement l'unité de la nature humaine ; d'interpréter l'œuvre du Christ comme la réparation de cette nature corrompue. Mais il a beaucoup atténué les idées les plus originales de saint Paul, pour les mettre en accord avec celles qu'il tenait des Apologistes (1).

Comme écrivain, Méthode fait pressentir, sans avoir tout leur talent, les grands orateurs du IVe siècle. On sent que pour lui le problème de l'utilisation de la culture profane, qui avait encore offert aux Alexandrins de très sérieuses difficultés, est définitivement résolu. Le christianisme a tout droit sur la dépouille des Égyptiens, et il ne redoute pas de s'altérer en s'en revêtant. Méthode est un lecteur assidu et un admirateur enthousiaste de Platon ; mais l'influence de Platon est restée sur lui à peu près uniquement formelle ; il ne doit rien d'important à sa pensée ; c'est souvent au contraire Platon qu'il atteint, sans le viser, à travers Origène.

L'imitation des procédés dramatiques et du style de Platon est chez Méthode trop mécanique pour avoir grand intérêt. Laissons l'affabulation de ses dialogues, et retenons simplement qu'il s'est attaché à la forme dialoguée — comme beaucoup de chrétiens — par la considération très simple des avantages qu'elle offre, et qu'elle peut seule offrir, à la polémique. Son style n'est pas sans mérite ; il ne manque ni d'ampleur, ni, à l'occasion, de cha-

(1) L'orthodoxie de Méthode n'a pas été à l'abri de toute critique à une époque postérieure. Photios (*Bb.* codex 237) se montre scandalisé par certaines expressions du *Banquet*. Quelques définitions du Christ (par exemple 14, 4 ; V, 4) y sont en effet formulées en des termes que le développement ultérieur de la théologie avait rendus suspects.

leur. Dans la construction de la période, se trahit, avec plus ou moins de bonheur, selon les cas, une certaine préoccupation d'art ; d'assez nombreuses hyperbates, parfois assez violentes, ne peuvent guère avoir d'autres raisons que la recherche d'un rythme ou le désir d'éviter le plus possible l'hiatus. Quelques traits particuliers marquent une affectation érudite (1). D'autre part les vulgarismes, même choquants, ne sont rares ni dans le vocabulaire ni dans la morphologie (2). Il y a, dans la langue et dans le style de Méthode, des contrastes parfois aussi accusés que dans ses idées.

Le Dialogue sur la foi droite. — Nous ne savons pas au juste à quel pays rattacher ce dialogue, qui n'a qu'une très médiocre valeur littéraire, mais qui n'est pas dénué d'intérêt documentaire. Le plus probable est toutefois qu'il provient des régions syriennes, ou de celles qui, dans le Sud-est de l'Asie Mineure, en sont le plus voisines. La date n'est pas plus aisée à préciser. Nous avons deux points de repère tout à fait assurés : l'un est l'utilisation des écrits de Méthode, que l'auteur a pillés sans vergogne ; l'autre est la traduction de Rufin. Nous ignorons à quelle époque Méthode a composé le *Traité du Libre arbitre* et le *Traité de la Résurrection* (ce sont les deux écrits ainsi exploités) ; mais ce ne peut être avant les dernières années du IIIe siècle. La traduction de Rufin n'est pas antérieure aux alentours de 400.

La marge que laissent entre elles ces deux données est donc très large. On peut la rétrécir très vraisemblablement par une autre considération. Van de Sande Bakhuysen, le dernier éditeur du *Dialogue*, bien qu'il soit un peu

(1) Par exemple l'accumulation des duels dans le *Banquet*, VII, 17.

(2) L'édition de Bonwetsch contient un index où l'on peut aisément relever un assez grand nombre de *termes* post-classiques ; cet index ne donne aucun renseignement sur les *formes* ; il est facile de constater, en lisant seulement quelques pages du *Libre Arbitre*, de la *Résurrection* ou même du *Banquet*, que les barbarismes dans la conjugaison, par exemple, ne manquent pas.

indulgent peut-être pour la traduction de Rufin (1), a rendu très probable que le texte grec avait été retouché, et que cette traduction avait mieux conservé certaines indications précieuses pour fixer la date. Au chapitre XXXI de la Ire partie (2), d'après Rufin, l'auteur vit en un temps de persécution ; dans le texte grec, il est question des persécutions au passé, et le souverain régnant est chrétien (θεοσεβής). Dans un autre passage, presque à la fin du *Dialogue* (ch. XXVIII), Rufin dit « qu'il *convient* que les rois de la terre, les princes des peuples et tout le genre humain obéissent à Dieu. » D'après le texte grec, ce vœu paraît réalisé. Ainsi le *Dialogue* aurait été, dans l'introduction et la conclusion, remanié après la conversion de Constantin. Sous sa première forme, il pourrait ne pas être antérieur au premier *décennium* du IVe siècle ; il se peut donc qu'en l'étudiant, nous dépassions un peu la limite dans laquelle ce volume devrait se renfermer ; mais, comme l'étude de cet écrit se rattache plus naturellement à celle de Méthode qu'à toute autre, nous profiterons de l'incertitude qui subsiste sur sa date et son origine, pour la placer à la fin de ce chapitre (3).

L'auteur nous est entièrement inconnu. Le défenseur de l'orthodoxie y porte le nom d'Adamantius, nom ou surnom qui a été de bonne heure porté par Origène. Aussi dès la fin du IVe siècle, le *Dialogue* a-t-il été attribué à celui-ci ; c'est ce qu'a fait Rufin dans sa traduction (4).

(1) Cette traduction est assurément moins infidèle que celles que Rufin a données d'Origène, parce que l'auteur du *Dialogue* ne développe aucune de ces théories suspectes que Rufin se fait un devoir d'émonder ; elle est libre cependant, et, sauf dans les passages qui vont être indiqués, le texte grec mérite généralement la préférence.

(2) Numérotation de Van de Sande.

(3) Inversement, certains écrivains des dernières années du IIe siècle seront renvoyés par nous au volume suivant, par exemple Pamphile qui est inséparable d'Eusèbe ; ou les derniers représentants de l'École d'Antioche, dont les tendances théologiques ne peuvent se définir utilement qu'à propos de l'Arianisme.

(4) Peut-être même déjà Grégoire et Basile, dans la *Philocalie* ; cf. VAN DE SANDE BAKHUYSEN, p. XIII. — Le texte grec du *Dialogue*

C'est ce qu'ont fait aussi pendant assez longtemps les modernes, quoique le premier éditeur du texte grec, Wettstein, ait déjà exprimé des doutes, et que le meilleur connaisseur d'Origène, au XVIIe siècle, Huet, ait parfaitement vu que l'Adamantius du *Dialogue* professait souvent des opinions contraires à celles de celui-ci. Il est du reste impossible qu'Origène ait copié des pages entières de Méthode, et composé un ouvrage aussi médiocre. Il est beaucoup plus délicat d'examiner si l'auteur, quel qu'il soit, a voulu ou non, en Adamantius, représenter Origène. S'il l'a voulu, c'est ou bien qu'il le connaissait fort mal, ou bien qu'il a entendu lui prêter une orthodoxie parfaite.

Le *Dialogue* est si mal composé, et les différents interlocuteurs y interviennent si gauchement, qu'il est très difficile de le partager en divisions logiques. On peut cependant reconnaître deux grandes sections, dont la première est dirigée contre le marcionisme, la seconde surtout contre le valentinianisme. Le manuscrit dont Wettstein s'était servi et la traduction de Rufin donnent une division en cinq parties, qui est restée habituelle jusqu'à l'édition de Van de Sande Bakhuysen (1). Adamantius, le catholique, a pour premier adversaire un Marcionite, du nom de Mégéthius ; tous deux choisissent pour arbitre Eutropius, un païen, qui, tout païen qu'il est, se montre fort ouvert aux doctrines chrétiennes, et très disposé à les envisager de préférence sous leur aspect ortho-

est donné par huit manuscrits, dont un Venetus du XIIe ou XIe siècle, d'où proviennent les autres. Nous n'avons qu'un seul manuscrit de la traduction de Rufin ; c'est un manuscrit de Schlestadt, découvert par Caspari, qui l'a publié dans ses *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883. Le texte grec a été d'abord connu par des traductions latines, Jean Picus (Picot), Paris, 1556 ; Périonius (un Bénédictin), Paris, 1556 ; Humfrey (anglais), Bâle, 1571 ; il a été édité pour la première fois par Wettstein, Bâle, 1674, puis par de la Rue dans son édition d'Origène (Paris, 1733), enfin par Van de Sande Bakhuysen (cf. la bibliographie en tête du chapitre).

(1) Qui la reproduit encore, malgré les réserves faites dans la Préface.

doxe. Ce Mégéthius n'est pas un marcionite de stricte observance ; il appartient à l'école de ceux qui avaient adjoint un troisième principe aux deux que reconnaissait le Maître ; au Dieu bon, étranger à ce monde et au Démiurge, créateur de ce monde, ils ajoutaient le Dieu méchant. Pour fonder sa croyance sur l'*Écriture*, il ne reconnaît, comme Marcion, qu'un seul *Évangile*. Après Mégéthius, là où Rufin et Wettstein font commencer la seconde partie, un second Marcionite, Marcus, intervient, qui n'admet que deux principes, un bon et un mauvais ; cependant Mégéthius continue à prendre part à la discussion. Eutropius juge finalement que l'orthodoxe a démontré l'existence d'un Dieu unique, créateur et artisan (démiurge) de toutes choses, qui possède « un Verbe actif et un Esprit saint. »

Avec la troisième partie, commence une autre discussion qui vise en réalité les Valentiniens, quoique le nouvel adversaire d'Adamantius, Marinus, soit donné comme un disciple de Bardesane. Marinus professe que le diable n'est pas une créature de Dieu, que le Christ n'est pas né d'une femme, que la résurrection de la chair est impossible.

Marinus, ne pouvant admettre avec Adamantius que le diable est un ange déchu, créé par Dieu, et que le mal est purement négatif, est dualiste ; il reconnaît un bon et un mauvais principe. Adamantius démontre qu'il ne peut y avoir deux êtres sans commencement, et déjà, pour le fond des idées, sinon pour la forme, le contact est établi avec Méthode. Mais un autre Valentinien apparaît, Droserius, qui, lui, se met aussitôt sans scrupule à puiser dans le *Traité sur le libre arbitre*, et dans la partie même du *Traité* qui a dû de tout temps attirer le plus l'attention des lecteurs. Un troisième Valentinien, Valens, enseigne comme Droserius l'existence d'une matière éternelle, mais diffère de lui en ce que cette matière, est pour lui-même douée de qualités. La même distinction est déjà dans Méthode, dont Valens s'inspire tout autant que Droserius. Ces deux passes d'armes, où Adamantius garde

naturellement encore l'avantage, constituent le quatrième épisode. Dans le cinquième, Marinus reparaît au premier plan, pour nier la résurrection du corps. Cette dernière controverse utilise toujours grandement Méthode, mais cette fois c'est l'*Aglaophon* qu'elle reproduit.

Eutropius, l'arbitre, met fin au *Dialogue* en proclamant Adamantius vainqueur de tous ses adversaires ; lui-même se déclare prêt à entrer dans l'Église catholique ; tel que l'auteur l'a peint dès le début, il avait peu d'effort à faire pour s'y décider.

La dialectique de l'auteur est sans finesse ; le style est rude et inhabile autant que la composition. L'unique intérêt de l'ouvrage consiste dans la contribution qu'il apporte à notre connaissance du Marcionisme et du Valentinianisme. Cette contribution est surtout précieuse pour la reconstitution du *Nouveau-Testament* de Marcion. Adamantius en effet, en plusieurs endroits, pour faire la partie belle à ses adversaires, se targue de les réfuter sans le secours d'autres textes scripturaires que ceux qu'ils reconnaissent eux-mêmes. On a discuté si l'auteur avait réellement en mains une *Bible* marcionite, et Van de Sande Bakhuysen (1) l'estime peu vraisemblable. On ne saurait en tout cas le considérer comme prouvé, malgré les déclarations d'Adamantius ; car un écrivain qui, dans sa discussion contre les Valentiniens, s'est fait si audacieusement le plagiaire de Méthode, a pu, dans sa controverse avec les Marcionites, s'inspirer d'un ouvrage de polémique disparu, et y prendre les citations qu'il met dans la bouche de son porte-parole. Il y a, par ailleurs, certaines raisons de croire qu'il a bien procédé de cette façon (2).

(1) P. xv.
(2) Cf. ZAHN, *l. c.*

LIVRE VIII

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE GRECQUE EN OCCIDENT AU III[e] SIÈCLE

Bibliographie. — *Manuscrits* : Les œuvres d'Hippolyte nous sont parvenues dans un état si fragmentaire que les indications seront données plus utilement à propos de chacun de ses écrits.

Éditions : Même observation pour les éditions. Indiquons cependant, dès maintenant, que la 1[re] édition générale a été donnée par J.-A. FABRICIUS, Hambourg, 1716-1718 (2 volumes). Autres recueils généraux : P.-A. DE LAGARDE, *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce*, Leipzig et Londres, 1858. — HIPPOLYTUS, dans la collection des *Griechische Christliche Schriftsteller*, tome I, Leipzig, 1897, comprenant : *Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede*, édités par G.-N. BONWETSCH, et *Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften*, éd. par H. ACHELIS ; — tome III (XXVI de la collection) : *Refutatio omnium hæresium* (= *Philosophoumena*, éd. par P. Wendland, Leipzig, 1916. — MIGNE, *Patrologie grecque*, X, (reproduit FABRICIUS et GALLAND, *Bibliotheca veterum patrum*, tome II, Venise, 1766).

Principales études : DŒLLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, Ratisbonne, 1853 ; — G. FICKER, *Studien zur Hippolytfrage*, Halle, 1893 ; K.-J. NEUMANN, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902 ; — H. ACHELIS, *Hippolytstudien* (*T. U.*, tome XVI, fascicule 4), Leipzig, 1897 ; — A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906 (excellent) ; — A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900 (p. 202 et suiv.).

La littérature grecque chrétienne en Occident au III[e] *siècle.* — Pendant la plus grande partie du II[e] siècle, le grec avait été la langue des églises chrétiennes aussi bien en Occident qu'en Orient. Les Écrits du *Nouveau Testament* étaient rédigés en grec ; les communautés italiotes, gauloises ou africaines se recrutaient en grande partie parmi des Orien-

taux, qui, soit qu'ils fussent d'origine vraiment hellénique, soit qu'ils vinssent de l'intérieur de l'Asie Mineure, de l'Égypte ou de la Syrie, parlaient également grec. Cependant, à la fin du siècle, une littérature latine chrétienne commence à paraître. Elle sera bientôt très féconde, très originale et très brillante, surtout en Afrique, avec Tertullien et Cyprien (1). Alors peu à peu, disparaîtra, dans tout l'Occident, la littérature chrétienne de langue grecque.

Nous sommes trop mal renseignés sur les Églises de Gaule, après la mort d'Irénée, pour y suivre cette transformation. Nous apercevons un peu mieux comment elle s'opéra en Afrique. Tertullien a encore écrit en grec, aussi bien qu'en latin, certains de ses traités, trois, selon son propre témoignage : le traité *des Spectacles* (cf. *De corona*, 6) ; celui *du Baptême* (*ibid.*, 15) ; celui du *Voile des Vierges* (*de Virginibus velandis*, 1) ; un autre, celui sur l'*Extase*, d'après saint Jérôme. Nous avons aussi un texte grec pour les *Actes* du martyre de sainte Perpétue et de sainte Félicité (202/3) ; on a discuté beaucoup sur son rapport avec le texte latin et sur son auteur, qu'on a parfois cherché en Tertullien ; quoi qu'il en soit sur ce point, le grec paraît dépendre du latin (2).

A Rome, le pape Victor (189-198/9) s'est déjà servi du latin, semble-t-il, au témoignage de Jérôme (3). Mais il n'est point sûr qu'il ait composé de véritables ouvrages, et peut-être Jérôme ne vise-t-il que les *Lettres* écrites par lui dans l'affaire de la Pâque ou dans celle du Monta-

(1) Cf. De Labriolle, *Histoire de la Littérature chrétienne* (2e éd.), livre I, ch. I et II, et, à la fin du volume, le tableau chronologique no 1.

(2) Cf. Duchesne, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*. 1891 ; — Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 70-96.

(3) *De viris*, LIII ; *Épître* LXX, 5 ; ce que dit Jérôme n'est pas très clair ; cf. De Labriolle, *ib.*, p. 76. L'hypothèse émise jadis par Harnack, selon lequel le traité *sur les Jeux de hasard* (*De Aleatoribus*), conservé sous le nom de saint Cyprien, serait une œuvre de Victor, a été plus tard abandonnée par son auteur même.

isme. La langue de la théologie et de l'exégèse, peut-être même celle de la prédication, est restée encore de préférence le grec, pendant le premier tiers au moins du IIIe siècle. Les hérétiques qui enseignèrent vers ce moment leurs doctrines *monarchiennes* ou *modalistes*, Théodote le Corroyeur, Théodote le Changeur, Artémon, Praxéas, portent des noms grecs ; ils étaient venus d'Orient. Hippolyte, l'écrivain le plus fécond et le plus remarquable de ce temps, en Occident, après Tertullien, a écrit en grec tous ses ouvrages ; et la plupart d'entre eux, qui gardent encore le ton de l'homélie, peuvent bien provenir, en dernière analyse, de son ministère pastoral, sans représenter exactement, sous leur forme actuelle, des sermons réellement prononcés.

Hippolyte. — Biographie. — Lorsque le pape Damase, dans la seconde moitié du IVe siècle, ornait les principaux monuments chrétiens de Rome d'inscriptions composées en hexamètres ou en distiques assez médiocres, mais gravées en beaux caractères qui ont gardé le nom de *damasiens*, il ne connaissait plus Hippolyte que par une tradition dont il ne se dissimulait pas l'incertitude. Dans l'inscription en hexamètres qu'il fit apposer au *Champ Véran*, le long de la *voie Tiburtine*, sur quelque mur de la basilique ou de la crypte où Hippolyte avait été enseveli, il s'exprimait ainsi :

« On rapporte qu'Hippolyte, lorsque sévissaient les ordres du tyran, fut prêtre et demeura toujours dans le schisme de Novat (1), et qu'au temps où le glaive déchira les pieuses entrailles de l'Église (2), alors que, voué au Christ, il marchait vers le royaume des saints (3), et que le peuple lui demandait quelle direction il devait suivre, il répondit que tous devaient suivre la foi catholique. Ainsi il mérita, en confessant la foi, d'être notre martyr. Telle

(1) C'est-à-dire *Novatien* ; les Latins disent ordinairement *Novatien*, mais les Grecs souvent *Novat.*

(2) Textuellement : *la mère* (matris).

(3) Textuellement : *les pieux* ((piorum).

est la tradition que rapporte Damase : le Christ est juge de tout. »

Une autre inscription, en distiques, dont des fragments étendus ont été retrouvés dans la même crypte, se rapporte aux réparations que le pape fit faire au tombeau du martyr, et nomme le prêtre qui en était chargé :

« Que le peuple joyeux chante en l'honneur de Dieu, puisque s'élèvent les murailles et la demeure rénovée du martyr Hippolyte. Le monument s'embellit par la volonté de Damase, chef du siège apostolique. Cette cour glorieuse a été bâtie pour de pacifiques triomphes ; elle en consacrera la gloire et perpétuera la foi. Tous ces nouveaux ornements que tu vois sont dus au prêtre Léon (1). »

Damase croyait savoir que le *prêtre* Hippolyte avait été schismatique et que, conduit au martyre, il avait abjuré son erreur ; il en faisait un disciple de Novat. Peu de temps après, le poète Prudence, venu d'Espagne à Rome, visitait la crypte restaurée, et, en répétant les mêmes données ou en les embellissant d'autres détails, il racontait le supplice d'Hippolyte d'après une légende qui voulait que le magistrat païen, par lequel avait été condamné le martyr, lui eût fait subir le sort du fils de Thésée. La tradition hagiographique, par toutes sortes de confusion, qu'il est inutile de rappeler ici (2), a fait de la biographie d'Hippolyte l'un des fouillis les plus obscurs que présente l'histoire des origines chrétiennes ; la critique a eu besoin de patients efforts, et de quelques chances heureuses, pour y ouvrir des éclaircies.

Il y avait cependant, au IVe siècle, quelques moyens d'être mieux informé que ne l'ont été Damase et Prudence. Le chronographe de 354 notait, à la date de 235 (3),

(1) *Damasi Epigrammata*, éd. Ihm, n° 37 et 82 ; les restitutions sont de De Rossi.

(2) On en trouvera un bon résumé dans le 1er chapitre du livre de l'abbé d'Alès.

(3) *Chronica minora sæculorum IV, V, VI, VII*, éd. Mommsen, tome I.

qu'en cette année le pape Pontien et le prêtre Hippolyte avaient été déportés en Sardaigne ; et que la même année le pape y avait renoncé à une charge qu'il ne pouvait plus remplir ; il avait eu pour successeur Antéros. Le même document, sans indiquer l'année, nous apprend que les restes de Pontien et d'Hippolyte avaient été rapportés à Rome, et déposés, ceux du premier au cimetière de Calliste, ceux du second à celui de la Voie Tiburtine ; il fixe leur fête au même jour, celui des ides d'août, le 13 août.

Bien que l'année de la mort d'Hippolyte reste inconnue, ce que nous apprenons ainsi de son exil en Sardaigne, sous le pontificat de Pontien, ne se laisse guère concilier avec la tradition acceptée par Damase, qui l'associe au schisme très postérieur de Novatien. Il aurait été difficile de sortir de cet embarras, si, en 1842, Mynoïde Mynas n'avait rapporté du mont Athos à Paris un manuscrit (1) qui, quelques années après, fut édité par Miller (2), et qui contenait une *Réfutation de toutes les hérésies*. L'ouvrage, sous le titre inexact de *Philosophoumena*, fut attribué d'abord à Origène ; l'accord s'est fait à peu près unanimement pour en reconnaître la paternité à Hippolyte, et nous dirons bientôt pourquoi cette opinion paraît justifiée. L'auteur de cet écrit est un schismatique, qui nous raconte au livre IX ses démêlés avec le pape Zéphyrin (199-217) et avec le pape Calliste (217-222). Si l'on reconnaît en lui Hippolyte, on entrevoit les éléments d'une biographie de celui-ci, conforme à ce que peuvent avoir de vérité les épigrammes de Damase, et aux données, qui ne semblent pas contestables, du chronographe de 354. Hippolyte n'a pas été un novatien ; il a été lui-même l'auteur d'un schisme qui a eu d'autres causes et qu'il faut placer avant celui de Novatien.

(1) Bibliothèque Nationale, Supplément grec, n° 464.
(2) *Origenis Philosophoumena sive omnium Hæresium refutatio*, éd. E. Miller, Oxford, 1851.

Hippolyte, prêtre de l'Église Romaine, et déjà célèbre par sa science, est entré en conflit avec le pape Zéphyrin, au sujet de la doctrine trinitaire. L'Église était alors fort agitée par des controverses relatives à la distinction du Père et du Fils ; controverses périlleuses, où l'on commençait à poser, avec une inexpérience manifeste, le grand problème qui ne devait être résolu qu'au Concile de Nicée. La théologie *du Verbe* était encore pleine d'obscurités et d'incertitudes. Telle que les Apologistes l'avaient présentée, elle pouvait inspirer des craintes légitimes à tous ceux qui étaient préoccupés avant tout de maintenir l'unité de Dieu, ou, comme l'on disait volontiers, la *monarchie*. Le *Dieu unique*, le *Monarque*, n'était-ce pas l'élément essentiel de la prédication que les Juifs d'abord, les chrétiens ensuite avaient opposée au polythéisme païen, à la mythologie hellénique ? Les chefs de l'Église romaine, dans le premier tiers du IIIe siècle, paraissent avoir été soucieux surtout d'empêcher que la *monarchie* fût compromise. Hippolyte se plaçait au point de vue opposé ; sa crainte était que la personne du Fils ne fût absorbée dans l'essence divine, dans l'essence du *Père*, au point que *Fils* et *Verbe* ne fussent plus que des noms.

Des mésententes entre les personnes ont contribué à aviver les querelles dogmatiques. Il est probable qu'Hippolyte était fier de sa science, et possible qu'il fût ambitieux. Zéphyrin n'était selon lui qu'un caractère médiocre et un esprit faible ; il était sans culture, et, comme il avait en outre peu de volonté, il n'était qu'un instrument dans les mains d'un homme habile, mais malhonnête, Calliste. L'auteur du traité découvert par Mynoïde Mynas a tracé de Calliste un portrait qui ne s'oublie pas. Il en fait un intrigant, un banqueroutier, qui, d'abord esclave d'un chrétien de la maison de César, Carpophore, mène à la faillite la banque qu'il a ouverte sous le patronage de son maître ; tente de s'enfuir avec la caisse ; est rattrapé à Ostie, au moment où il s'embarque ; à demi pardonné, mais discrédité, ne voit d'autre moyen de sortir de la

situation où l'a mis sa faute qu'en allant faire du scandale dans une synagogue juive. Arrêté à ce propos, fustigé par l'ordre du préfet Fuscianus, il est envoyé aux mines de Sardaigne ; il est assez rusé pour obtenir sa grâce, lorsque la maîtresse de Commode, Marcia, fait remettre en liberté les détenus, bien que le pape Victor l'eût intentionnellement exclu de la liste qu'il avait dressée, sur la demande de Marcia. Revenu malgré tout avec l'auréole d'un confesseur, expédié cependant à Antium par un pape qui le connaissait trop bien pour être dupe, il avait vu sa fortune changer à l'avènement de Zéphyrin, qu'il parvint à dominer (1).

Ce récit d'un ennemi ne doit être accepté, bien entendu, que sous bénéfice d'inventaire. S'il peut contenir un fond de vérité, il y a de fortes chances pour que la passion qui inspirait Hippolyte ait aggravé les charges qui pouvaient peser contre Calliste. Quoi qu'il en soit, c'est d'abord pour des raisons théologiques que l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies*, selon son propre témoignage, rompit avec Zéphyrin. Il estimait que celui-ci, sous l'influence de Calliste, versait dans le Sabellianisme ; bien plus, il croyait que Sabellius lui-même, sans les manœuvres du même Calliste, ne serait probablement pas tombé dans l'hérésie.

En face de l'Église de Zéphyrin et de Calliste, qu'il ne considère plus que comme une secte, Hippolyte dresse sa propre église, seule orthodoxe et fidèle à la tradition apostolique. Il en devint l'évêque, et, quand Calliste lui-même fut devenu pape, le différend, qui avait pour origine une controverse d'ordre théologique, se compliqua d'une opposition au moins aussi vive en matière de discipline. Au dire d'Hippolyte, Calliste, ayant eu besoin d'indulgence pour lui-même, en montra beaucoup pour les autres. Ils se fit l'initiateur d'un *laxisme* qui indigna les rigoristes. Hippolyte lui adresse quatre griefs : 1° rémission des

(1) Livre IX ; notamment le ch. XII.

péchés d'impudicité, d'homicide et d'idolâtrie ; 2° réconciliation des membres du clergé qui avaient commis des fautes ; 3° admission dans le clergé de bigames ou de trigames ; 4° tolérance accordée aux unions irrégulières conclues entre des femmes nobles et des hommes de condition inférieure (1). Nous n'avons pas à insister sur ces questions, qui ont autant d'intérêt pour l'histoire de la discipline ecclésiastique qu'elles en ont peu pour l'histoire littéraire (2). Il suffit de dire qu'Hippolyte a sans doute, cette fois encore, tout au moins grandement exagéré. Nous ne pouvons juger le caractère de Calliste ni sonder sa conscience. Nous voyons assez bien quel rapport son attitude a pu avoir avec les conditions nouvelles où se trouvait placée l'Église du IIIe siècle. Il a vu cette Église commencer à s'accroître dans des proportions infiniment plus fortes qu'au IIe siècle. Il ne s'est plus trouvé en présence d'une élite, d'une communauté de *Saints*, où les brebis galeuses étaient rares, mais déjà de foules, composées d'éléments de valeur inégale. Il était obligé d'en tenir compte, et on peut l'appouver en principe, tout en ignorant si en pratique il dépassa ou respecta la mesure. L'intransigeance d'un Tertullien (3) ou d'un Hippolyte leur donne plus de prestige ; elle risquait de vider les Églises ; Hippolyte lui-même le confesse, tout en essayant de le masquer par les expressions qu'il emploie. Il reconnaît que l'Église de Calliste, qui avait l'effronterie, dit-il, de s'appeler l'*Église catholique*, si elle était indigne de ce nom par sa doctrine et sa discipline, le méritait par le nombre des recrues qui de toutes parts y affluaient. Il ne l'en appelle pas moins une *école* et non l'*Église*, et il garda la même attitude après la mort de son

(1) *Ib.*

(2) Voir les sages remarques de M. D'ALÈS (*l. c.*, p. 39 et suiv.). — Outre les griefs que j'ai énumérés, Hippolyte reproche à Calliste d'avoir parfois conféré un second baptême (cf. *ib.*, p. 59).

(3) Sur les rapports entre l'attitude de Tertullien et celle d'Hippolyte, comme aussi sur les différences, *ibid.*

adversaire, sous ses deux successeurs, Urbain et Pontien. C'était dès lors probablement sa propre Église qui n'était qu'un petit troupeau, auquel le nom *d'école* eût mieux convenu.

Voilà ce que nous apprend la *Réfutation de toutes les hérésies*. Si nous le complétons par les deux mentions bien sèches, mais dignes de toute confiance, que nous fournit le chronographe de 354, nous sommes conduits à nous représenter à peu près comme il suit la fin de la carrière d'Hippolyte. Après la mort d'Alexandre Sévère, sous le règne duquel l'Église avait joui d'une grande tranquillité, la persécution recommença sous Maximin. Le pape Pontien fut déporté en Sardaigne ; l'autorité impériale dut avoir facilement connaissance du schisme, et, parce qu'il se prétendait, lui aussi, chef, et même seul chef authentique de l'Église, Hippolyte partagea le sort du Pape. Quand celui-ci se démit de ses fonctions, il est vraisemblable qu'Hippolyte en fit autant, et qu'il cessa ainsi d'être schismatique. C'est sans doute le fond de vérité que peut contenir l'épigramme de Damase. Ce qui donne à ces présomptions un caractère qui approche beaucoup de la certitude, c'est le transfert des cendres d'Hippolyte à Rome, et les honneurs qui furent alors rendus à sa mémoire, tout comme à celle de Pontien. Ni l'un ni l'autre n'avaient été suppliciés ; mais ils avaient été *martyrs* au sens large et primitif du mot ; ils avaient témoigné ; ils avaient souffert pour la foi. Cependant on n'alla point jusqu'à leur donner une sépulture commune. L'un fut enseveli dans la crypte des papes ; l'autre eut un tombeau au Champ Véran. Pontien fut vite oublié. Hippolyte resta célèbre ; mais, au temps de Damase, son histoire exacte n'était déjà plus connue ; il devenait et n'a plus cessé d'être un personnage légendaire — jusqu'au jour où la découverte d'un de ses principaux ouvrages lui a rendu la parole, pour plaider devant nous sa propre cause.

L'œuvre d'Hippolyte. — Hippolyte avait été, selon

Photios (1), disciple d'Irénée, et le déclarait lui-même dans un de ses ouvrages, *le Syntagma*. Où, à quelle époque et dans quelles conditions ? nous l'ignorons ; mais l'influence d'Irénée est sensible dans les écrits que nous avons conservés. Selon Jérôme, Origène, lors de son voyage à Rome, qui eut lieu vers 212, sous Zéphyrin (2), assista à une homélie prononcée par Hippolyte. L'œuvre d'Hippolyte, antérieure pour une bonne part à celle d'Origène, fait, comme l'œuvre de celui-ci, une place considérable à l'exégèse ; elle ne comprend aucun traité doctrinal comparable au traité *des Principes* ; elle se rattache au contraire souvent à celle d'Irénée par la polémique antihérétique ; elle s'étend à la chronologie et à l'histoire, et par là entre en contact avec celle de Jules Africain. Ces rapprochements en indiquent déjà la variété et l'importance.

Nous avons plusieurs listes des écrits qui la composaient. Celle qu'il faut mentionner d'abord est inscrite sur l'un des côtés du siège où Hippolyte est représenté assis, dans l'attitude d'un docteur, par l'auteur de la statue qui a été retrouvée en 1551, sur le territoire de l'ancien cimetière de la Voie Tiburtine (3), et que l'on peut voir aujourd'hui au Musée de Latran. Les admirateurs d'Hippolyte, qui ont fait élever ce monument, ont d'abord fait graver sur ce siège le cycle pascal qu'il avait composé, et qui avait pour point de départ la première année d'Alexandre Sévère (= 222). Comme ce cycle pascal était maladroitement établi et devait, au bout d'un petit nombre d'années, amener un écart de trois jours entre le calendrier solaire et le calendrier lunaire, il est probable que la statue n'est pas de beaucoup postérieure à la mort de l'antipape ; peut-être date-t-elle même de son vivant ; car il est peu vraisemblable qu'on eût tenu à immortaliser

(1) *Bibliothèque*, codex 121.
(2) *De viris illustribus*, 61.
(3) Le haut du corps manquait ; la statue a été restaurée.

le souvenir de son cycle pascal, après qu'un laps de temps assez court avait suffi pour en révéler le défaut.

Au cycle pascal est jointe une liste de quelques écrits d'Hippolyte ; liste très incomplète, quelle qu'en soit la raison (1). Eusèbe, qui place Hippolyte parmi les contemporains d'Alexandre de Jérusalem et de Bérylle de Bostra, qui en fait un évêque, mais semble ignorer de quelle église il fut le chef (*H. E.*, VI,20), cite, « parmi beaucoup d'autres traités », celui sur *la Pâque*, avec le *Canon pascal* de seize années ; un commentaire de l'*Hexæméron*, un autre *de ce qui suit l'Hexæméron*, un *Contre Marcion*, un commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, un autre sur des parties d'*Ézéchiel*, un traité *Contre toutes les hérésies* ; il répète, après avoir donné cette liste, qu'il connaît l'existence de beaucoup d'autres écrits du même auteur, et qu'ils sont assez répandus (*ib.*, 22). Saint Jérôme donne un catalogue beaucoup plus étendu, qui ne comprend pas moins de dix-neuf titres, dans son *De viris illustribus*, et il lui arrive ailleurs, accidentellement, d'en mentionner d'autres. Enfin un Nestorien du XIVe siècle, Ebed-Jesu, fournit encore quelques indications complémentaires (2).

La destinée des écrits d'Hippolyte a été singulière. En Occident, sa mémoire a survécu presque uniquement dans la légende hagiographique, où elle a subi, comme nous l'avons dit, des transformations multiples et

(1) Voir le fac-similé dans d'ALÈS, p. IV. Après deux lignes trop mutilées pour prêter à une restitution, on reconnaît : un écrit sur les *Psaumes* ; un autre sur la *Sorcière d'Endor* ; un autre (ou d'autres) sur l'*Évangile de Jean et l'Apocalypse* ; *une tradition apostolique sur les charismes* (ou un traité sur *les charismes* et une *Tradition apostolique* ; cette seconde interprétation est la plus vraisemblable) ; une *Chronique* ; un traité *contre les Grecs et contre Platon* ou *sur l'univers* ; une *Exhortation à Séverine* ; une *Démonstration de la Pâque avec ce que contient le tableau* (c'est-à-dire le tableau du cycle pascal, gravé sur l'autre flanc du siège) ; des *cantiques sur toutes les Écritures* (text- très discuté, et de toute façon énigmatique) ; un traité sur la *Résurrection de Dieu et de la chair* ; un autre *sur le bien et l'origine du mal.*

(2) Dans ASSEMANI, *Bibl. Orient*, tome III.

étranges. Ses écrits, quoique saint Ambroise, au IVe siècle, en ait encore utilisé certains, ont disparu. Au contraire, ils ont été très lus dans tout l'Orient ; un petit nombre ont été conservés dans leur forme originale, en grec ; d'autres ont été traduits en diverses langues, et c'est en slave ou en géorgien qu'ils ont fini par nous parvenir. Beaucoup ne nous sont connus que par des fragments, et ceux qui ont dû passer par l'intermédiaire de plusieurs traductions successives ont couru, comme on le pense, plus d'un risque d'altération. Nous connaissons l'existence de près d'une cinquantaine, qu'on peut répartir entre l'an 200 et l'an 235 environ (1).

Exégèse. — Une bonne partie des écrits exégétiques ou bien a été entièrement perdue, ou n'est plus connue que par allusion, ou bien ne subsiste que dans des fragments rares et courts (2). Nous avons conservé, pour une bonne part en grec, pour le reste en slave, le commentaire de *Daniel* (3) ; également partie en grec, totalement en géorgien, celui sur le *Cantique des Cantiques* (4) ; en grec

(1) Quarante-deux dans la liste dressée par M. D'ALÈS, p. XLVII-XLVIII ; cf. pour certaines additions ou rectifications, BARDENHEWER, *Geschichte*, II², p. 559 et suiv.

(2) Notamment les commentaires sur certaines parties de la *Genèse* (création ; paradis et chute ; bénédiction d'Isaac) ; des *Nombres* (Balaam) ; du *Deutéronome* (*Cantique de Moïse*) ; de *Ruth* ; de *Samuel* (pythonisse d'Endor) ; des *Psaumes*, des *Proverbes*, d'*Isaïe* (tout au moins du début) ; d'*Ézéchiel*, de *Zacharie*, de *Mathieu* (on a trace surtout d'une interprétation de la *petite apocalypse* (ch. XXIV) ; de *Jean* (ch. XIX de l'*Évangile* ; *Apocalypse*).

(3) BARDENHEWER, *Des heiligens H. von Rom Kommentar zum Buche Daniel*, Fribourg-en-Br., 1877 (réunion et interprétation des fragments anciennement connus) ; publication en 1885-6 dans le journal Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, par Georgiades, du texte grec du IVe livre, d'après un manuscrit de Chalki ; publication plus complète de Bonwetsch (cf. *supra*), d'après un manuscrit de la Bb. Nationale et un manuscrit de l'Athos, et d'après une version slave ; quelques fragments nouveaux du texte grec dans DIBOUNIOTIS, *Hippolyts Daniel-Kommentar in Handschrift* nº 573 *des Meteoron-Klosters* (*T. U.* XXXVIII, fascicule 1, 1911).

(4) Quelques fragments dans l'édition d'Hippolyte des *Griechische christl. Schr.*, tome I ; publication du texte russe, traduit en allemand

et en géorgien, celui sur les *Bénédictions de Jacob* (1) ; en géorgien, ceux sur la *Bénédiction de Moïse*, et *sur David et Goliath* (2).

Les deux plus intéressants de beaucoup, parmi ces traités, sont les deux premiers : le commentaire sur *Daniel*, à cause de l'attention particulière qu'Hippolyte a toujours accordée aux prophéties sur les derniers temps (nous reviendrons à ce sujet quand nous examinerons son traité sur l'*Antéchrist*) ; le second, parce que l'interprétation du *Cantique des Cantiques* est la pierre de touche pour juger de la méthode des exégètes. Si nous comparons celle d'Hippolyte à celle d'Origène (3), elle nous satisfera d'abord davantage par plus de simplicité et par une allure plus libre ; elle s'attache moins à chaque phrase prise en particulier et considère volontiers des ensembles un peu plus étendus ; elle tient, parfois au moins, plus de compte de l'histoire. Mais il faut reconnaître qu'elle décèle un esprit beaucoup moins pénétrant et beaucoup moins vigoureux que celui du grand Alexandrin. La méthode d'Origène l'entraîne à des subtilités qui nous

par N. Marr, dans *Texte und Untersuchungen in der armenisch-grusinischen Philologie* ; *Ausgaben der Fakultæt der orientalischen Sprachen der Kaiserlichen Universitæt*, Saint-Pétersbourg, 1901 ; — Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe* (*T. U.*, 2e série, t. 8, fascicule 2).

(1) Texte grec dans Dibouniotis (*loc. cit.*) ; traduction en allemand de la version géorgienne dans Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von H.* (*T. U.*, XXVI fascicule 1*a*).

(2) Bonwetsch, *Drei georgisch*, etc. (cf. *supra*). Il existe un texte arménien des trois derniers écrits, non encore publié ; l'homélie sur la *Résurrection de Lazare*, conservée en grec sous le nom de Jean Chrysostome, et en arménien dans deux recensions (Achelis, *Hippolyts Werke*, I, 2), me paraît suspecte. (Depuis que j'ai écrit cette note, le P. Ch. Martin, a montré qu'elle utilisait du Sévérien de Gabales, et du Pseudo-Chrysostome (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1926, p. 61) ; il faut donc la rejeter). Je doute plus encore de l'authenticité de l'homélie Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια (Achelis, *ib.*).

(3) C'est par suite d'une confusion que Photius (*loc. cit.*) semble faire d'Hippolyte un disciple d'Origène. L'activité littéraire du premier doit avoir commencé avant celle du second.

lassent, mais elle cherche à se donner des règles précises ; elle prétend à une rigueur scientifique ; elle a pour base une science qui s'étend à peu près à tous les ordres de connaissance ; elle s'élève à de hautes vues métaphysiques. Hippolyte conduit son exégèse un peu au hasard, selon l'inspiration du moment, en se laissant guider par une sorte de bon sens ami des solutions moyennes ; il cherche avant tout à retrouver dans l'*Ancien Testament* le Christ préfiguré, ou l'annonce de la vocation des Gentils ; il tire aussi de son commentaire des exhortations morales, parfois conformes à ses tendances rigoristes, le plus souvent d'une assez grande banalité.

Nulle part, dans le commentaire du *Cantique*, on ne reconnait cette influence des bonnes traditions philologiques, qui a obligé Origène, avant de commencer son interprétation allégorique, à en préparer le terrain par une étude du caractère littéraire de ce poème, de sa forme dramatique, du nombre et de la nature des personnages, de la répartition des morceaux entre chacun d'eux. Plus historien que philologue, Hippolyte recherche, dans un texte du IIIe livre des *Rois* (IV, 32-33), les traditions relatives à l'œuvre littéraire de Salomon, aux cinq mille chants qu'il aurait composés, pour interpréter le titre *Cantique des Cantiques* au sens que dans le seul de ces poèmes qui se soit conservé se trouvait condensée l'essence de tous les autres. Son exégèse voit dans le Fiancé la figure du Christ, en quoi elle ne diffère pas de celle d'Origène ; elle est au contraire un peu différente dans l'explication du personnage de la Fiancée, en laquelle il voit surtout la *Synagogue*, d'où doit sortir l'*Église* (Je suis *noire*, mais *belle*). Les bonds du Fiancé (1) représentent l'incarnation, la crucifixion, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension. Les mamelles de la Fiancée sont l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. Ces quelques

(1) Qui vient bondissant sur la montagne, comme les chevreaux et les faons (ch. II).

traits suffiront pour caractériser une exégèse dont il ne convient pas d'exagérer l'intérêt.

On voit dans le *Commentaire* de *Daniel* qu'Hippolyte, qui a suivi le texte de Théodotion, trouvait l'histoire de Suzanne en tête du livre ; il s'est posé quelques questions historiques sur la famille de Suzanne et de Joachim, sur la condition des Juifs en captivité, et il essaie de les résoudre par la comparaison avec d'autres textes. Suzanne est pour lui l'Église ; les deux vieillards sont les deux peuples ennemis de la foi, Juifs et Gentils. Dans ses observations sur la statue de Nabuchodonosor et le péril couru par Daniel dans la fosse aux lions, il pense à la situation des chrétiens en temps de persécution ; il les exhorte au martyre, et sa parole prend plus d'accent et plus de fermeté. Dans l'interprétation qu'il donne de la vision des quatre bêtes, la quatrième bête désigne l'empire romain et la petite corne l'Antéchrist.

Le jugement d'Hippolyte sur l'empire romain est sévère, plus sévère que celui d'Irénée. L'empire est cet obstacle dont parle Paul, dans l'une des *Épitres aux Thessaloniciens*, et qui empêche l'Antéchrist de se manifester encore. Quand viendront les derniers jours ? Hippolyte écrit à une époque de transition, où la pensée du long délai déjà écoulé depuis la venue du Christ affaiblit un peu la préoccupation de son retour imminent, mais où cette attente se réveille chaque fois que la persécution recommence à sévir (1). Il cite — dans d'autres régions que Rome, il est vrai — des exemples curieux de l'intensité qu'elle pouvait encore prendre. C'est celui de cet évêque Syrien qui avait entraîné ses ouailles à quitter leurs foyers pour se porter à la rencontre du Christ, et les eût fait massacrer comme des brigands par les troupes envoyées à leur poursuite, si la femme du gouverneur n'avait été chrétienne

(1) Le *Commentaire de Daniel* paraît être une des premières œuvres d'Hippolyte ; il doit être de peu postérieur au rescrit de Septime Sévère contre la propagande juive et chrétienne, en 202. Cf. D'ALÈS p. 182.

et n'avait réussi à les sauver. C'est aussi celui d'un évêque du Pont qui avait prédit le jugement dernier au bout d'une année (1). Hippolyte lui-même était sagement d'avis que, puisque le Christ s'est refusé à nous renseigner sur la date des derniers temps, les chrétiens devaient écarter l'examen de ce problème comme une vaine curiosité. Mais on le pressait de questions ; on lui objectait que le Christ, sans fixer une époque, avait indiqué des signes. Bref, Hippolyte s'arrêtait à une explication des semaines d'années d'après laquelle la durée du monde serait de six mille ans, après lesquels viendrait le sabbat, la vie éternelle. Or Christ était né 5500 ans après Adam. Le temps compris entre sa naissance et la fin du monde devait donc être de cinq cent ans.

Les traités exégétiques d'Hippolyte peuvent avoir eu pour première origine des homélies prêchées par lui. Il ne semble pas cependant qu'ils représentent de simples sténographies de ces homélies, comme une bonne partie de ceux d'Origène. Mais ils gardent le ton homilétique (2) par de fréquentes apostrophes aux lecteurs, par des exclamations, par des effusions qui ne vont pas sans quelque abus.

Écrits dogmatiques. — Hippolyte, n'était pas, comme Origène, doué d'un véritable génie philosophique. Ceux de ses ouvrages que l'on a coutume de placer sous la rubrique de *traités dogmatiques* pourraient presque aussi bien — à juger par ceux qui se sont conservés — être classés tantôt à côté des écrits exégétiques, tantôt à côté de ceux qui ont pour objet la polémique contre les hérésies.

(1) Ch. XVIII et XIX.

(2) C'est pourquoi, dans les indications données ci-dessus en note, j'ai réuni ce qui concerne les *homélies* et les *traités*. L'*homélie* prononcée en présence d'Origène n'est connue que par la mention de Jérôme (*De viris*, 61). Eusèbe mentionne deux fois le titre *sur la Pâque* ; on s'est demandé s'il n'avait pas existé sous ce nom, outre le traité sur le cycle pascal, une homélie.

Nous n'avons que des fragments très brefs — en syriaque et en grec — du traité *sur la Résurrection*, qui était dédié à l'impératrice Mammée (1) ; nous n'en avons aucun de l'*Exhortation à Séverine* (2), ni du traité *sur le bien et d'où vient le mal* (3), ni de celui sur l'*Économie*. cité par Ebed-Jésu (4). Les traités *sur la Foi* et *sur la Forme du Serment*, conservés en géorgien sous le nom d'Hippolyte, ne semblent présenter aucune garantie d'authenticité (5).

Mais il nous reste en entier le traité sur l'*Antéchrist*, et les *Sacra Parallela* nous ont conservé un assez long morceau du *Contre les Grecs et contre Platon ou sur l'Univers*.

Le traité sur l'*Antéchrist* (6), adressé à un certain Théophile, est, comme le *Commentaire sur Daniel*, un des premiers ouvrages de l'auteur. Il est même un peu antérieur au *Commentaire* ; il fait pressentir l'édit de Septime Sévère, sans le connaître encore ; il est donc issu des mêmes préoccupations ; la dédicace, où Hippolyte recommande de ne le faire connaître qu'à des fidèles éprouvés, en porte la marque. Après une introduction générale où est présentée une théorie de la prophétie, selon laquelle le Verbe se sert de l'esprit des prophètes comme un plectre fait résonner un instrument, et où sont définis le caractère universel de la prédication chrétienne ainsi que la nature de l'œuvre du Christ (ch. I-IV), le plan est nettement

(1) On les trouve dans Achelis, *Hippolytus Werke*, I, 2. Il faut, sans doute, identifier cet ouvrage avec celui que la liste de la statue appelle : *Sur la résurrection de Dieu et de la chair*, et celui qu'Anastase le Sinaïte (*Hodegos*, XXIII) nomme : *Sur la résurrection et l'incorruptibilité*.

(2) Mentionnée par la liste de la statue.

(3) Etait-il identique avec le *contre Marcion* ?

(4) Οἰκονομία désigne ordinairement le *plan divin*. Peut-être cet ouvrage est-il mentionné à la seconde ligne de la liste de la statue.

(5) Bonwetsch, *T. U.*, XXXI, fascicule 2.

(6) Conservé en grec par un msc. d'Évreux et un de Reims ; fragments dans les *Sacra Parallela* et ailleurs ; version en vieux slave ; utilisé aussi dans un écrit apocryphe, le Περὶ τῆς συντελείας κόσμου, qui n'est pas antérieur au IXe siècle ; texte dans Achelis (*loc. cit.*).

indiqué au début du chapitre v. Hippolyte va examiner ce que sera la venue de l'Antéchrist ; en quel temps elle se produira ; de quelle tribu l'Antéchrist sera issu ; quel nom il portera ; par quels moyens il trompera les hommes ; comment son règne finira par le retour du Sauveur et l'incendie cosmique; ce que sera le royaume céleste qui succèdera au monde actuel, et comment les méchants seront punis.

La définition de l'Antéchrist est simple, et tous les traits de son rôle s'en déduisent : c'est un faux Christ ; il aura donc en toutes choses une certaine apparence d'être le Christ, et il sera en réalité tout son contraire ; il est le lion de la tribu de Dan, comme le Messie le lion de la tribu de Juda (ch. vi et suiv.). Le plus délicat est d'examiner le temps de sa venue. Nous avons vu, en étudiant le *commentaire sur Daniel*, qu'Hippolyte avait de la répugnance à scruter sur ce point les prophéties, et finissait par s'y résigner cependant. Il avait déjà observé la même attitude dans le traité sur l'*Antéchrist*, où il hésite à poser la question, pour en arriver à la discuter par un essai d'interprétation de *Daniel* et de l'*Apocalypse*. Laissons *Daniel*, qu'il explique à peu près ici comme il l'a fait un ou deux ans plus tard. Pour l'*Apocalypse*, son interprétation dépend en grande partie de celle d'Irénée, par exemple lorsqu'il propose comme explications possibles du nombre 666 *Teitan*, *Euanthas*, *Lateinos*.

Le traité de l'*Antéchrist* est une des premières œuvres d'Hippolyte : c'est peut-être pourquoi — s'il a le mérite d'une exposition assez animée et assez intéressante — il pèche parfois par un certain abus de rhétorique : apostrophes, exclamations, style métaphorique et fleuri. Ces défauts sont moins sensibles dans les fragments que les *Sacra Parallela* (1) nous ont conservés du traité *de l'Uni-*

(1) Le meilleur texte est celui de K. Holl (*T. U.*, XX, 2). — Photius (*Bibl.*, Cod. 48) a connu le traité de l'*Univers*, mais en ignore le véritable auteur ; on l'attribue, dit-il, à l'historien juif Josèphe, ou à Caïus, l'auteur du *Labyrinthe*, ou à Justin ou à Irénée. Le frag-

vers. C'est une description assez brillante de l'enfer et du paradis. L'enfer, qu'Hippolyte appelle du nom hellénique d'Hadès est un enfer provisoire, où des anges président aux diverses catégories de supplices ; il est distinct de l'immense lac de feu, réservé jusqu'au jour du jugement. On y parvient par la même route qui mène au séjour des justes, et qui aboutit à une porte gardée par un archange ; mais là on aboutit à un carrefour. A droite est le séjour des justes, un lieu lumineux, où l'on ignore tous les maux d'ici-bas, et où l'on attend l'éternité de la vie céleste ; c'est le *sein d'Abraham.* Les méchants sont menés de force à gauche, par les anges préposés à cette fonction, jusqu'aux abords du lac de feu, dont les vapeurs les tourmentent et qu'ils contemplent avec horreur, dans la crainte du sort qui les attend. Entre ces deux séjours, un espace immense, un chaos. Cette description est suivie d'un exposé de la croyance à la résurrection des corps, résurrection qui sera suivie par le Jugement. Alors les méchants seront livrés au feu inextinguible, « au ver de feu éternel» qui rongera leur corps sans relâche, mais sans jamais les anéantir, tandis que les justes jouiront de la vie éternelle, « du royaume céleste, où il n'y a ni sommeil, ni chagrin, ni corruption, ni souci. »

Pas plus que dans le *Commentaire de Daniel*, il ne semble y avoir place pour le *règne terrestre* de mille ans. Hippolyte n'est plus millénariste comme Irénée, mais transpose dans sa description de la vie éternelle certains traits qui conviendraient mieux au règne de mille ans.

Ouvrages sur le droit ecclésiastique. — La littérature *canonique* compte en Orient des œuvres qui ont été mises sous le patronage du nom d'Hippolyte. Des *canons d'Hippolyte* ont eu cours chez les Coptes et ont été traduits du copte en arabe. Il est très difficile d'apprécier en quelle me-

ment ci-dessus semble trahir, en deux ou trois endroits, une influence hellénique. L'authenticité n'en est pas peut-être au-dessus de tout soupçon ; ni le fragment lui-même, ni l'analyse que Photius donne de l'ensemble du traité ne sont entièrement rassurants.

sure ils peuvent dépendre d'un écrit authentique du prêtre romain, et nous aurons à reprendre la question en traitant plus tard des *Constitutions apostoliques.* Nous nous bornerons à dire pour le moment qu'il ne semble pas contestable qu'Hippolyte ait touché, dans ses écrits, à la discipline ecclésiastique. Dans sa lettre LXXI, § 6, saint Jérôme parle ainsi à son correspondant : « Tu me demandes au sujet du sabbat, s'il faut jeûner ce jour-là, et au sujet de l'eucharistie, s'il faut la recevoir quotidiennement, comme l'Église romaine et celle d'Espagne le pratiquent, dit-on. Hippolyte, homme très disert, a écrit sur cette question. » Ce texte toutefois ne prouve pas l'existence d'un traité ou de traités spéciaux sur la matière. On aurait plutôt quelque droit de la supposer, en tenant compte d'une mention qui figure sur la liste de la statue ; les lignes 9-10 portent : *Sur les charismes tradition apostolique*, ce qui peut s'interpréter comme indiquant un ouvrage unique, ou deux ouvrages distincts, une traité *sur les charismes*, et une *tradition apostolique.* Cette *tradition apostolique* pourrait être rattachée à la littérature canonique (1).

Chronologie. — Nous avons vu déjà qu'Hippolyte avait travaillé — avec une science insuffisante — à établir un cycle pascal. Il méprisait les astronomes et a parlé de Ptolémée, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, avec une ironie qui nous explique trop bien cette insuffisance. La statue mentionne une *Démonstration du temps de la Pâque*, identique sans doute à cet ouvrage *sur la Pâque* que cite Eusèbe (*loc. cit.*), et on y trouve gravée cette table des dates pascales pour les années 222-23, qui se révéla bientôt inexacte (2) ; le système d'Hippolyte a été

(1) Voir l'étude d'ACHELIS sur les *Canones Hippolyti*, *T. U.*, VI, 4 ; et contre sa thèse : FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III ; SCHWARTZ, *Ueber die pseudapostolischen Kirchenordnungen* (*Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, fascicule 6), Strasbourg, 1910) ; CONNOLLY, *The so called Egyptian Church Order and derived documents* (dans *Texts and Studies*, t. VIII, 4), Cambridge, 1916.

(2) Cf. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertabellen*, dans les *Abhandlungen* de Gœttingen, 1905.

retouché par l'auteur d'un traité qui nous est parvenu sous le nom de Cyprien, *le De Pascha computus*.

Hippolyte a composé une *Chronique* (χρονικῶν, c'est-à-dire χρονικῶν βίβλος), que mentionne également la statue, et qui, sans que la méthode en soit plus scientifique, est beaucoup plus digne d'attention à cause de l'influence qu'elle a exercée. Elle a été utilisée par trois chroniqueurs latins du moyen âge : celui qu'on appelle le *Barbare de Scaliger*, à cause de son mauvais latin et parce que Scaliger l'a le premier fait connaître ; et les deux *Libri generationis*, dont le second toutefois n'est qu'un abrégé (1). A. Bauer a retrouvé environ la moitié du texte grec dans un manuscrit de Madrid (2). Après un prologue, Hippolyte donnait les âges des patriarches depuis la création du monde ; puis la répartition sur toute la terre des fils de Noé et des soixante-douze peuples qui en sont issus. Cette partie, le *Diamerismos*, quoiqu'elle n'ait pas une valeur supérieure aux autres, a été par la suite la plus fréquemment utilisée. La *Chronique* se poursuit, à travers la succession des différents empires, jusqu'à la dernière année du règne d'Alexandre Sévère (234/35), c'est-à-dire jusqu'à l'année même où Hippolyte fut déporté en Sardaigne avec Pontien. Prolongée jusqu'à cette date, représentait-elle une *seconde* édition, comme on l'a supposé parfois pour expliquer un renvoi qui — du moins on l'affirme — la vise, dans le Xe livre de la *Réfutation de toutes les hérésies*, (ch. XXX), et qu'il serait plus facile, semble-t-il, si véritablement il la vise, de rapporter à une première édition ? C'est un problème fort obscur (3).

(1) Le rapport entre ces différents textes a été d'abord aperçu par Du Cange. Voir l'édition déjà citée des *Chronica minora* de Mommsen (dans les *Monumenta Germaniæ* ; *auctores antiquissimi*, t. IX) ; celle de Frick, Leipzig, 1892 ; et A. Bauer, dans *T. U.*, 2e série, XIV ; voir aussi Serruys, *Revue de philologie*, 1914, p. 27, pour un fragment de la *Chronique* conservé par le n° 870 des *Oxyrhynchus Papyri*.

(2) Le *Matritensis Græcus* 121 ; la *Chronique* a été aussi traduite en arménien ; cf. Bardenhewer, *Geschichte*, II^{2}, p. 595.

(3) Cf. A. Bauer (*loc. cit.*), p. 145.

La Chronique n'est guère qu'une compilation, une combinaison des données de l'*Ancien Testament* avec des éléments empruntés aux chronographes antérieurs, grecs, juifs, ou même chrétiens (1). A côté des époques des patriarches, de la répartition à travers la terre des races noachiques, on y trouve la liste des principaux fleuves et des principales montagnes, et il semble bien que le *Stadiasme de la grande mer* (description des côtes avec indication des distances) en ait fait partie (2). Au contraire, A. Bauer a montré qu'elle n'avait jamais contenu une liste des papes, alors qu'on soutenait souvent avant lui que le *catalogue* dit *Libérien* en provenait. La dernière année du règne de Sévère (234) y est comptée comme la 5738e depuis Adam, calcul qui, selon l'hypothèse où le monde durerait six semaines de mille ans chacune, lui assurait encore 262 ans d'existence, et pouvait calmer les imaginations échauffées de ceux d'entre les fidèles qui s'obstinaient à redouter la prochaine venue des derniers jours.

Ouvrages de polémique. — Hippolyte est un disciple d'Irénée, dont la grande tâche a été de combattre l'hérésie gnostique ; il a continué l'œuvre de son maître, en s'accommodant aux exigences d'une époque nouvelle, où le gnosticisme s'était affaibli, et où les discussions théologiques avaient pour principal objet la relation entre le Père et le Fils. A deux époques différentes de sa vie — au commencement et à la fin de sa carrière — il a composé deux traités généraux contre toutes les hérésies connues de lui ; dans l'intervalle, il en a composé d'autres, dont l'objet était plus limité. Examinons d'abord ces derniers.

Nous avons déjà mentionné le *contre Marcion* dont Eusèbe seul a cité le titre, et qui était peut-être identique au traité *Sur le bien et l'origine du mal*, la question de

(1) Il semble qu'Hippolyte ait connu Jules Africain et le premier livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie.

(2) Cf. l'étude de O. Cuntz, qui forme l'appendice de celle de A. Bauer.

l'origine du mal étant celle qui a le plus préoccupé Marcion. Nous possédons un fragment d'une *Démonstration contre les Juifs* (ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους, qui porte le nom d'Hippolyte ; c'est une argumentation dont le fond est tiré de textes scripturaires, notamment du *Psaume LXVIII*, et dont l'intérêt est assez médiocre ; l'authenticité en est suspecte, moins pour des raisons intrinsèques que parce qu'aucune des listes connues de nous ne mentionne ce traité parmi les écrits d'Hippolyte (1).

Le *Commentaire de Daniel* et le *Traité sur l'Antéchrist* font souvent appel au témoignage de l'*Apocalypse*. Or l'authenticité des écrits qui portent le nom de Jean, l'*Évangile* aussi bien que l'*Apocalypse*, était encore fort discutée à l'époque d'Hippolyte. Elle avait pour principal adversaire un prêtre romain, nommé Caïus (2), qui a combattu vigoureusement les Montanistes, et dont le jugement sur les écrits johanniques s'explique précisément par le parti que les Montanistes en tiraient : il les attribuait à l'hérétique Cérinthe. La liste donnée par la statue contient un traité sur l'*Évangile selon saint Jean et l'Apocalypse* ; ce témoignage est confirmé par celui d'Ebed-Jésu. Les fragments tirés de l'arabe que l'on trouve dans le recueil d'Achelis sont très suspects ; mais il semble qu'Épiphane (*Hæres.*, 51) se soit servi de ce traité d'Hippolyte.

D'autre part le Syrien Denys Bar Salibi (3), métro-

(1) Texte dans De Lagarde (*loc. cit.*) et Migne *P. G.*, X. — Sur la ligne mutilée de la statue où l'on a voulu parfois reconnaître le traité en question, cf. Achelis, *Hippolytstudien*, p. 5. La restitution semble peu vraisemblable. Notre texte provient d'un manuscrit, le *Vaticanus græcus* 1431, qui contient une collection canonique monophysite.

(2) Sur Caïus, cf. t. II, livre III, ch. II.

(3) Voir sur ce *Denys* (*Jacques* de son nom primitif), Rubens Duval, *Littérature syriaque*, p. 399 et Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 295. — Voir les fragments d'Hippolyte dans Achelis (*loc. cit.*) ; cf. Harnack, *T. U.*, VII, 3, et De Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, p. LXXVIII.

polite d'Amida dans la seconde moitié du XIIe siècle, dans son propre *commentaire sur l'Apocalypse*, cite des fragments d'Hippolyte qu'il donne comme provenant d'un ouvrage intitulé : *Chapitres contre Caïus* (Κεφάλαια κατὰ Γαΐου) ; les objections de Caïus contre un certain nombre de passages y sont d'abord exposées, puis réfutées au moyen d'autres textes scripturaires. Faut-il identifier les *chapitres contre Caïus* avec l'écrit que la liste de la statue et celle d'Ebed-Jésu mentionnent sous un autre titre ? Hippolyte, après une première polémique contre Caïus, est-il revenu à la charge dans un ouvrage postérieur ? Sa fécondité littéraire a été assez grande pour qu'on n'en puisse pas contester la possibilité.

Ce qui se rapporte aux ouvrages qui vont suivre est plus obscur. On attribue généralement aujourd'hui à Hippolyte le fragment cité par Eusèbe (*H. E.*, V., XXVIII) d'un traité (1) contre Artémon. Artémon (ou Artémas) était un monarchien et un *ébionite* ; attaché par dessus tout à la croyance en l'unité de Dieu,il ne voyait en Jésus qu'un prophète supérieur à tous les autres. Le morceau cité par Eusèbe est une défense du pape Victor contre les Artémonites qui, lui attribuant leur propre opinion, disaient que jusqu'à lui cette doctrine avait été celle de l'Église romaine et que Zéphyrin s'en était le premier écarté. L'apologie de Victor est suivie du récit d'une curieuse mésaventure arrivée à Natalis, un confesseur que Victor avait exclu de l'Église comme partisan de l'hérésie professée par Théodote le banquier, et qui, nommé évêque par les Théodotiens, a été le premier anti-pape connu, peu avant Hippolyte lui-même ; ce Natalis ayant eu le tort de ne pas tenir compte de plusieurs visions que le Christ lui envoya pour le corriger, fut si magistralement fouetté, pendant toute la nuit, par quelques anges, qu'il alla le lendemain matin faire amende honorable à Zéphyrin. Dans le troisième morceau que cite Eusèbe,

(1) Eusèbe l'appelle σπούδασμα.

l'auteur reproche à certains hérétiques (sans doute les Artémonites et les Théodotiens dont il vient de parler) de préférer à l'*Écriture Sainte* Euclide, Aristote, Théophraste ou Galien. Ces fragments sont donc fort curieux à divers égards, et nous devons être reconnaissants à Eusèbe de nous les avoir transmis. Il en ignorait l'auteur, et Théodoret (1), en rapportant une citation qui concorde avec une partie des textes cités par Eusèbe, dit que l'ouvrage dont il la tire était attribué par certains à Origène, mais ne saurait être de lui, vu le style ; il donne à cet ouvrage le titre de *Petit Labyrinthe*. Or, dit-on, un *Petit Labyrinthe* en suppose un *Grand*. Hippolyte lui-même, au début du dernier livre de la *Réfutation* (X, 5), se félicite d'avoir détruit le *Labyrinthe des hérésies* ; nous verrons tout à l'heure qu'un texte de Photios permet de croire que la *Réfutation* a été connue en certains milieux sous ce nom. C'est, dit-on, le *Grand Labyrinthe* ; il est d'Hippolyte, et le *Petit Labyrinthe* de Théodoret, c'est-à-dire le traité *Contre Artémon* d'Eusèbe, doit être par conséquent l'œuvre du même auteur.

Ces déductions sont un peu compliquées, et laissent place tout au moins à l'hésitation. On dit qu'on reconnait clairement dans le *Contre Artémon* la marque d'Hippolyte (2). Je trouve au contraire dans les pages que cite Eusèbe plus de vigueur et plus de mordant que dans la prose toujours un peu molle de l'antipape, et je suis un peu surpris — quoiqu'on puisse l'expliquer par une différence de date entre le *Contre Artémon* et la *Réfutation* — que l'histoire du confesseur Natalis, dans le *Contre Artémon*, tourne si complètement à la gloire de ce Zéphyrin, pour lequel l'auteur de la *Réfutation* n'a pas assez de mépris. J'ai beaucoup de doutes, pour ma part, sur l'attribution du *Contre Artémon* à Hippolyte (3).

(1) *Hæreticarum fabularum compendium*, II, 5.

(2) Par exemple M. d'Alès, p. 109.

(3) Photios (*Biblioth.*, Cod. 48) l'attribue à Caïus, en même temps que le *Labyrinthe*, par lequel il désigne sans doute la *Réfutation*.

Il y a des raisons beaucoup plus fortes en faveur de deux autres écrits, dont l'un s'est perdu, (mais nous pouvons assez sûrement en retrouver le contenu et l'ordonnance), dont nous possédons l'autre à peu près intégralement. Dans la *Réfutation de toutes les hérésies*, dont nous montrerons bientôt qu'il est l'auteur, Hippolyte renvoie plusieurs fois à un ouvrage analogue, composé par lui bien longtemps auparavant. Il suffira de citer ces quelques lignes par lesquelles commence la Préface générale : « Il ne faut négliger aucune des fables dont parlent les Grecs. Il faut croire en effet que même leurs opinions inconsistantes peuvent trouver du crédit, quand on considère l'extravagante folie des hérétiques,..... dont il y a déjà longtemps nous avons exposé suffisamment les opinions, sans les faire connaître en détail, mais en les réfutant en gros... » Or Eusèbe cite, dans sa liste, un *Contre toutes les hérésies*, et Jérôme, dans la sienne, reproduit ce titre en le traduisant en latin ; Photius (1) semble le donner plus exactement ; il parle d'un Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ' (*Traité contre trente-deux hérésies*) ; il le qualifie de *petit livre* (βιβλιδάριον), où l'auteur disait avoir lui-même résumé des leçons d'Irénée, et qui, commençant avec l'hérésie de Dosithée, se terminait par celle de Noët. *Petit livre, inspiré d'Irénée*, cela concorde avec ce que l'auteur de la *Réfutation* nous dit de son écrit antérieur, et avec ce que nous savons d'Hippolyte et de sa formation intellectuelle. Le *nombre* des hérésies examinées et l'ordre suivi ne sont pas moins instructifs. Lipsius (2) a réussi à montrer qu'en comparant entre eux le *Petit Livre contre toutes les hérésies* (*Libellus adversus omnes hæreses*), qui porte faussement le nom de Tertullien, le *Panarion* d'Épiphane et le *Livre sur les hérésies* (*Liber de hæresibus*) de Philastrius de Brescia, on constatait que ces trois écrits avaient une même

(1) *Ib.*, Cod. 121.

(2) *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Wien, 1865 ; *Die Quellen der ælltesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.

source, que cette source était le *Syntagma* d'Hippolyte, et qu'il était possible, par le même rapprochement, de reconstruire approximativement celui-ci (1). La simplicité même et la brièveté du *Syntagma* en ont fait le succès ; l'influence en a été bien plus considérable que celle de la *Réfutation*.

Nous avons, sous le titre d'*Homélie sur l'hérésie de Noët*, un morceau d'étendue assez considérable, dirigé contre la doctrine des *Monarchiens*, c'est-à-dire de ceux qui ne faisaient du Fils et du Saint-Esprit que des *modes* de l'activité du Père, et admettaient que c'était le Père qui avait subi la Passion, ou tout au moins *compati* avec le Fils. La doctrine de Noët, qui était un Smyrniote de la fin du IIe siècle (2), avait été importée à Rome par son disciple Épigone, et nous voyons par les deux derniers livres de la *Réfutation* qu'elle a beaucoup inquiété et indigné Hippolyte. Le fragment *Contre Noët* est, avec les deux derniers livres de la *Réfutation*, le document qui nous renseigne le mieux sur la position prise par Hippolyte dans les controverses qui le conduisirent au schisme. Il y expose l'unité de Dieu, et l'*économie* grâce à laquelle cette unité se communique à trois personnes. Sa doctrine du Verbe, immanent en Dieu de toute éternité, mais produit au dehors au moment de la création, continuait celle des Apologistes et présentait les mêmes dangers.

Ce morceau est-il bien une homélie ? Les apostrophes qu'à certains moments l'auteur adresse aux *frères* ne suffisent pas à le prouver, puisque dans les *traités*, nous l'avons vu, Hippolyte a gardé habituellement le ton homilétique ; on trouve à la fin une doxologie, tout-à-fait

(1) On trouvera commodément la comparaison dans le livre de M. d'Alès, p. 73-5.

(2) Au début du morceau, il est dit que Noët est *de peu antérieur*, et donné quelques détails qui sont ce que nous savons de plus clair sur son compte. La doctrine des Noétiens est ensuite exposée, réfutée, et Hippolyte expose la sienne propre, en se défendant contre ceux qui l'interprèteraient comme un dithéisme.

analogue à celles qu'il aime à placer en conclusion de ces traités. Une discussion aussi précise et aussi serrée que celle que nous trouvons ici convient assurément mieux à un traité qu'à une homélie. Aussi, se rappelant que le *Syntagma* se terminait avec l'hérésie de Noët, la plupart des critiques estiment-ils que la prétendue homélie n'est rien d'autre que la fin du *Syntagma*. On peut cependant opposer à cette hypothèse une objection grave : la controverse prend ici un développement difficile à concilier avec la brièveté qui était le caractère du *Syntagma*. Si ce morceau a appartenu à un traité, comme il est assez probable, on a le droit de douter que ce fût au *Syntagma* (1).

A la fin de sa vie, Hippolyte recommença son œuvre sur un plan beaucoup plus développé, et composa les dix livres qu'on a gardé la mauvaise habitude d'appeler *Philosophoumena*, et auxquels il convient de rendre le nom que l'auteur leur a probablement donné : *Réfutation de toutes les hérésies* (Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος). Le titre de *Philosophoumena* ne convient qu'au livre Ier. L'attribution à Hippolyte de tout le traité retrouvé dans le manuscrit de Mynoïde Mynas a rencontré d'abord de l'opposition, mais a fini par s'imposer. Les deux raisons décisives en sa faveur sont, en premier lieu que l'auteur est un contemporain et un ennemi acharné de Calliste, après la mort duquel il écrit, un schismatique, chef d'une Église qu'il considère comme la véritable, tandis qu'il ne voit dans l'*Eglise catholique*, dirigée par les successeurs de Calliste, qu'une *école* d'égarés ; en second lieu que cet auteur, qui renvoie souvent à d'autres ouvrages composés par lui antérieurement, est évidemment un docteur célèbre, un écrivain fécond. Ces deux traits conviennent

(1) Après la 1re édition, due à Miller, il faut citer principalement celle de Duncker et Schneidewin, Gœttingen, 1859 (reproduite par Migne, *P. G.*, XVI) et celle de Cruice, Paris, 1860. L'édition des *Griechische Christliche Schriftsteller* (t. III d'Hippolyte), parue en 1916, est de Wendland, qui est mort sans avoir pu y mettre la dernière main.

admirablement à Hippolyte, et ne semblent convenir qu'à lui.

La *Réfutation* a dix livres ; nous en possédons le premier et les sept derniers ; il nous manque le second et le troisième (1). Le premier livre, avant même d'être édité, a été connu par plusieurs savants du XVIIe siècle, entre autres par Ménage, qui en a fait usage dans ses études sur Diogène Laerce (2). On disait que les manuscrits l'attribuaient à Origène et le savant auteur des *Origeniana*, Huet, avait parfaitement vu que cette attribution était fausse. Publié par Gronove, dans son *Thesaurus*, en 1701, par De la Rue en 1733 dans son édition d'Origène, il a été magistralement édité et étudié par Diels dans ses *Doxographi græci* (Berlin, 1879). Il est consacré à exposer les opinions des philosophes grecs. C'est une compilation médiocre, tout à fait dénuée d'intérêt historique et philosophique, pour laquelle Hippolyte a utilisé deux sources principales : une source biographique, et un recueil d'*opinions* des philosophes (δόξαι), dérivé de celui de Théophraste (Φυσικαί δόξαι).

A la fin du 1er livre, l'auteur promet de continuer son œuvre en exposant les rites ou les croyances des mystères τὰ μυστικά), et les folles imaginations des mathématiciens et des astrologues (ὅσα περιέργος περὶ ἄστρα τινὲς ἢ μεγέθη ἐφαντάσθησαν). Le manuscrit de Mynas commence avec un développement sur l'astrologie ; il semble donc bien que l'exposé des mystères nous manque, et que la mutilation subie par le manuscrit a comporté la perte d'un assez grand nombre de feuillets. Au point où nous retrouvons l'exposé — au cours du livre IV selon l'opinion commune — Hippolyte combat Euphratès le Pératique et un autre personnage dont le nom reste incertain ; il montre l'impossibilité d'établir un horoscope

(1) M. d'Alès a soutenu avec beaucoup de talent l'opinion contraire (p. 80-90) ; je partage cependant l'opinion générale, selon laquelle le manuscrit de Mynas, présente une lacune étendue.

(2) *Observationes et emendationes in D. L.*, Paris, 1663,

exact ; il a le tort de confondre, dans son mépris parfois irréfléchi et ses railleries parfois imprudentes, les astrologues et des savants véritables, comme Archimède et Ptolémée. Après l'astrologie, il attaque la géométrie et d'autres superstitions analogues ; la seconde partie du livre est presque entièrement consacrée à la magie (1), et à une description du ciel d'après Aratus.

Ces quatre premiers livres sont une introduction ; la théorie qu'y annonce déjà Hippolyte est que toutes les hérésies sont issues de la philosophie hellénique, ou des doctrines superstitieuses dont il a fait l'exposé après avoir résumé les opinions des philosophes ; dans le corps de l'ouvrage, c'est surtout avec les systèmes philosophiques qu'il met en parallèle les doctrines hérétiques, sans négliger cependant tout à fait le second point de vue. Sa thèse contient, en principe, une part de vérité ; elle est toutefois trop exclusive, et surtout Hippolyte en fait, dans chaque cas particulier, une application tout à fait inopérante ; les rapprochements qu'il institue sont le plus souvent très superficiels, souvent même entièrement arbitraires ; les influences plus réelles et plus profondes que l'on pourrait signaler à bon droit lui échappent presque toujours.

Avec le Ve livre, commence l'étude des hérésies : Hippolyte y étudie les Naasséniens, les Pérates, les Séthiens, et Justin ; le livre VI traite de Simon le Magicien, de Valentin, et des deux écoles issues de lui (l'école orientale et l'école d'Occident), de Marcus et de Colarbasus ; le livre VII, de Basilide, Satornil, Ménandre, Marcion, Carpocrate, Cérinthe ; des Ébionites, de Théodote, des deux Cerdon, de Lucien le Marcionite, d'Apelle ; le livre VIII, des Docètes, de Monoimos l'Arabe, de Tatien, d'Hermogène, des Quartodécimans, des Montanistes, des Encra-

(1) Voir l'étude de GANSCHINIETZ sur les sources de ce IVe livre : *Hippolyts Capitel über die Magier*, dans *T. U.*, XXXIX, fascicule 2 (1913).

tites ; le IXe de Noët, de Calliste, d'Elchasaï, des Juifs ; le Xe, après une récapitulation des précédents, donne un exposé de la vraie foi,

Ces six livres sont de valeur assez inégale. Hippolyte n'y fait nulle part preuve de plus de profondeur ni d'une science plus personnelle et plus méthodique que dans les premiers. Sa classification des hérésies, malgré quelques essais pour établir entre certaines d'entre elles une filiation, n'a aucune signification sérieuse. Son interprétation des doctrines, sa recherche de leurs origines pèchent par le grave défaut que nous avons déjà signalé. Mais son exposé est plus ou moins instructif, selon la nature des sources dont il s'est servi. Parfois il se sert d'Irénée ; parfois il le complète assez heureusement, par exemple dans les chapitres qu'il consacre à l'école Valentinienne ; parfois, par exemple dans le Ve livre, il dépend de sources tout à fait nouvelles, sur la valeur desquelles on a émis des opinions très opposées. En s'appuyant sur la difficulté que pouvait avoir un prêtre ou un évêque à pénétrer le mystère des doctrines hérétiques et à se procurer les livres secrets d'une secte ; en faisant état de certaines ressemblances que présentent entre eux, non seulement pour le fond, mais parfois pour l'expression même, le système des Naasséniens, celui des Pérates, celui des Séthiens, on a soutenu qu'Hippolyte avait été dupé par un faussaire, qui avait composé lui-même tous ces documents, et s'était offert à les lui vendre (1). C'est une hypothèse qui simplifie à l'excès des faits en réalité plus complexes, et c'est avec raison qu'elle est aujourd'hui généralement abandonnée (2).

Les deux livres de beaucoup les plus intéressants sont

(1) Thèse soutenue d'abord par Salmon, dans la revue *Hermathena* (1885), et, avec plus de précision ensuite, par Stæhlin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Hæretiker* (*T. U.*, VI, 3, 1890).

(2) Cf. notamment le livre déjà cité de M. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*). — L'édition de Wendland, bien qu'elle n'ait pas toute la perfection qu'un savant aussi compétent lui aurait donnée, s'il avait vécu davantage, donne des indications utiles sur les sources.

les deux derniers, parce qu'Hippolyte y parle d'hérésies voisines de son propre temps, ou même contemporaines, et parce qu'il y a écrit son apologie personnelle, en déchargeant toute sa rancune contre Calliste et le clergé romain. Ce n'est point qu'ils montrent des qualités d'esprit plus originales et plus fortes chez leur auteur ; ni qu'on puisse accorder sans examen sa confiance à toutes les assertions qu'ils contiennent. Mais ils ont de l'accent et de la vie, et surtout ils sont pour nous un document historique des plus précieux.

La composition de l'ouvrage vise avant tout à la clarté ; chaque livre a, en tête, un sommaire. Le premier est précédé d'une préface générale ; au début du Ve, on trouve un résumé des quatre premiers ; au VIe, un résumé du cinquième ; dans le Xe, il y a une récapitulation d'ensemble (1). Le style est en général sans apprêt ; cette simplicité contraste assez maladroitement avec quelques morceaux de virtuose, où Hippolyte a tâché de se montrer bon élève de la sophistique.

La *Réfutation* appartient certainement à la dernière période de la vie d'Hippolyte, et elle est en tout cas postérieure à la mort de Calliste (222/3). Mais est-elle, comme on l'a soutenue, postérieure même à l'année 234 ? Elle le serait, s'il était sûr que le chapitre xxx du livre X visât la *Chronique*, et que celle-ci n'eût pas eu deux éditions. Du reste, la composition d'un ouvrage aussi considérable a exigé un temps assez long, et, si le renvoi qui est au livre X avait la signification qu'on veut lui donner, elle ne serait valable que pour la date de ce livre. Il ne faut pas oublier non plus qu'Hippolyte a été déporté en 234/5, et ce n'est sans doute pas dans les mines de Sardaigne qu'il a pu mettre la dernière main à son traité.

Ouvrages apocryphes. — Nous en avons signalé déjà plusieurs, sur lesquels nous ne reviendrons pas ; ajoutons-y le

(1) Sur ces divers procédés, qui rappellent ceux de l'historiographie profane (Diodore, etc.), cf. la préface de Wendland.

traité *Contre les hérétiques Béron et Hélix, sur la doctrine de Dieu et l'incarnation*, dont des fragments considérables ont été conservés par Anastase l'Apocrisiaire (VIIe siècle) ; la *narration* rapportée par Palladios, dans l'*Histoire Lausiaque* (LXV) (1) ; quelques pages enfin publiées par Franz Cumont dans la *Revue de l'Instruction publique en Belgique* (1905) (2).

Hippolyte écrivain. — Conclusion. — Nous n'avons qu'un petit nombre d'écrits d'Hippolyte sous leur forme originale, et l'on ne peut se servir, pour apprécier son mérite d'écrivain, de ceux qui nous sont arrivés par des voies aussi indirectes que le slave ou l'arménien. Nous avons cependant la bonne fortune de posséder à peu près intégralement, en grec, deux des principaux, le traité sur l'*Antéchrist* et la *Réfutation*, l'un d'une authenticité au-dessus de tout soupçon, l'autre moins bien attesté par la tradition, mais qui porte en lui-même, aussi bien par le contenu que par la forme, la preuve de son origine ; et c'est une autre bonne fortune que l'un appartienne aux débuts de l'auteur, l'autre à ses dernières années. Sans qu'on doive exclure la possibilité, la vraisemblance même, au cours d'une aussi longue carrière, d'une évolution dont il ne nous est plus possible de marquer les nuances, Hippolyte nous apparaît, dans l'un comme dans l'autre, avec les mêmes traits essentiels.

La composition a généralement le mérite de la clarté, mais elle est plutôt mécanique qu'organique. La langue, sans être très incorrecte, n'est pas de qualité distinguée ;

(1) Le thème en est tout à fait banal ; c'est celui de la chrétienne jetée dans un mauvais lieu, sauvée par un jeune homme généreux, et du martyre de ce jeune homme.

(2) Pour être tout à fait complet, mentionnons l'hypothèse de Harnack (*Geschichte*, II, 2, 732), selon laquelle Hippolyte serait l'auteur de la finale apocryphe de l'*Épître à Diognète* (ch. XI-XII), et peut-être de toute l'*Épître* ; la seconde hypothèse est absolument insoutenable, et la première n'est pas très probable. — Ce qui concerne les ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφὰς mentionnées par la statue est tout à fait obscur ; la leçon εἰς n'est d'ailleurs qu'une conjecture.

les formes impures n'y sont pas rares. Le style est le plus souvent sans grand apprêt. Toutefois, on reconnaît à certains caractères qu'Hippolyte, comme Origène, a formé le sien par la prédication ; j'ai montré qu'il a gardé, comme le grand docteur alexandrin, la manière de l'homélie dans le traité. Mais il n'entendait pas l'homélie comme celui-ci. Il ne la comprenait pas uniquement comme une leçon ; il n'apportait pas à l'église les habitudes de l'école. Il faisait la part plus grande à l'exhortation ; il ne s'adressait pas aux esprits ; il voulait toucher les cœurs. Ce souci n'est point à blâmer en principe chez un docteur chrétien. Mais il a pour effet l'emploi de quelques procédés dont Hippolyte est porté à abuser. Il y en a deux auxquels il recourt constamment, l'interrogation (1) et l'exclamation ; le second est encore plus fréquent que le premier. Il abonde, avec quelque excès, en effusions.

Il aime aussi le style fleuri ; non seulement il recherche la métaphore, mais, quand il en commence une, il aime à la suivre. Voici un exemple : « Le Verbe de Dieu, pur Esprit, a revêtu la chair sainte prise de la Vierge sainte, comme un fiancé revêt une robe ; il a travaillé pour lui-même comme un tisserand sur la croix, en souffrant, pour pénétrer de sa propre vertu notre corps mortel, pour mêler le corruptible à l'incorruptible, le faible au fort, et par là sauver l'homme qui se perdait. Le divin tisserand a pour cylindre sa passion accomplie sur la Croix, pour chaîne la force de l'Esprit-Saint qui est en lui ; pour trame sa chair sainte, associée, dans un même tissu, à l'Esprit ; pour fil la grâce qui, par l'amour du Christ, resserre et fait l'unité ; pour navette le Verbe ; pour ouvriers les patriarches et les prophètes qui tissent le beau, long et irréprochable vêtement du Christ, ces ouvriers en qui le Verbe passe ainsi qu'une navette, exécutant par eux les ouvrages que commande le Père (2) ».

(1) Voyez, par exemple, *Antéchrist*, ch. xxx, les interpellations à Isaïe, à Daniel, etc.

(2) *Antéchrist*, ch. IV, traduction de M. d'Alès, p. 38-39.

La *Réfutation*, bien postérieure au traité de l'*Antéchrist*, n'a plus guère le ton de l'homélie ; elle ne consiste en effet — si l'on excepte les morceaux de la partie finale où l'antipape fait son apologie et attaque ses adversaires — qu'en exposés et réfutations de doctrines. Mais on y retrouve la tendance à fleurir une matière austère. C'est parfois au moyen de l'ironie, comme dans ce chapitre du livre IV (ch. XII), où, se moquant des astronomes qui ont prétendu calculer la distance de la terre au soleil et à la lune, il plaint Ptolémée de n'avoir pas vécu au temps des Géants, auxquels il aurait pu donner une leçon, quand ils voulurent bâtir une tour pour s'élever jusqu'au ciel. Ce sont aussi des jeux de mots assez faciles, comme quand il rapproche le nom des *Docètes* du mot *docos* qui signifie poutre, et leur applique la parole de l'*Évangile* sur la poutre et la paille (VIII, 8). Ce sont surtout quelques morceaux de virtuosité sophistique, qui sont comme plaqués aux bons endroits, et pourraient être sinon supprimés, du moins réduits à la phrase qui contient l'image initiale, sans dommage aucun pour le contexte. Les deux plus notables se trouvent l'un au chapitre XLVI du livre IV, l'autre au chapitre VII du livre IV ; ils rentrent sans difficulté l'un et l'autre dans deux des catégories de procédés dénombrés et enseignés par les sophistes. Le premier est ce qu'ils appelaient une *ecphrasis* (ἔκφρασις), une description ; c'est ici celle de la chasse au grand duc, que les chasseurs prennent en l'amusant par une danse ; tels les naïfs se laissent abuser par les sortilèges des hérétiques (1). Le second est une fable (μῦθος), qui se retrouve sous une forme presque identique chez deux écrivains profanes, dans le *Discours* XXXV de Maxime de Tyr, et au livre XIV, chapitre XXX, des *Histoires variées* d'Élien (2) : c'est l'histoire du Libyen Apséthos qui voulut

(1) Cf. les morceaux analogues dont abondent les œuvres de Dion Chrysostome, par exemple l'*ecphrasis* du paon et celle de la chouette, au début de l'*Olympique*.

(2) Maxime de Tyr (*loc. cit.*) appelle le héros de l'aventure Psaphon,

se faire adorer, et qui, après avoir enfermé des perroquets et leur avoir enseigné à répéter : Apséthos est Dieu, les lâcha à travers la Libye ; mais un Grec malin en forma d'autres à dire : Apséthos nous a mis en cage, et nous a contraints à publier : Apséthos est Dieu. Simon le Magicien est un charlatan aussi impudent qu'Apséthos.

Hippolyte est un fils de son temps ; l'intransigeance de sa foi chrétienne a contribué à développer chez lui un dédain de la science, qui n'était pas étranger, au IIe et au IIIe siècles, à la plupart des païens ; mais, comme tous les Grecs et tous les Romains, il s'incline devant la sophistique ; nul ne pouvait alors publier un livre sans lui payer son tribut (1).

Malgré l'obscurité où se dérobe la plus grande partie de la vie d'Hippolyte, malgré la mutilation de son œuvre et les conditions défectueuses où beaucoup de ses écrits subsistants sont parvenus jusqu'à nous, sa physionomie intellectuelle et morale nous apparaît assez nettement, dès qu'on se croit en droit d'admettre qu'il est l'auteur de la *Réfutation*. Théologien, il était attaché à la doctrine du Verbe ; il a cru voir surtout le péril du moment dans ce monarchianisme qui portait atteinte à la distinction des personnes, mais lui-même n'a pas évité celui de paraître subordonner le Fils au Père (2) ; homme d'Église, il a fait preuve d'un rigorisme excessif, dans certaines questions de discipline où il nous semble que Calliste — quelque

et la place aussi en Lybie ; il ne raconte pas l'échec final du charlatan, auquel Elien donne le nom d'Hannon.

(1) Outre les métaphores, outre les morceaux à effet, tels que ceux que nous venons de citer, le rythme, sensible en particulier à la fin des phrases, montre chez Hippolyte le souci de se conformer au goût du public lettré ; cette recherche du rythme mériterait d'être étudiée de plus près qu'elle ne l'a été jusqu'à présent ; cf. cependant NORDEN, *Antike Kunstprosa*, p. 547.

(2) La phrase la plus compromettante qu'il ait écrite date de la fin de sa vie ; elle est au livre X de la *Réfutation*, ch. XXXIII ; en parlant de la vie éternelle, à laquelle nous parviendrons seulement par la résurrection, il dit à l'homme : Si (Dieu) avait voulu te faire Dieu, il le pouvait ; tu en as un exemple, celui du Verbe.

opinion qu'on puisse avoir de son caractère — voyait plus juste. Cette double intransigeance l'a conduit au schisme et l'y a longtemps maintenu ; les honneurs qui après sa mort ont été rendus à sa mémoire autorisent à penser qu'il ne l'a pas poussée jusqu'au bout, et qu'il est mort réconcilié.

Mais ces querelles d'un passé lointain n'ont plus qu'un intérêt médiocre. Hippolyte reste pour nous le principal représentant des lettres chrétiennes, en Occident, pendant la première moitié du IIIe siècle. On ne saurait le comparer à ses grands rivaux d'Alexandrie. Son érudition assez étendue (1), mais très superficielle, ne vaut pas la curiosité infatigable de Clément, encore moins la science approfondie d'Origène. Il n'a pas leur intelligence large et indulgente de la philosophie hellénique, et ne soupçonne rien de ses rapports avec la théologie chrétienne. Il conserve quelque mesure dans l'emploi de l'allégorie, et on est d'abord tenté de l'en louer ; mais ce mérite apparent s'explique plutôt par un certain manque de vigueur dans l'esprit et par un médiocre souci de la méthode, que par le sentiment exact des abus où l'exégèse allégorique peut conduire. Il a bien vu qu'une histoire générale du monde fondée sur la comparaison entre les traditions helléniques et les données de l'*Écriture* était un des grands *desiderata* de la littérature chrétienne, mais sa *Chronique* n'est qu'une compilation où tout esprit critique fait défaut. La variété et l'étendue de son œuvre plutôt que son originalité, un ensemble assez bien équilibré de qualités moyennes plutôt qu'aucune qualité éminente expliquent sa réputation et son influence.

(1) Il en était assez fier, et il lui arrive, à plusieurs reprises, de s'en vanter dans la *Réfutation*.

LIVRE IX

LES ACTES DES MARTYRS AU IIIe SIÈCLE. LA POÉSIE CHRÉTIENNE AU IIIe SIÈCLE. LES APOCRYPHES AU IIe ET AU IIIe SIÈCLES

CHAPITRE I

LES ACTES DES MARTYRS AU IIIe SIÈCLE

Bibliographie. — Voir la bibliographie en tête du chapitre 1er, au livre IV, et y ajouter : Aubé, *Les chrétiens dans l'Empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1881 ; *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle, ib.*, 1885. — A. Ehrard, *Die griechischen Martyrien*, Strasbourg, 1907. — H. Günter, *Legendenstudien*, Cologne, 1906. — H. Usener, divers articles réunis dans *Vortræge und Absætze*, Leipzig, 1907. — K.-J. Neumann, *Der ræmische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Leipzig, 1890. — Vogeser, *Die Sprache der griechischen Heiligenlegenden*, Münich, 1907. — H. Delehaye, *Sanctus : essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927.

Au cours du IIIe siècle, l'Église a passé par les vicissitudes les plus opposées. Elle a connu quelques périodes de paix pendant lesquelles de grandes facilités lui ont été données pour s'accroître et s'organiser, presque au grand jour. Mais elle a eu à subir, à plusieurs reprises, des persécutions violentes. La plus redoutable de toutes, avant celle de Dioclétien, fut celle de Dèce, qui fut conduite systématiquement autant que durement. Les supplices furent nombreux ; les cruautés qui ensanglantèrent les

amphithéâtres eurent un caractère d'horreur tragique ; les fidèles qui en furent victimes, hommes, femmes, adolescents, montrèrent tantôt une fermeté, tantôt une exaltation enthousiaste bien faites pour frapper les imaginations. Il était impossible qu'on n'attachât pas le plus grand prix à conserver par écrit le souvenir de leur exemple, à le commémorer solennellement par la lecture publique des *Actes*, au jour anniversaire des martyrs. Ainsi se sont formés ces innombrables récits, de valeur si inégale, qui ont fini par être rassemblés au x[e] siècle dans le recueil de Syméon Métaphraste, et dont Ruinart d'abord, les Bollandistes ensuite et leurs émules ont entrepris patiemment l'examen critique. Le sentiment qui inspirait les premiers rédacteurs a été particulièrement bien rendu, quoique avec une certaine nuance montaniste, par celui des *Actes des saintes Perpétue et Félicité*. Voici comment il ouvre sa narration : « Si les antiques exemples de la foi, qui attestent la grâce de Dieu et opèrent l'édification de l'homme, ont été rédigés par écrit, pour que par leur lecture, comme par une représentation de la réalité, Dieu fût honoré et l'homme réconforté, pourquoi ne rédigerait-on pas de même les événements récents sous la forme de documents qui pourront avoir la même double utilité ? Ne deviendront-ils pas en effet anciens un jour et nécessaires à la postérité, si de leur temps ils jouissent d'une moindre autorité, à cause de la vénération préconçue que l'on réserve à l'antiquité ? Mais laissons en juger à ceux qui estiment qu'une est la vertu du Saint-Esprit, toujours un, à travers les siècles ; les faits récents, les faits les plus modernes ne doivent-ils pas être regardés comme plus grands, si l'on se rappelle qu'il a été décrété que la grâce doit surabonder aux derniers temps de ce monde ? « Dans les derniers jours, » en effet, dit le Seigneur (1), « je répandrai

(1) *Joël*, III, 1-5 ; cité par *Actes*, II, 17. C'est dans ce développement sur l'*Esprit et la prophétie* que se trahissent les tendances montanistes du rédacteur.

mon esprit sur toute chose, et les fils et les filles prophétiseront ; et je répandrai mon esprit sur mes serviteurs et mes servantes ; les jeunes gens verront des visions, et les vieillards songeront des songes. » Une nouvelle histoire sainte se réalisait, sous l'inspiration de l'Esprit ; sous la même inspiration, elle devait être écrite à son tour.

Actes des Saintes Perpétue et Félicité. — Les *Actes* auxquels nous venons d'emprunter cette citation sont ceux d'un martyre qui parait avoir eu lieu le 7 mars, de l'année 202 ou de l'année 203 (1). Ils nous sont parvenus sous trois formes différentes : une forme développée, en une double rédaction, grecque et latine ; une forme abrégée, qui est postérieure, mais où M. Monceaux croit reconnaître quelques traits primitifs. Les premiers éditeurs du texte grec, J.-R. Harris et S. K. Gifford avaient pensé qu'il représentait l'original (2). Il semble que ce soit le texte latin, beaucoup plus anciennement connu, qui ait le plus de droit à ce titre (3). On a pu se demander si les morceaux que le rédacteur attribue à Perpétue elle-même n'avaient pas été, eux tout au moins, composés d'abord en grec (4). En tout cas, les termes grecs apparaissent en assez grand nombre dans le texte latin, comme d'ailleurs des mots latins se sont glissés dans le grec. Ce mélange atteste que l'Église de Carthage, comme celle de Rome, fut primitivement une de ces églises, d'Occident où le grec était la langue dominante, sinon unique ; il atteste, comme la double forme, grecque et latine, sous laquelle Tertullien composa certains de ses traités, qu'elle était encore, à cet égard, au commencement du

(1) Voir principalement M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 70-96.

(2) *The acts of the martyrdom of P. and F. the original greek text now first edited*, London, 1890 ; texte grec et texte latin dans Robinson, *Texts and Studies*, I, 2, Cambridge, 1891.

(3) Cf. L. Duchesne, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, et Franchi dei Cavalieri, *Rœmische Quartalschrift*, 1896.

(4) Harnack, *Geschichte*, II, 2, 322.

III[e] siècle, dans une période de transition. C'est pourquoi nous ne pouvons pas nous dispenser de parler d'une *Passion* qui est une des plus émouvantes que nous possédions.

Vibia Perpetua, femme de bonne naissance, âgée de 22 ans et mère d'un jeune enfant, subit le martyre, dans l'amphithéâtre de Carthage (1), avec deux esclaves, Revocatus, et Félicité, grosse de huit mois, qui accoucha en prison trois jours avant le supplice, ainsi que deux autres compagnons, Saturninus, arrêté en même temps qu'elle, et Saturus, qui s'était livré volontairement quelques jours après l'arrestation des autres ; Secundulus, qui avait lui aussi été emprisonné avec les quatre premiers, était mort dans le cachot. Les *Actes* se présentent à nous comme composés pour une bonne part de morceaux écrits par deux martyrs eux-mêmes, Perpétue et Saturus, dans leur prison. Le rédacteur (2) y a ajouté une introduction, diverses remarques qui les relient, et la narration du supplice. Il est impossible de dire s'il n'a pas retouché quelquefois les souvenirs des martyrs ; une certaine ressemblance de ton qui règne dans l'ensemble ne le rend pas invraisemblable. Mais on ne peut pas songer à nier que nous trouvions, en fin de compte, leur témoignage personnel dans son œuvre, et que nous entendions ainsi directement leur parole. Cela seul donne un prix inestimable à de pareils *Actes*.

Rarement d'ailleurs l'impression même des événements nous a été transmise avec plus de vérité ; l'accent de la vérité est sensible aussi bien dans les détails concrets

(1) Le martyre a eu lieu à Carthage, mais les martyrs venaient de Thuburbo.

(2) Quelques-uns ont voulu voir Tertullien dans le rédacteur ; cf. D'ALÈS, *L'auteur de la Passio Perpetuæ* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907) ; DE LABRIOLLE, *Tertullien, auteur du prologue et de la conclusion de la passion de Perpétue et de Félicité* (*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913.) Ce qui est sûr, c'est que le rédacteur a des tendances montanistes et que Tertullien (*De anima*, 55) connaissait une vision (*revelatio*) de Perpétue.

que dans la peinture des sentiments ; dans la représentation de l'attitude des martyrs, aussi bien que dans celle du juge, Hilarianus, des soldats ou des employés subalternes ; dans ce que nous entrevoyons de la chrétienté de Carthage et du public païen. Tous les captifs s'unissent dans une ardente prière, pour que Félicité ne soit pas privée de la couronne qu'ils vont recevoir, parce que la loi ne permet pas d'exécuter une condamnation sur une femme enceinte, et ils se réjouissent tous quand Félicité met au monde une petite fille, à temps pour n'être pas épargnée. Perpétue est attachée à sa famille, quoiqu'elle sacrifie tout au Christ, sans un instant d'hésitation ; elle pense sans cesse à cet enfant qu'elle allaite ; elle souffre et s'indigne quand, au moment de l'arrestation, son père, qui est païen, veut la décider à apostasier ; elle souffre, mais d'une autre souffrance, quand, devant le tribunal, son intervention, qu'elle sent inspirée par l'affection qu'il a pour elle, lui vaut d'être brutalement frappée. Elle garde un souvenir touchant à son jeune frère Dinocrate, mort à vingt ans d'une horrible maladie ; elle le revoit dans une sorte de purgatoire, prie ardemment pour qu'il soit rapproché d'elle et se croit exaucée. Elle a vu aussi, quelques jours auparavant, une échelle d'airain, d'une hauteur merveilleuse, dont les portants sont garnis de poignards, de fers de lances, de clous, si bien que ceux qui la gravissent sans attention sont déchirés, et sous laquelle un dragon menace ceux qui veulent la gravir ; elle voit Saturus y monter jusqu'au bout le premier, l'appeler à lui, en lui recommandant de prendre garde au dragon, et, bravement, tandis que celui-ci dresse la tête, elle la lui écrase. Quand elle est montée elle-même, elle se trouve dans un beau jardin, où un berger, qui trait ses brebis, tandis que des milliers d'élus l'entourent, en robe blanche, l'accueille par un mot bienveillant, et lui donne une bouchée de fromage, qu'elle mange, tandis que tous les assistants disent : *Amen*.

Saturus, lui aussi, a eu sa vision. Il a cru que son âme,

sortie de son corps, avec celle de Perpétue, était portée vers l'Orient par quatre anges, sans que la main de ces anges les touchât. Par une pente douce, ils sont parvenus en un lieu où rayonnait une lumière immense, où s'est ouvert à eux un grand verger, plein de roses et de fleurs de toute espèce, planté de cyprès, où quatre anges, plus brillants que tous les autres, les ont reçus, et où ils ont retrouvé d'autres martyrs africains tout récents. Dans une sorte de maison de lumière, où l'on ne pénètre que vêtu d'une robe blanche, distribuée par des anges à la porte, ils ont vu Dieu sur son trône (1).

Ces visions devaient plaire particulièrement au rédacteur, ami des prophètes montanistes, qui nous les a conservées. Les martyrs également ont-ils partagé sa tendance ? Leur exaltation et leurs visions ne suffisent pas à le prouver ; dans ces visions elles-mêmes, un trait pourrait le faire croire, s'il provient bien de Perpétue et s'il n'est pas dû au rédacteur : c'est cette sorte de communion de la martyre, avec une bouchée de fromage ; nous retrouvons là peut-être en effet un rite montaniste, celui de la secte des *Artotyrites* (mangeurs de pain et de fromage) (2).

Dans le récit du martyre, la cruauté d'un public endurci par les scènes de l'amphithéâtre fait un constrate émouvant avec la fermeté des chrétiens et l'exaltation des chrétiennes. Lorsque les martyrs vont être introduits dans la *cavea*, on veut faire revêtir aux hommes le costume de prêtres de Saturne, et aux femmes celui de prêtresses de Cérès. Les uns et les autres refusent, en disant : Nous avons accepté volontairement de mourir *pour sauvegarder notre liberté*. Saturninus et Saturus, dès qu'ils sont en présence

(1) Une scène assez curieuse termine cette belle vision. Au sortir du paradis, Saturus et Perpétue rencontrent l'évêque Optat et le prêtre Aspasius, qui sont en désaccord et les prient de les réconcilier. Perpétue s'entretient avec eux *en grec*, mais les anges les repoussent assez sévèrement.

(2) Épiphane, *Hær.*, 49.

d'Hilarianus, qui préside à la tuerie, lui font un geste qui signifie : Tu nous condamnes ; Dieu te juge, toi. Ces vaillants ont leurs faiblesses — très relatives. Saturus veut bien mourir d'une morsure de léopard, mais il craint qu'on ne le mette aux prises avec un ours. On l'expose d'abord à un sanglier, et, ensuite, le léopard le mord si bien, qu'à la vue de son sang qui coule à flots, le peuple impitoyable s'écrie : Bravo ! le bon bain qu'il prend là !

Perpétue est dans une ferveur si exaltée que quand on la fait sortir de la *cavea,* après qu'une vache sauvage s'est jouée d'elle, elle parait sortir d'un profond sommeil, et demande au catéchumène Rustique, qui la soigne : « Quand va-t-on nous exposer à cette vache ? » Tout à l'heure, elle avait cependant assez de présence d'esprit pour rattacher, par crainte d'offenser la pudeur, sa tunique, déchirée par la bête furieuse.

Mais la plus belle scène n'est-elle pas celle où ramenés à l'amphithéâtre, épuisés par leur combat avec les fauves, au moment d'être décapités, les martyrs se soulèvent dans un suprême effort, et s'embrassent ? On se reprocherait d'en diminuer la grandeur par aucun commentaire. C'est parce que le rédacteur a éprouvé ce sentiment, c'est parce qu'à part cette introduction, dont nous avons cité les premières lignes, et une courte invocation à la fin, il s'est borné à rapporter les faits et à transcrire le témoignage des victimes, que la *Passion de Perpétue et de Félicité* tient un rang hors de pair parmi les *Actes des Martyrs.*

Les grandes persécutions du IIIe *siècle.* — Sainte Perpétue et ses compagnons ont été condamnée en vertu de l'édit de Septime Sévère, publié vers l'an 200, par lequel, selon Spartien, l'empereur « interdit, sous des peines graves, de faire des juifs et des chrétiens (1) ». Le rite par lequel on devenait chrétien, le baptême, fut ainsi proscrit, comme l'était déjà la circoncision de quiconque

(1) SPARTIEN, *Septime Sévère,* 17. Cf. Mgr DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église,* t. I, p. 361 et suiv.

n'était pas juif de race. Les martyrs de Carthage n'étaient que catéchumènes, quand ils furent arrêtés. Ils aggravèrent leur cas en se faisant baptiser. La persécution de Sévère fit sentir également ses effets en Orient. C'est alors que Clément fut obligé de s'éloigner d'Alexandrie, qu'Origène se vit menacé et que plusieurs de ses disciples furent exécutés.

L'édit de Sévère fut le premier qui substitua à la règle établie au second siècle par Trajan — règle très générale qui laissait une grande liberté à l'arbitraire des gouverneurs de province — un plan de répression plus précis et plus régulier. La persécution qui s'ensuivit ne fut pas de longue durée. L'Église vécut, tant bien que mal, sous les règnes de Caracalla et d'Élagabal, le dernier des Sévères. Alexandre, dont la mère Mammée avait été en relations avec Origène et avec Hippolyte, se montra bienveillant pour elle. La femme de Sévère, l'impératrice Julia Domna, s'était déjà montrée favorable à un large syncrétisme, où les principales religions et les principales philosophies de l'antiquité seraient venues se fondre, mais cet accord, dans sa pensée, devait être tourné contre le christianisme menaçant. C'est dans le cercle de Julia Domna qu'a vécu Philostrate, l'auteur de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, prophète et thaumaturge païen. Philostrate lui-même n'a peut-être pas entendu composer cette biographie pour l'opposer comme un nouvel évangile aux évangiles chrétiens ; mais elle fut certainement exploitée en ce sens après lui. Alexandre Sévère fut, lui aussi, un syncrétiste, mais qui n'avait aucune hostilité contre Moïse ni contre Jésus. Il aurait volontiers, s'il n'eût été en avance sur son temps et s'il n'avait rencontré de l'opposition dans son conseil, mis Jésus au nombre de ses Dieux. Il laissa du moins l'Église se développer librement, fortifier ses cadres, régulariser son organisation sans que le pouvoir civil y mît obstacle.

Ce régime de tolérance, vu l'état moyen de l'opinion publique, était un peu précoce. Aussi fut-il suivi d'une

réaction énergique. Alexandre fut assassiné en mars 235. Son successeur Maximin rouvrit brutalement les hostilités. C'est alors que le pape Pontien et que le pape schismatique Hippolyte ont péri en Sardaigne où ils avaient été déportés. Toutefois les nouveaux édits de persécution ne paraissent pas avoir été appliqués dans toutes les provinces avec la même rigueur. Sous Gordien III et sous Philippe l'Arabe le christianisme connut une période nouvelle de repos.

Un empereur d'une forte volonté, Dèce, qui prit le pouvoir en septembre 249 et trouva l'empire dans une situation déplorable, crut que, pour lui rendre sa prospérité, deux devoirs s'imposaient à lui aussi instamment l'un que l'autre : la lutte contre les Barbares et la réforme intérieure de l'État. Plus animé d'intentions droites qu'éclairé par une vue juste des circonstances, il crut aussi que la réorganisation intérieure exigeait un retour énergique à la tradition. Il déclara donc une guerre acharnée au christianisme, et ne se proposa rien de moins que de l'extirper. Mais l'Église était beaucoup trop forte pour qu'il fût maintenant possible de l'anéantir. Si la politique de bienveillance ouverte qu'avait pratiquée Alexandre Sévère était prématurée, une politique de répression impitoyable était surannée. Celle qui eût convenu en cette seconde moitié du IIIe siècle, celle qu'un réaliste intelligent eût sans doute adoptée, ne pouvait guère être qu'une politique de tolérance. Du conflit inexpiable que Dèce a déchaîné, que Dioclétien rouvrit, ce qui avait le plus de chance de sortir, c'était le triomphe de l'Église, et, avec Constantin, l'Église triompha.

Les lapsi. — Nous n'avons pas le texte de l'édit de Dèce, mais ce que nous apprend Denys d'Alexandrie (1), ce que nous apprennent les *Actes* des martyrs qui en furent victimes, nous en révèle clairement l'esprit. Toute personne soupçonnée de christianisme était obligée

(1) Cf. *supra*, p. 443 et 452.

de faire publiquement acte d'adhésion à la religion nationale. Ceux qui se soumettaient aux prescriptions de la loi recevaient un certificat de sacrifice, et restaient désormais à l'abri de toute poursuite. Ce furent les *faillis*, les *lapsi*, qui furent nombreux, mais dont beaucoup, quand la persécution s'apaisa, regrettèrent leur faiblesse, et dont la réconciliation avec l'Église donna lieu, comme il était naturel, aux plus ardentes controverses. Mais beaucoup d'autres se montrèrent héroïques. N'ignorant pas qu'il faut frapper à la tête, Dèce faisait rechercher particulièrement les évêques, les membres du clergé, les chrétiens instruits et capables d'exercer autour d'eux une propagande. Parmi ces derniers, aussi, il y eut des défaillances, mais il y eut de grands et beaux exemples. Par un sentiment exact de leur devoir, qui était de conserver des chefs à des communautés qu'ébranlait, en passant sur elles, le vent de cette affreuse tempête, les évêques se cachèrent souvent, et parfois échappèrent. Quand ils furent pris, la plupart se montrèrent inflexibles. Un évêque de Smyrne abjura, successeur indigne de Polycarpe ; mais le pape Fabien, à Rome, subit courageusement le martyre au commencement de 250. Dans cette tourmente, les sectes hérétiques ne furent pas plus ménagées que l'Église catholique, et il y eut des martyrs parmi leurs fidèles aussi bien que parmi les siens.

Les Actes de Pione. — Les *Actes* latins, contemporains de la persécution de Dèce, sont relativement assez nombreux. Un seul récit, parmi les *Actes grecs*, mérite d'être cité (1) : c'est celui du martyre de Pionios (2). Il se donne pour rédigé par un témoin oculaire, et il contient trop de

(1) Sur les *Actes des Saints Carpos, Papylos et Agathonicé*, dont la date est incertaine, cf. *supra*, p. 307. Les *Actes d'Achatius*, ceux de *Conon* et de quelques autres, ne manquent pas d'intérêt, mais contiennent des parties suspectes. Voir Bardenhewer, *Geschichte*, II, 2, p. 687-9.

(2) Voir le texte grec dans les recueils de O.-V. Gebhardt et de Knopf ; il a été publié pour la première fois par O.-V. Gebhardt, dans l'*Archiv für slavische Philologie*, 1896.

détails précis pour ne pas provenir, en dernière analyse, d'une tradition authentique. Sous la forme où nous le possédons, il se peut cependant qu'il ait subi des additions et des retouches. La première partie, en effet, a surtout un caractère apologétique ; elle contient de longs discours de Pionios, qui n'ont guère pu être recueillis sur le moment avec exactitude, et qui ne sont pas toujours, semble-t-il, d'une convenance parfaite à la circonstance. On peut y faire assez large la part du rédacteur, sans être pourtant obligé de considérer celui-ci comme très postérieur à l'événement. Si l'on se souvient que la sévérité de la répression, en 250, jointe au développement déjà considérable de l'Église, où commençaient à s'introduire des éléments de moindre qualité,a eu pour effet les défaillances nombreuses et graves dont nous venons de parler, on trouvera naturel que les *Actes* qui furent alors composés aient pris souvent le ton de *Protreptiques*, d'*Exhortations* à la foi et à la constance.

Eusèbe avait introduit les *Actes de Pionios* dans le recueil général qu'il avait composé, et que nous avons perdu ; un texte de son *Histoire ecclésiastique* (1) nous montre qu'il avait commis une erreur sur la date du martyre, en le rapportant à l'époque de celui de Polycarpe. Il est manifeste que Pionios a été supplicié en 250. Nos *Actes* en font un *prêtre* ; ils sont précédés d'une introduction qui est elle-même, en tout cas, de date assez postérieure ; car elle donne ou semble donner (2) la narration qui suit, et qui est impersonnelle, pour une œuvre du martyr lui-même.

La narration commence par la mention du jour où Pione fut arrêté avec deux femmes, Sabine et Macédonie,

(1) IV, 15, 46.

(2) « Lorsqu'il fut appelé auprès du Seigneur et qu'il a témoigné, il nous a laissé cet écrit pour notre édification, afin que nous l'ayons comme un monument de son enseignement. » Le rédacteur vise sans doute les discours qui sont prononcés par Pione, et veut en garantir l'authenticité.

et deux hommes, Asclépiade et Limnos : c'était pendant la persécution de Dèce, le jour anniversaire du martyre de saint Polycarpe (1). Nos fidèles s'attendaient à être arrêtés ; ils jeûnaient dans la maison de Pione, et ils s'étaient munis de carcans, pour que, quand on les emmènerait, les passants ne pussent pas croire qu'ils se laissaient conduire à l'agora, pour y apostasier, comme tant d'autres ; ce trait est manifestement de ceux qui ne sauraient avoir été inventés. Ils avaient ainsi passé la nuit et venaient de communier, quand le néocore Polémon, avec une troupe de police, vint les sommer d'obéir à l'édit. Au milieu d'un concours de foule qui se presse et se bouscule, on les mène à l'agora, au portique oriental. Nous sommes à Smyrne : les Juifs, dans cette foule hurlante, sont aussi nombreux que les païens ; car c'est le jour du sabbat.

Pionios étend la main et commence un long discours, dirigé contre les Hellènes, et plus encore contre les Juifs. C'est une petite *apologie*, où le martyr évoque le souvenir de ses voyages, en Judée, et fait quelque parade de son érudition. Ramené du Portique sur l'agora, Pione est invité par le néocore à sacrifier ; des marchands, qui l'estiment pour son caractère, viennent le supplier de ne pas se montrer intraitable.

Un certain Alexandre, avec de moins bonnes intentions, intervient aussi et se fait rabrouer par le martyr. Le peuple réclame la réunion d'une assemblée au théâtre. Quelques hommes prudents, qui connaissent bien ce dont est capable la population de Smyrne, conseillent au néocore de se bien garder de la provoquer. Sur place donc, Polémon invite de nouveau Pione à aller sacrifier au *Néméseion*. Pione et Sabine refusent. Ils affirment leur foi par cette formule : J'adore le Dieu tout puissant qui a créé le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent, ainsi que nous tous ; qui nous donne libéralement toutes choses ; que nous avons connu par son Verbe, Christ. Un

(1) C'est peut-être ce qui explique la confusion commise par Eusèbe.

peu plus tard, Polémon interroge Asclépiade, et lui demande, après qu'il a reconnu qu'il était chrétien, de *quelle église* il fait partie.

On ramène les martyrs en prison, Sabine, au milieu de la foule railleuse, s'attachant obstinément aux vêtements du prêtre, dont la présence soutient son courage. Des voix s'élèvent pour réclamer un châtiment immédiat. Le néocore objecte que son titre ne lui donne pas le droit de l'infliger. Dans la prison, ils retrouvent Macédonie (1) et un hérétique, un montaniste, Eutychianos, avec lequel ils refusent de partager les dons qu'il tient de ceux de sa secte ; ce qui leur vaut la colère des geôliers, qui les jettent dans un cachot plus dur. Cependant ils reçoivent aussi des visites, de païens bienveillants qui viennent leur conseiller de céder ; de chrétiens qui se lamentent d'avoir perdu en Pione le chef qu'ils aimaient. C'est une occasion pour le rédacteur de prêter à Pione un second grand discours, qui, lui aussi, vise principalement les Juifs et contient en particulier un long développement, bien long pour la circonstance, sur l'évocation de Samuel par la Pythonisse d'Endor (2).

L'orateur est interrompu par le retour du néocore Polémon, accompagné cette fois de l'hipparque Théophile, avec une escorte de gendarmes ; les deux fonctionnaires viennent lui apprendre que l'évêque Euctémon a sacrifié et leur demande, ainsi qu'un certain Lépide, d'aller au *Néméseion* en faire autant. Pionios refuse de nouveau, proteste contre l'intervention de personnages dont il ne reconnaît pas l'autorité, et réclame l'avis du proconsul.

Une discussion violente en résulte, où l'hipparque se

(1) Il y a quelque obscurité dans le récit, puisque Macédonie, au début, semble avoir été arrêtée en même temps que Pione, Sabine et Asclépiade.

(2) On a pu même noter quelque analogie entre ce morceau et la réfutation qu'a faite Eustathe d'Antioche de l'explication donnée par Origène de ce récit.

porte à des voies de fait contre le martyr. Pour emmener de nouveau Pione et Sabine à l'agora, il ne faut pas moins de six gendarmes (*diogmites*), contre lesquels Pione se débat furieusement.

Auprès de l'autel, où se tient l'apostat Euctémon, avec Lépide, qui paraît être un païen, se trouve aussi un rhéteur, Rufin, qui se fait semoncer par Pione aussi vivement que, le jour précédent, Alexandre l'avait été sur l'agora. Finalement, les martyrs sont encore reconduits à la prison, où ils demeurent jusqu'au moment où le proconsul vient d'Ephèse à Smyrne. La décision intervient alors sans retard. Le proconsul Quintilianus procède à un bref interrogatoire, qui est en tout cas assez conforme aux vraisemblances : Qui es-tu ? — Je m'appelle Pionios. — Veux-tu sacrifier ? — Non. — Quel culte, quelle doctrine professes-tu ? — Je suis catholique. — Qu'entends-tu par catholique ? — Je suis prêtre de l'Église catholique. — Tu es donc leur maître ? — Oui ; j'étais leur maître. — Maître de folie ? — Non, de religion. — Quelle religion ? — Le culte de Dieu le père qui a créé toutes choses. — Sacrifie. — Non ; c'est Dieu que je dois prier. — Tous, nous honorons les Dieux et le ciel et les Dieux qui sont au ciel ; tu honores l'air ? Sacrifie lui. — Je ne me soucie pas de l'air, mais de celui qui a créé l'air, et le ciel et tout ce qu'ils contiennent. — Dis-moi qui les a créés ? — Je ne puis le dire. — Il est sûr que c'est Dieu, c'est-à-dire Zeus, qui est au ciel ; car il est le Roi de tous les Dieux. »

Le martyr est soumis à la torture ; on le tenaille, avec les ongles de fer, et on l'invite encore à céder. « Change d'avis ; pourquoi te montrer ainsi forcené ? — Je ne suis pas forcené ; mais je crains le Dieu vivant. — Beaucoup d'autres ont sacrifié, qui vivent, et sont sages. — Je ne sacrifierai pas. — Pourquoi courir à la mort ? — Pas à la mort, à la vie. — La belle affaire que de courir à la mort ? Ceux-là aussi méprisent la mort, qui consentent pour un peu d'argent à combattre contre les bêtes ; tu n'es qu'un

de ceux-là. Hé bien ! tu veux courir à la mort : tu seras brûlé vif. »

Conduit au stade, cloué sur la croix, Pionios refuse encore de faiblir, quand on lui offre de le détacher. On dresse donc la croix, et à côté de lui, à sa gauche, mais tous deux tournés vers le Levant, on place un prêtre marcionite, du nom de Métrodore. On allume le bûcher. Pionios expire, en disant (1) : Seigneur, reçois mon âme. Le feu avait respecté son corps, selon le rédacteur qui se donne comme témoin oculaire, et son visage resplendissait d'un tel éclat que les Chrétiens en furent réconfortés, autant que les païens en furent surpris et troublés au fond de leur conscience.

L'analyse qui précède aura permis de voir, je l'espère, dans quelle mesure ces *Actes* proviennent évidemment d'un témoignage contemporain et digne de foi ; dans quelle mesure on peut les regarder comme un écrit d'édification, assez postérieur à l'événement, sans qu'on doive en trop rabaisser la date.

Les certificats de sacrifice. — Il faut dire un mot aussi des documents qui attestent la faiblesse des *lapsi*, puisque nous en possédons aujourd'hui d'authentiques, et quoique l'histoire littéraire y doive prendre moins d'intérêt que l'histoire de l'Église. Nous possédons en effet, maintenant, grâce aux papyrus égyptiens un certain nombre de ces *certificats* de sacrifice qui furent délivrés aux apostats ou à ceux qui avaient été accusés à tort d'être chrétiens ; ils portaient le nom administratif de *libelli*. Le premier a été découvert en 1893 ; Dom Leclercq a pu en réunir vingt-cinq en 1914 (2). La formule est identique, dans tous, et avait été évidemment réglée par l'édit de Dèce. L'apostat adresse une requête à la commission locale instituée à cet

(1) « Après que le feu fut éteint, nous, qui étions présents, nous le vîmes tel que pourrait être le corps d'un athlète, victorieux, en pleine force » (xxii).

(2) *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier, avril et juillet 1914.

effet, (commission de surveillance des sacrifices), expose qu'il est en règle, signe et fait toujours approuver par deux membres de la commission, parfois parapher en plus par un magistrat. Tous les *libelli* en question sont datés de la 1re année du règne de Dèce, entre le 12 juin et le 14 juillet. En voici un (1), qui pourra servir d'exemple, dans la traduction de Dom Leclercq :

« A la commission élue pour surveiller les sacrifices, mémoire d'Aurélia Charis, du bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices et témoigné ma piété aux Dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et (Aurelius) Hermas, nous t'avons vue sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 22 de Payni (= 16 juin 250). »

(1) No 11 du recueil de Dom Leclercq.

CHAPITRE II

LA POÉSIE AU IIe ET AU IIIe SIÈCLES

Bibliographie. — CHRIST ET PARANIKAS, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871. — NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913. — WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, Berlin, 1921. — E. BOUVY, *Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymonographie de l'Église grecque*, Nîmes, 1886.—W. MEYER, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans *Gesammelte Abhandlungen zur Mittellateinischen Rythmik*, tome II, Berlin, 1905. — K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897.

Pour CLÉMENT et MÉTHODE, voir les éditions indiquées dans les chapitres qui les concernent ; pour les *Oracles Sibyllins*, éditions d'ALEXANDRE, Paris, 1853-6, 1869 ; FRIEDLIEB, Leipzig, 1852 ; RZACH, Vienne, 1891 ; GEFFCKEN, dans les *Griechische Christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1902 ; voir l'histoire de la tradition dans l'introduction de cette dernière édition. Cf. aussi GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (*T. U.*, *Neue Folge*, VIII, 1, Leipzig, 1902), et pour la caractéristique générale du Sibyllisme, RENAN, *les Évangiles*, ch. IX. — SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, tome Ier. — BOUCHÉ LECLERCQ, *Histoire de la divination*, tome II. — Pour la chronologie, outre GEFFCKEN, cf. HARNACK, *Geschichte*, II, I, p. 581, et II, 2, p. 184.

Les différents genres de la poésie chrétienne. — Nous avons vu quelles raisons devaient entraver pendant longtemps le développement d'une poésie chrétienne ; la poésie, aussi bien que l'art, telle que les littératures profanes en fournissaient l'exemple, était inséparable de la mythologie ; c'est en étudiant les œuvres d'Homère, des grands Tragiques, des poètes lyriques, que la jeunesse recevait

l'empreinte indélébile du paganisme. Les premiers besoins de la piété, qui volontiers prend le ton de l'expression lyrique, ceux de la liturgie, pour laquelle le lyrisme poétique et musical est un instrument nécessaire, trouvèrent satisfaction dans les *Psaumes* et les *Cantiques* de l'*Ancien Testament*, traduit par les Septante. Les cantiques dont Luc a paré son *Évangile de l'enfance* furent composés sur ce modèle ; le ton en est poétique, mais ils gardent la forme de la prose. Un ou deux fragments conservés sur papyrus nous montrent qu'au IIe ou au IIIe siècle on tenta quelques essais de poésie liturgique. Mais nous ignorons ce qu'ont pu être ces nombreux *psaumes* de l'évêque égyptien Nepos, dont nous parle Denys d'Alexandrie dans un fragment conservé par Eusèbe (*H. E.*, VII, 24, 4), ou les nombreux *psaumes nouveaux* de l'ascète *Hiéracas*, qui a vécu tout à la fin du IIIe siècle, et dont Épiphane nous a conservé le souvenir (*Hær.*, 67, 3).

Les Gnostiques, nous l'avons vu aussi, avaient été des premiers à tirer profit du vers pour leur propagande. Les grands Alexandrins qui les combattirent, en se servant parfois de procédés analogues aux leurs, ne pouvaient négliger celui-ci. Aussi Clément d'Alexandrie s'est-il essayé lui-même, à la fin du *Pédagogue*, à la poésie religieuse, et, plus tard, un écrivain qui a souvent combattu les Alexandrins, mais qui comme eux faisait volontiers parade de sa culture profane, Méthode d'Olympe, a suivi son exemple dans le *Banquet*. Il est peut-être arrivé que l'épigraphie, elle aussi, nous ait conservé un témoignage assez ancien que les chrétiens ne répugnaient pas à s'approprier, pour leurs inscriptions tumulaires, la forme poétique si aimée des païens. Enfin, dans des milieux même très hostiles à la culture hellénique et romaine, un genre spécial, celui de la poésie sibylline, espèce particulière de la poésie oraculaire, se trouva propre à exprimer les colères et les espoirs apocalyptiques des chrétiens qui, dans leur horreur pour l'empire, appelaient et attendaient les derniers jours avec une impatience obstinée.

Nous étudierons successivement les poèmes qui ont un caractère littéraire, ceux de Clément et de Méthode ; les oracles, souvent barbares par la versification et le style, mais intéressants par les sentiments qu'ils expriment, des anonymes qui se sont dissimulés sous le masque de la Sibylle ; et brièvement en dernier lieu, les textes peu nombreux que nous devons à l'épigraphie ou à la papyrologie.

Clément d'Alexandrie. — La prose de Clément prend parfois le ton lyrique ; sa pensée platonicienne a des ailes ; sa foi chrétienne l'emporte vers Dieu. A la fin du *Pédagogue*, il a fait entrer dans l'Église le disciple idéal que son *Protreptique* avait eu charge de convertir ; il doit encore lui donner l'instruction supérieure qu'il recevra du *Maître* (1). Le moment est venu de chanter un hymne de gratitude pour les grâces déjà obtenues, de prière pour les grâces espérées. C'est ce qu'annonce la dernière phrase du traité : « Puisque le *Pédagogue* nous a établis dans l'Église et nous transmet lui-même à lui-même, qui est aussi le Verbe, qui enseigne et qui veille sur tout, il convient sans doute qu'arrivés là, comme témoignage compensateur de juste reconnaissance pour son aimable enseignement, nous adressions un hymne au Seigneur. »

Cette phrase suffit à garantir l'authenticité du poème qui suit, quoique le *Parisinus* 451 l'ait omis. L'intérêt de ce poème est double ; il faut en étudier également le fond et la forme.

Pour le fond, c'est une invocation, qui consiste principalement en une litanie ; les épithètes qui se succèdent pour désigner le Sauveur sont prises le plus souvent à la *Bible*, mais parfois aussi au vocabulaire platonicien ; un enthousiasme sincère roule dans son flot ces images hardies. Essayons de donner une traduction, en marquant la division des couplets et celle des vers, dans les couplets :

(1) On sait que le *Maître*, que Clément semble prévoir ici comme troisième et dernier élément de sa trilogie, n'a pas été écrit ; Clément s'est attardé aux *Stromates* qui n'en sont qu'une préparation ; cf p. 343.

« Frein des coursiers indomptés — aile des oiseaux errants — rame sûre des vaisseaux — pasteur des agneaux royaux,

Rassemble la troupe — de tes purs enfants ; — qu'ils louent saintement, — d'un chant innocent — d'une voix candide — le Christ, qui guide ses enfants.

Souverain des saints — ô Verbe invincible — du Père très-haut — prince de Sagesse — soutien des labeurs — éternelle joie, — de la race humaine — Sauveur, ô Jésus, — pasteur, laboureur — gouvernail et frein — aile vers le ciel — du troupeau sacré ; — pêcheur des mortels — que tu viens sauver — de la mer du vice, — poissons innocents — qu'à la vague hostile — tu prends pour la félicité ! — Conduis tes brebis — tes sages brebis, saint Pasteur, conduis, — O Roi, tes fils immaculés !

La trace du Christ — est la voie céleste. — O Verbe éternel ! — Siècle indéfini ! — lumière immortelle ! — Source de pitié ! — Germe de Vertu — pour qui par sa vie — sait honorer Dieu ! — O Christ, ô Jésus — céleste breuvage — des douces mamelles, — ô lait de l'épouse, — bénie, ta Sagesse ! — Tu jaillis, et nous, — nous, petits enfants, — dont la bouche tendre — vient s'en abreuver, — nous nous emplissons — à ce chaste sein — du flot de l'Esprit ! — Tous unis, chantons — des cantiques purs — des hymnes loyaux — au Christ Souverain, — prix saint de la vie — que sa voix nous donne ! — Chantons simplement — le Fils tout-puissant !

Troupe pacifique — enfants nés du Christ — peuple vertueux, — chantons tous en chœur — le Dieu pacifique ! » (1)

J'ai essayé de donner une idée de la longueur relative des vers, et parfois, quand je l'ai pu, des assonances. Le mètre — car le poème est métrique — est un des plus po-

(1) Le *Parisinus* omet l'hymne : cf. l'édition de Stæhlin, t. I, p. LXXVI et 291. Les deux autres manuscrits, le *Laurentianus* et le *Mutinensis* le donnent avec la suscription : *Hymne du Christ Sauveur, de saint Clément.*

pulaires qui fussent : l'anapeste, et il apparaît ici sous ses deux formes également les plus répandues, le dimètre catalectique, et le monomètre. L'anapeste ne s'employait pas habituellement en strophes, mais en couplets inégaux (systèmes) ; c'est ainsi qu'a procédé Clément. Quatre dimètres hypercatalectiques sont suivis d'un système de cinq monomètres, qui a pour clausule un dimètre catalectique ; vient ensuite un long système de vingt et un vers, dix-sept monomètres, un dimètre catalectique, un monomètre, deux autres dimètres catalectiques ; la seconde partie comprend une série de trente-quatre monomètres, dont les vingt-neuf premiers semblent former, si l'on se laisse guider par le sens, un long système ; les cinq derniers en composent un plus court qui sert de conclusion à l'ensemble. La quantité est passablement observée, avec quelques fautes cependant, si l'analyse qui vient d'être donnée est exacte (1).

Méthode d'Olympe. — Méthode avait lu Clément et lui avait fait des emprunts. On ne peut avoir de doute qu'il ne connût son hymne au Sauveur. De plus, dans le *Banquet* de Platon, qu'il imitait assez servilement, Agathon, à la fin de son discours, déclare qu'il lui vient la fantaisie de mêler quelques vers à la prose ; il cite deux hexamètres sur la puissance de l'Amour, pour reprendre ensuite le ton de la prose, mais d'une prose rythmée et assonancée qui est un hymne véritable à Éros. On n'éprouve donc aucune surprise à voir le *Banquet* de Méthode se terminer comme il

(1) Wilamowitz préfère voir dans les côla où nous avons admis une faute de prosodie des éléments hétérogènes ; cf. la note de Stæhlin, p. lxxvi. — Ce qui me confirme dans l'opinion qu'il s'agit de fautes de quantité, c'est que les syllabes d'où résulte l'anomalie ont pour voyelles *a* et *i*, deux de celles dont la quantité ne s'exprime pas par l'écriture ; ce qui rendait la faute facile, si les bonnes traditions de la prononciation n'étaient plus observées. — Le *Laurentianus* et le *Mutinensis* font suivre l'hymne d'un poème de 28 trimètres iambiques, inspiré de la prière d'Hippolyte dans la tragédie d'Euripide (73-77) ; Stæhlin l'a rejeté avec raison parmi les scholies ; c'est l'œuvre d'un lecteur de Clément, peut-être de l'évêque Aréthas de Césarée.

suit : « Quand elle eut ainsi parlé, Arété, dit Théopatra, ordonna à toutes les vierges de se lever, de se placer sous l'agnus-castus, et d'adresser comme il convenait un hymne de reconnaissance au Seigneur ; Thécla devait préluder et donner le branle. Quand donc elles se furent levées, Thécla, au milieu des vierges, se tenant à droite d'Arété, se mit à chanter bellement, et toutes les autres en cercle, formant comme un chœur, lui répondaient (1)».

C'est en effet un psaume à répons, et c'est aussi un psaume *alphabétique* ; il est composé de vingt-quatre couplets, entre lesquels s'intercale le répons, et ces vingt-quatre couplets sont rangés dans l'ordre des vingt-quatre lettres de l'alphabet grec ; chacun d'entre eux, successivement, commence par une de ces lettres. Les manuscrits placent aussi le refrain *avant* le premier couplet ; mais on peut se demander si Jahn n'a pas eu raison de le supprimer à cet endroit ; s'il faut l'y maintenir, au moins doit-on penser que, cette fois, il est prononcé non pas par le chœur, mais par Thécla, qui l'enseignerait au chœur. Une traduction des deux premiers couplets et des deux derniers donnera un échantillon de cette manière (2) :

« Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

I. — D'en haut, Vierges — d'une voix le son, capable d'éveiller les morts, est venu nous dire qu'au devant de l'Époux — en hâte, toutes, nous marchions, en vêtements blancs, — avec nos lampes, dans la direction du Levant ; réveillez-vous avant que vous devance — et passe les portes le Prince.

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

(1) 197 c.

(2) On ne peut guère dire, comme on l'a fait, que le poème ait une relation avec le genre antique du *Parthénée*; ce que nous connaissons par exemple des *Parthénées* de Pindare et Alcman est d'un autre ton, et la forme est assez différente ; il n'y a au fond de ressemblance entre le *Psaume* de Méthode et le *Parthénée* antique que par la composition du chœur, formé de jeunes filles.

II. — Je fuis le bonheur lamentable des mortels, — les plaisirs de la vie voluptueuse, l'amour [profane] (1), et dans tes bras — vivifiants, je veux m'abriter et contempler — ta beauté, sans cesse, Bienheureux.

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, Époux, je vais à ton devant.

. . . .

XXIII. — Chantant le cantique nouveau, maintenant le chœur des Vierges — te place au ciel, Princesse, qui n'es que lumière (2) ! — Il est couronné de blancs calices de lis, et dans ses mains — il tient des feux resplendissants !

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

O Bienheureux, qui habites les demeures immaculées du ciel, — toi qui es sans commencement, et gouvernes toutes choses de ton pouvoir éternel, — avec ton Fils reçois-nous, car nous voici, au dedans des portes — de la vie, Père, nous aussi.

Je reste pure pour toi, et, portant des lampes brillantes, — Époux, je vais au-devant de toi. »

L'analyse rythmique du psaume est parfois délicate ; on y sent cependant, comme chez Clément, l'intention d'imiter encore la métrique classique ; mais l'imitation est moins heureuse, parce que le sentiment exact du mètre et de la prosodie tend de plus en plus à disparaître. Les vingt-quatre strophes sont, en principe, composées de trois longs vers, et d'un vers court (3) ; les longs vers sont généralement de quatorze syllabes ; le dernier pied en est presque toujours iambique, et dans l'ensemble les iambes

(1) Le texte est ici altéré ; j'accepte une conjecture de Christ.

(2) Le Chœur a invoqué l'*Église* dans un des couplets précédents

(3) La première strophe a aussi un dimètre avant ses trois tétramètres ; le fait se reproduit à la 7e, avec un dimètre hypermètre ; à la 12e et à la 13e, comme si Méthode avait voulu marquer le milieu et la fin de la première moitié du poème, ainsi que le commencement de la seconde ; on ne retrouve pas la même combinaison dans cette seconde partie.

dominent ; on peut donc le définir comme un tétramètre iambique hypercatalectique ; le petit vers a normalement huit syllabes ; les iambes y dominent aussi ; on peut dire que c'est un dimètre iambique.

Quelques vers sont trop courts, d'autres trop longs ; il se peut que ce soit pour quelques-uns par la faute de Méthode, et que notre poète d'occasion en ait composé qui soient irréguliers par rapport à ceux qui sont normaux ; en d'autres cas, assez nombreux, il y a vraisemblablement des altérations du texte, dont quelques-unes ont été corrigées par tel éditeur ou tel métricien avec une quasi-certitude ; en quelques autres, il se peut que soit intervenu le souvenir des substitutions de pieds admises jadis, sous certaines conditions, dans le mètre iambique, et qui pouvaient avoir pour résultat qu'un trisyllabe remplaçait un disyllabe (1).

Le refrain comprend un long vers et un vers court ; le long vers a quinze syllabes, et le dernier pied est iambique, ainsi que les trois qui le précèdent ; il représente donc une sorte de tétramètre iambique catalectique, incorrect dans la première dipodie. Le vers court a huit syllabes ; c'est un dimètre ; mais le mouvement, si on essaie de l'analyser métriquement, en paraît trochaïque ; à moins qu'on ne fasse intervenir l'influence de l'accent (2).

Il est donc clair que l'auteur dépend encore de la métrique classique ; mais il en viole souvent les règles. Faut-il croire simplement que c'est ignorance et maladresse, ou

(1) Je crois par exemple que le dimètre 15 qui a 9 syllabes ne doit pas être corrigé, et que θαλάμων au début est un souvenir de la possibilité d'employer un anapeste ; j'expliquerais volontiers d'une manière analogue le vers 3 de la strophe 20, qui a 15 syllabes.

(2) En scandant νυμφίε ὑ | παντάνω σοι |, avec un hiatus et un allongement irréguliers de l' ε qu'a pu rendre possibles la pause après l'apostrophe ; si l'on admettait une sorte de *synaphie* (continuation du rythme du grand vers au vers court), on retrouverait le mouvement iambique ; en supposant un vers accentué, on aurait des temps forts à la seconde syllabe de νυμφίε, à la troisième de ὑπαντάνω ; c'est-à-dire des sortes d'iambes.

admettre l'action intermittente d'un principe nouveau contraire au principe ancien ? Il se peut que déjà il y ait tendance à considérer, avant tout, assez grossièrement, le nombre des syllabes qui composent le vers (1). Y a-t-il aussi une certaine influence de l'accent ? On est tenté de le croire parfois, surtout pour le petit vers (2) ; mais si l'on essayait de rythmer grands et petits vers avec des temps forts accentués, on aboutirait à une confusion bien pire que quand on les considère comme des vers métriques incorrects.

Les Oracles Sibyllins. — A côté de leurs oracles officiels, dont le plus respecté était celui de Delphes, les Grecs ont connu de bonne heure une prophétie indépendante, qu'ils attribuaient à une prophétesse dont le nom comme l'origine demeuraient mystérieux : la Sibylle. Héraclite en parle déjà (3) ; et il ne paraît connaître qu'une Sibylle, comme après lui Euripide, Aristophane ou Platon. Plus tard, les Sibylles se multiplièrent ; Varron en connaissait dix. Pausanias (4) en distingue tout au moins quatre : 1° Hérophilé, originaire de Marpessos en Troade, que les gens d'Érythrée ont fait passer faussement pour être de leur cité ; 2° une Libyque, plus ancienne ; 3° celle de Cumes, et 4° une autre qu'on appelle tantôt Hébraïque, tantôt Babylonienne, tantôt Égyptienne, cette dernière la plus récente.

L'influence de la Sibylle resta malgré tout assez médiocre en Grèce, surtout dans la Grèce des temps classiques. Par Cumes, elle pénétra à Rome, où elle fut beaucoup plus puissante. Denys d'Halicarnasse a raconté com-

(1) Plutarque, *De Pythiæ oraculis*, ch. vi.

(2) J'ai parlé déjà du petit vers du refrain ; un ou deux des vers courts dans les strophes peuvent prêter à une explication analogue, par exemple celui-ci : ἄφθαρτος, ἄφοβος, μάκαρ, où l'α accentué de ἄφοβος pourrait remplacer une longue ; mais les pieds *métriques* dominent partout.

(3) Dans Lactance, *Divin. Instit.* I, 6.

(4) X, 12.

ment Tarquin le Superbe aurait fait l'achat d'une collection d'oracles sibyllins, qu'il aurait déposée dans le temple de Jupiter Capitolin. C'était, disait-on, cette collection que l'incendie du Capitole anéantit en 83 avant J.-C., et en 76 une commission fut envoyée en Asie-Mineure par le Sénat à l'effet de la reconstituer (1). Tantôt augmentée, tantôt expurgée, elle subsista jusqu'au IVe siècle.

Lorsque les Juifs alexandrins voulurent prouver aux païens, dans leurs écrits apologétiques, qu'ils n'étaient pas réduits à appeler en témoignage de leur histoire et de leurs doctrines uniquement un livre sacré dont ceux-ci récusaient l'autorité, ils fabriquèrent eux-mêmes beaucoup de textes, par exemple ces citations de poètes que plus tard l'apologétique chrétienne leur emprunta. Le mystère dont s'est toujours enveloppée la Sibylle leur offrait une singulière facilité à se servir d'elle pour des fins analogues. Ils l'ont vite aperçu, et dès l'époque des Ptolémées ils ont mis en circulation de prétendus oracles sibyllins, qu'ils avaient eux-mêmes composés. Le genre apocalyptique a été la dernière création littéraire du génie hébraïque, nous l'avons vu. Or les sombres perspectives que déroulaient les prophéties de la Sibylle avaient la plus grande analogie avec les visions apocalyptiques. La Sibylle fut chargée d'exprimer la colère que les persécutions des Séleucides ou l'hostilité de la populace alexandrine suscitèrent chez les Juifs ; ils mirent dans sa bouche leurs anathèmes.

Les apologistes chrétiens se sont trop fréquemment inspirés des apologistes juifs pour n'avoir pas suivi leur exemple sur ce point comme sur tant d'autres. La Sibylle qui déjà apparaît dans une des *Visions* d'Hermas (2) fut appelée assez volontiers par eux en témoignage. Justin la cite deux fois à côté du livre apocryphe d'Hys-

(1) Denys, *Antiqu. Rom.* IV, 62; Tacite, *Annales*, VI, 12.
(2) *Vision* II, 4.

taspe (1). Théophile d'Antioche cite sous son nom un long morceau, dont nous ne retrouvons pas l'équivalent exact dans le recueil qui est parvenu jusqu'à nous (2). Dès ce moment, les chrétiens ne se firent pas plus de scrupule que ne s'en étaient fait les Juifs de remanier et d'interpoler les anciens oracles d'origine païenne, ou d'en mettre en circulation de tout nouveaux ; l'adversaire redoutable qu'était Celse ne s'est pas laissé tromper par ces faux, et, sans rejeter l'autorité de la Sibylle, tout en disant que les chrétiens, « dont quelques-uns s'en servent, auraient plus de raison de la présenter comme enfant de Dieu [que le Christ] », il leur reprochait « d'insérer faussement dans ses vers beaucoup de blasphèmes (3) ».

Les révélations de la Sibylle au point de vue littéraire, ont la plus grande analogie avec le genre apocalyptique ; il en résulte que si l'étrangeté des images, la hardiesse des symboles, le caractère concret de certaines visions, leur donnent parfois cette espèce de grandeur sombre qui caractérise les meilleures *Apocalypses*, elles participent à l'obscurité de celles-ci, au mépris qu'on y constate de toute composition ordonnée et souvent de la plus élémentaire vraisemblance. De plus, ceux d'entre les Juifs ou les chrétiens qui ont usé du masque de la Sibylle se sont recrutés dans les milieux les plus hostiles à la culture profane ; ils la dédaignaient ou ils s'indignaient contre elle, et leur dédain ou leur indignation prouvent également qu'ils la connaissaient fort mal. Il faut donc s'attendre à ce que leurs productions soient parmi les plus barbares que compte la littérature populaire des Juifs et des chrétiens. Ils ont naturellement employé la forme traditionnelle de la poésie oraculaire : vers hexamètre, langue homérique (4). Mais dans le vocabulaire, dans la

(1) *Apologie*, I, XX et XLIV.
(2) *Ad Autolycum*, II, 36.
(3) ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 53.
(4) Un sibylliste Juif, l'auteur du IIIe livre, 419-432, a parlé de la guerre de Troie, et du poète qui la chanterait (car il se donne l'air de

syntaxe, dans la versification, ils abondent en incorrections parfois surprenantes, et rien n'est plus malaisé par conséquent à éditer que ces textes, où l'on sait difficilement quelles fautes doivent être imputées à un copiste, quelles fautes restent au contraire à la charge des auteurs.

Le recueil des oracles sibyllins; éléments chrétiens qu'il renferme. — Sixtus Birken (de son nom latinisé : Xystus Betuleius) a publié le premier, en 1545, à Bâle, le recueil d'oracles sibyllins que contient un manuscrit aujourd'hui connu sous la désignation de *Monacensis* 351 ; édition préparée un peu vite, qui fut améliorée bientôt après par les travaux de Castalio (Sébastien Châteillon). Ce recueil comprenait les livres I à VIII, 485, de nos éditions actuelles. En 1817, Angelo Mai découvrit, dans le *Codex Ambrosianus* E 64, le livre XIV, jusqu'alors inédit, joint à certains des morceaux déjà connus, et en 1828, dans deux manuscrits de la Vaticane, il retrouva les livres XI-XIV. Déterminer ce que représente exactement le recueil des oracles sibyllins, (1) tel qu'il nous est ainsi parvenu, comment et à quelle époque il s'est formé, ce que vaut la division en livres qu'il a reçue, quelle est l'importance des lacunes qu'il peut y avoir entre les morceaux qui y sont numérotés comme livre III, et ceux qui y sont numérotés comme livre XI, est une tâche très délicate que nous ne pouvons entreprendre ici. Clément d'Alexandrie et Lactance sont, avec Théophile d'Antioche, ceux qui nous permettent le mieux, parmi les écrivains chrétiens de l'époque impériale, d'entrevoir quelque chose de cette histoire. Nous possédons grâce à eux quelques fragments qui diffèrent des textes contenus dans le recueil venu jusqu'à nous.

la prédire) ; il le juge en disant « qu'il écrira les faits relatifs à Ilion, non véridiquement, mais habilement, οὐ μὲν ἀληθῶς — ἀλλὰ σοφῶς (423-4) ; et il fait d'Homère l'imitateur de la Sybille : « il s'emparera de mes vers et des mes mètres » *ibid.*

(1) Voir l'histoire détaillée de la tradition dans les éditions d'Alexandre et de Geffcken ; l'édition d'Alexandre est un des travaux qui font le plus d'honneur à la philologie française.

Les éléments les plus anciens de ce recueil sont dans le troisième livre. Des oracles païens, mis dans la bouche de la Sibylle de Babylone ou de celle d'Érythrée, y ont été remaniés et accrus par des Juifs, dont le principal doit appartenir au IIe siècle avant notre ère et se révèle comme contemporain du septième Ptolémée; d'autres parties sont plus récentes, et datent seulement du siècle suivant. Un chrétien a ajouté ça et là quelques vers, en très petit nombre (1). L'ensemble est un conglomérat très confus, et souvent barbare, dont le principal intérêt est dans son ancienneté relative. Le livre IV, beaucoup plus court, est aussi d'origine juive ; il se peut que l'auteur ait utilisé certains oracles païens ; mais il les a beaucoup mieux combinés ; son œuvre a plus de cohérence ; elle est d'une forme plus aisée et moins incorrecte. La date à laquelle il l'a composée n'est pas antérieure à la fin du Ier siècle de notre ère ; il a écrit après Néron, et connaît déjà la légende de son retour. Le Ve livre, qui est, au point de vue poétique, d'un caractère intermédiaire entre celui du IIIe et celui du IVe, est, comme le IIIe, une œuvre essentiellement juive, avec utilisation d'oracles antérieurs, mais il est de date beaucoup plus récente que le IVe ; la légende de Néron y est encore plus développée ; dans certaines parties au moins, les empereurs Antonins sont connus. L'élément chrétien s'y réduit, comme dans le livre III, à quelques interpolations très courtes (2).

Telles sont les parties les plus anciennes du recueil.

(1) Le vers 776 ; les vers peut-être altérés 371-2 ; il est beaucoup moins sûr qu'il en soit de même de 63-92, jugés chrétiens par Geffcken, mais juifs par d'autres ; de 93-6 ; et enfin du prologue 1-45. Au total l'ensemble est de Juifs, travaillant parfois librement, plus souvent sur des données antérieures.

(2) Celle des vers 256-9 n'est guère contestable ; j'en vois une probable aussi, avec Geffcken, dans le vers 68 et son entourage immédiat ; je ne vois pas de raison solide d'y ajouter le morceau 228-46. On a de courts fragments de ce livre dans un manuscrit très ancien (fin IIIe ou début IVe siècle) ; cf. VITELLI, *Atene e Roma*, VII, 354.

celles d'où sont tirées les plus anciennes citations. Il est difficile de dire à quelle époque s'y sont glissés les quelques éléments chrétiens qu'on y rencontre ; ces éléments restent rares et brefs ; ils ne modifient pas le caractère de l'ensemble. Il en est autrement des livres dont nous avons encore à parler ; certains d'entre eux ont été remaniés beaucoup plus profondément par des chrétiens ; d'autres sont même uniquement d'origine chrétienne.

Le Ier et le IIe livres de nos éditions — qui ne forment qu'un seul livre dans les manuscrits — appartiennent à la première catégorie. On trouve au début du Ier un assez long morceau (1-323) qui diffère profondément par le ton des fureurs apocalyptiques habituelles aux auteurs des livres III, IV, et V. La Sibylle y parle au passé, non pas au futur ; elle raconte l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge, en mêlant à l'inspiration biblique des imitations d'Hésiode ; elle compte dix générations successives, et la sixième, à laquelle elle appartient, est celle du déluge. Mais, à l'endroit où elle vient de terminer le récit de l'arche et commence à faire ses révélations sur l'avenir, un chrétien lui a coupé la parole, et entre en scène (1) en annonçant l'incarnation du Fils de Dieu, dont le nom sera formé de 4 voyelles et de 2 consonnes (Iésous) (2), et qui viendra non pas ruiner la loi, mais l'accomplir ; il annonce aussi le Précurseur, les miracles du Christ, la Passion, la Résurrection, et l'Ascension ; enfin la destruction du Temple et la dispersion des Juifs.

La Sibylle juive du commencement du Ier chant reparait au début du second, avec des révélations sur l'époque de la dixième génération ; avec bientôt une interpolation chrétienne, que décèle le vers 45. A partir du vers 56, la peinture des Justes est suivie d'un long morceau qui n'est qu'une reproduction assez libre du poème moral

(1) Vers 324.

(2) L'auteur donne ensuite la valeur numérique de ces éléments, selon les règles de la *gématrie*.

mis faussement sous le nom du vieux Phocylide, et probablement composé par un juif (1). La fin du chant est une apocalypse fortement retouchée, sinon composée, par un chrétien. Ni les éléments juifs ni les éléments chrétiens de ces deux chants ne semblent très anciens. Les vers 312-13, par la manière dont il y est parlé de l'intercession de la Sainte Vierge, indiquent en tout cas pour les seconds une date assez récente, qui ne saurait guère être antérieure au IIIe siècle (2).

Les deux livres VI et VII sont assez courts. Le livre VI ne comprend qu'un seul morceau de 28 vers : prédiction de la venue du Christ, où son baptême dans le Jourdain est raconté avec le détail du feu qui s'allume dans le fleuve (3) ; brève énumération de ses miracles ; malédiction contre *la terre de Sodome*, c'est-à-dire la Judée, qui l'a méconnu. Il se termine par une invocation à la Croix, qui, comme dans l'*Évangile de Pierre*, est dite avoir été enlevée au ciel. Il est purement chrétien, mais il n'y a guère de moyen d'en fixer la date avec quelque précision, et il est difficile de déterminer de quel milieu particulier il a pu sortir. Nous avons signalé deux détails qui indiquent que ce n'est point un milieu d'une sévère orthodoxie ; mais ils ne sont pas assez caractéristiques pour qu'on taxe l'auteur d'hérésie et de gnosticisme, avec Alexandre, Mendelssohn et Geffcken.

Le livre VII, qui nous est parvenu dans un état de confusion extrême, est très malaisé à juger. Tout le début est composé d'oracles obscurs, sans cohérence apparente, parfois mutilés. Les vers 64 et suivants sont d'un chrétien, qui reproche aux Juifs d'avoir méconnu le Christ (quoique le mot *Christ* ne soit pas prononcé). Le morceau le plus

(1) Il ne contient en effet rien de spécifiquement chrétien ; sur ce poème, cf. J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen* t. I. 45.

(2) Ce vers se retrouve au livre VIII, 357-8, dans un ensemble purement chrétien.

(3) *Évangile des Ébionites*, dans Épiphane, *Hær.*, 30 ; Justin, *Dialogue*, 88.

curieux est le morceau final : la Sibylle n'y est pas plus ou moins annexée au judaïsme par son origine, comme dans certains des livres que nous avons étudiés antérieurement ; c'est franchement une païenne, qui s'accuse d'avoir mené une vie dissolue,de ne pouvoir compter ses amants, et qui déclare que le feu, en raison de ses fautes « l'a dévorée et la dévorera ». Elle sera lapidée. « Jetez-moi des pierres », dit-elle en finissant, « jetez m'en tous ; car c'est ainsi que je vivrai, et fixerai mes regards sur le ciel. » Qui débrouillera ce galimatias ?

Le livre VIII est beaucoup plus étendu. Une analyse assez différente en a été donnée en dernier lieu d'un côté par Harnack, de l'autre par Geffcken (1). Celle de Harnack, beaucoup plus simple que l'autre, paraît aussi plus vraisemblable, tout au moins dans l'ensemble. Je ne vois, pour ma part, aucune raison bien solide de considérer comme chrétiens les vers 1-216. L'auteur de cette *Apocalypse* désigne clairement Hadrien au vers 52 ; il lui prédit au moins trois successeurs, au vers 65 ; il attend la ruine prochaine de Rome qu'il déteste, et se réjouit en évoquant « la chute des légions porteuses d'aigles » (78) ; c'est sans doute un Juif, qui écrit à la fin du IIe siècle. Au vers 217, commence un morceau chrétien, le plus célèbre de tous ceux que contient le recueil : c'est le fameux acrostiche Ἰησοῦς χριστός θεοῦ σωτήρ σταυρός. (Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur, croix). La forme de l'acrostiche a été choisie assez habilement par le faussaire, parce qu'elle était une des marques caractéristiques de la poésie sibylline ; Cicéron l'avait noté de son temps, en remarquant finement que cet artifice suffisait à dénoncer en celui qui l'employait un écrivain de profession, et non un visionnaire délirant. Ce prétendu oracle n'est cité par personne avant Eusèbe, dans son *Discours de Constantin à l'assemblée des Saints*, ch. XVIII. Il est donc extrêmement

(1) Cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 2., *l. c.*, et GEFFCKEN, p. 44 de son étude dans les *Texte und Untersuchungen*.

probable qu'il n'est pas antérieur au IIIe siècle, ni même au IIIe siècle déjà assez avancé. Saint Augustin l'a traduit en latin dans la *Cité de Dieu* (XVIII, 23), et en a ainsi assuré la popularité en Occident. Le morceau qui suit à partir du vers 251 a été intentionnellement rattaché à l'acrostiche par un pronom relatif ; mais il ne faut pas y voir une preuve qu'il est du même auteur. Quoi qu'il en soit, l'auteur est toujours un chrétien, qui explique la mission du Christ (restitution de la nature humaine en sa dignité première) en termes qui semblent inspirés d'Irénée. Il énumère les miracles de Jésus ; en décrivant sa passion, il interprète aussi l'extension des bras sur la croix dans un sens allégorique indiqué déjà par l'évêque de Lyon ; il annonce la descente aux enfers et la résurrection. Puis il salue Sion, recevant son Roi qui fait son entrée sur le poulain, et l'invite à le glorifier.

Après une lacune, on retrouve une *Apocalypse*, suivie d'une longue affirmation par la Sibylle de sa véracité. Cette apologie se modèle sur une formule oraculaire très ancienne, que cite déjà Hérodote (I, 47), et, après les deux vers d'introduction, prononcés en son nom personnel, c'est Dieu lui-même que la prophétesse fait parler, en mettant dans sa bouche, après une proclamation d'omniscience, une prédication contre l'idolâtrie qui pourrait être tout aussi bien juive que chrétienne dans presque toutes ses parties ; la fin de la tirade est parfois mutilée et devient confuse, jusqu'au moment où la Sibylle, parlant de nouveau un langage franchement chrétien, nous montre Dieu le Père donnant ses instructions au Fils pour la création. Elle raconte ensuite (vers 456-479) l'annonciation apportée par l'ange Gabriel à Marie ; c'est une scène douce et reposante, dans ce recueil plein d'anathèmes ; malgré l'incorrection de la versification et de la langue (1), elle ne manque pas d'un certain charme, dû à la sincérité et à la délicatesse du sentiment. Après une nouvelle

(1) Cf. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1924, p. 190.

lacune, un dernier morceau, où le culte en esprit est opposé aux cultes périmés, a été lui-même mutilé.

Les derniers livres sont tout ce qu'il peut y avoir de plus médiocre. Aucun sentiment profond ne s'y révèle ; la poésie sibylline est devenue quelque chose de traditionnel, qui se fabrique en quelque sorte mécaniquement. Les auteurs ne sont plus des exaltés, auxquels le ton prophétique est naturellement inspiré par leur passion. Ce sont de froids versificateurs, qui, sans être plus corrects parce qu'ils écrivent à tête reposée, font tout simplement de l'histoire sous forme de prophétie. Comme ils sont souvent assez ignorants, et comme ils se conforment malgré tout en quelque mesure à la manière énigmatique qui est la loi du genre, cette histoire n'est ni partout exacte, ni partout très claire, quoiqu'elle le soit beaucoup plus que les élucubrations de maint sibylliste antérieur. Le livre XI est un abrégé de l'histoire universelle, où semble se marquer un intérêt particulier pour l'Égypte, d'où l'auteur était peut-être originaire. Cet abrégé assez incolore nous laisse assez mal apercevoir sa personnalité. Faut-il croire qu'il écrit après 226, parce que le vers 161 semble supposer la ruine du royaume des Parthes ? et qu'il n'est pas chrétien, mais juif, parce que dans les vers 307-310, il reproche durement à l'Égypte le mal qu'elle a fait jadis au peuple de Dieu (1) ? Tout cela reste fort obscur, et, vu le peu de valeur du livre, ne mérite pas grand intérêt.

Le livre XII expose, selon les mêmes procédés, l'histoire de l'empire romain en la poussant jusqu'après le règne d'Alexandre Sévère. Les vers 30-36 sont incontestablement chrétiens ; ils annoncent la naissance du Verbe, en la mettant en relation avec l'accroissement de l'empire romain, à peu près comme l'avait fait l'Apologiste Méliton. C'est le seul morceau qui implique une profession

(1) GEFFCKEN, *l. c.*, p. 66-66. Harnack note assez justement (*l. c.*) qu'un tel langage n'est pas impossible dans la bouche d'un chrétien. L'auteur du XIe livre fait annoncer par la Sibylle, en terminant, qu'elle va s'établir à Delphes.

de foi positive. Faut-il, avec Geffcken, y voir une interpolation, et considérer l'ensemble comme l'œuvre « d'un Juif, fidèle sujet de l'empire » ? On ne voit pas trop quel intérêt pourrait avoir un Juif de cette sorte à recourir au masque de la Sibylle, et plus on s'éloigne de la fin du Ier siècle et de la première partie du IIe — c'est-à-dire de l'époque où les Juifs eurent cruellement à souffrir du fait de la puissance romaine — moins il y a de chances en faveur d'une telle hypothèse. Il se peut donc que l'auteur, sans qu'il ait fait étalage de sa foi, soit d'un bout à l'autre un chrétien. Il est bien loin de traiter la Sibylle aussi durement que, tout en se servant d'elle, l'a fait l'auteur du VIIe livre ; il lui fait invoquer, avant de finir, « le souverain du monde, le roi de toute royauté, le véridique, l'immortel ». C'est lui, dit-elle, qui l'inspire ; elle-même ignore ce qu'elle dit ; elle n'est que l'organe par lequel il s'exprime, et, fatiguée d'avoir tant prédit, elle le supplie de lui accorder un peu de repos (1).

Le XIIIe livre n'a pas plus de valeur poétique que les précédents, mais il a plus d'intérêt, parce qu'il se rapporte principalement à une époque qui nous est moins connue. L'auteur, qui est chrétien et stigmatise la persécution de Dèce (87 et suiv.), nous conduit jusqu'à l'époque d'Odenath, et sans doute de Valérien. Le XIVe livre est obscur entre tous. Certains indices — un ou deux traits au début, l'emploi constant de la gématrie — paraissent le relier aux précédents ; mais la longue histoire qu'il déroule ne se laisse guère débrouiller ; aucun morceau n'y porte aussi clairement l'empreinte chrétienne que deux ou trois tirades du XIIe et du XIIIe. Je n'ose même pas risquer une conjecture sur sa date et son origine.

Conclusion. — La Sibylle, prophétesse païenne, mais indépendante, tenue en dehors de la hiérarchie des oracles panhelléniques, pouvait beaucoup plus aisément qu'au-

(1) Dans l'un et dans l'autre de ces deux livres, il y a un grand abus de *gématrie*.

cun de ces oracles rendre aux Apologistes juifs le service qu'ils souhaitaient ; aucun recueil officiel de ses vaticinations n'existait, du moins en Grèce ; il était facile de glisser dans les recueils qui couraient des pièces nouvelles. Elle fut donc appelée à rendre témoignage, au nom des païens eux-mêmes, au seul vrai Dieu, et à confirmer les visions des derniers jours que publiaient les auteurs d'*Apocalypses* juives. Elle était si bien installée déjà dans ce rôle quand le christianisme se propagea, que certains chrétiens n'eurent aucune répugnance à l'invoquer à leur tour. Il est vraisemblable que d'abord ils se contentèrent d'utiliser des textes pris aux recueils existants, et déjà remaniés par les Juifs. L'examen des plus anciennes citations, celles de Théophile (1) ou de Clément d'Alexandrie, semble confirmer cette opinion. Toutefois, il ne paraît guère douteux que dès la fin du IIe siècle ils en aient fabriqué eux-mêmes de nouveaux ; Celse le leur reproche, et Celse se montre d'ordinaire assez bien informé pour que son allégation soit d'un grand poids. Il nous est difficile d'en retrouver dans les onze livres qui nous sont parvenus qui remontent sûrement jusque-là. Le plus grand nombre de ceux que Geffcken a voulu faire contemporains de l'époque des Apologistes paraissent plutôt avoir été composés au siècle suivant. Il se peut cependant qu'il ait raison pour quelques-uns ; mais c'est principalement au IIIe siècle que les fabricants de faux oracles sibyllins se sont multipliés, plutôt parmi les francs-tireurs et les aventuriers de l'apologétique chrétienne, que parmi ses représentants officiels ou quasi officiels, qui se sont contentés d'exploiter parfois ces faux, sans aucune défiance. Peu à peu, un recueil fort analogue au nôtre s'est formé, et Lactance l'avait en mains au

(1) Geffcken a soutenu que la principale citation de Théophile était déjà de fabrication chrétienne ; elle ne contient rien qui ne puisse être attribué à un juif ; si elle ne se retrouve pas dans notre recueil, cela prouve seulement qu'il y a eu en circulation des recueils divers, et rien n'est plus naturel.

IV[e] siècle ; il y a abondamment puisé. Par le fameux acrostiche surtout, l'autorité de la Sibylle s'est maintenue jusqu'au Moyen-Age. La Sibylle apparaîtra dans les drames liturgiques pour énumérer les signes précurseurs du Jugement dernier. L'art chrétien l'accueillera ; elle figurera, à côté d'Hermès Trismégiste, sur le pavement de la cathédrale de Sienne ; elle sera peinte par Michel-Ange, et aujourd'hui encore, le chant du *Dies iræ* ne cesse pas de faire retentir, dans nos Églises, son nom associé à celui de David :

Teste David cum Sibylla.

Les textes épigraphiques et papyrologiques. — La plupart de ces textes ne rentrent pas proprement dans la littérature. Vu l'extrême pénurie de documents sur l'ancienne poésie chrétienne, il est permis d'en parler très brièvement.

L'une des variétés de l'épigramme, l'épigramme funéraire ou épitaphe, a pullulé dans la littérature profane, tantôt sous la forme de poèmes destinés à être effectivement gravés sur des tombeaux, tantôt sous celle d'inscriptions fictives, simple exercice de virtuoses. Les autres variétés, épigramme dédicatoire, etc., n'ont pas été moins fécondes. A une époque tardive, elles ont retrouvé leur vitalité — sinon leur perfection artistique — chez les chrétiens devenus des lettrés ; l'*Anthologie* contient presque autant de poèmes byzantins que de pièces remontant à l'époque classique, alexandrine ou romaine. Il y avait bien des raisons pour qu'elles ne fussent cultivées qu'exceptionnellement par le christianisme primitif ; il suffit d'en indiquer deux : l'impossibilité ou la difficulté tout au moins pour un fidèle de faire profession publique de sa foi, et l'humilité de cette foi, qui condamnait toute manifestation de la vanité humaine.

Il n'est donc pas étonnant que nos recueils d'inscriptions chrétiennes (1) ne contiennent, pour les trois pre-

(1) De Rossi, *Inscriptiones christianæ* ; le recueil plus récent des *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie-Mineure*, de M. H. Grégoire, Paris, 1922, ne contient rien d'intéressant pour notre étude.

miers siècles, qu'un petit nombre de textes poétiques. Mentionnons-en au moins un, pour la célébrité que lui ont value les interprétations contradictoires dont il a été et sera sans doute encore l'objet : c'est l'inscription d'Abercios, vingt-deux vers reproduits plus ou moins exactement dans une légende d'époque tardive, la *Vie de saint Abercios, évêque d'Hiéropolis en Phrygie* (1). Ramsay, le grand explorateur de l'Asie Mineure, découvrit en 1887, en Phrygie, une autre inscription métrique de l'an 216 ; c'était l'épitaphe d'un chrétien du nom d'Alexandre, et elle était manifestement inspirée de celle d'Abercios, qui doit être par conséquent de la fin du IIe siècle ou tout-à-fait du début du IIIe. Plus tard, à Hiéropolis même, il eut la bonne fortune de retrouver une partie de celle d'Abercios ; la pierre est aujourd'hui conservée au Musée de Latran.

L'épitaphe fut d'abord considérée comme chrétienne (2). Elle s'exprime, il est vrai, dans une langue très mystérieuse, et il n'est pas très surprenant que ce mystère ait provoqué des interprétations fort différentes. Ficker a soutenu qu'Abercios était un prêtre de Cybèle, et Dieterich a cherché une explication de certaines formules dans le culte d'Attis. Harnack, faisant une part à ces hypothèses, a cru qu'Abercios appartenait à un groupe syncrétiste, où paganisme et christianisme se mêlaient. D'autres, et en particulier Mgr Duchesne, ont persisté à reconnaître dans l'épitaphe une inspiration chrétienne au sens propre du mot. La mention de *Paul*, celle de *la foi* (3), celle du

(1) *Sancti Abercii Vita*, éd. Nissen, Leipzig, 1912.

(2) Voir sur toute cette controverse, l'article *Abercius*, de Dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 1. La dissertation de Ficker est dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894 ; voir aussi Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios erklært*, Leipzig, 1895, et Harnack dans *T. U.*, XII, 46 ; L. Duchesne, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1895.

(3) J'ai vérifié moi-même sur la pierre que la conjecture de Dieterich, Νῆστις , au lieu de πίστις , ne paraît guère possible.

poisson eucharistique, sont favorables à cette opinion ; « le pasteur pur qui paît ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, et qui a de grands yeux qui voient partout » est beaucoup plus probablement le Christ qu'Attis ; et *la Reine* qu'Abercios est allé voir à Rome, le peuple qu'il y a trouvé et qui « porte un sceau brillant », c'est bien, selon toute vraisemblance, l'Église de Rome avec ses fidèles. La langue imagée de tout le morceau peut trahir l'influence sur l'auteur de son origine phrygienne ; rien n'indique sûrement qu'elle soit mise au service d'une de ces doctrines syncrétistes dont tel chapitre des *Philosophoumena* nous donne des spécimens. L'épitaphe se termine par une formule traditionnelle : la menace, si le tombeau n'est pas respecté, d'une amende à partager avec le fisc romain et la ville d'Hiéropolis.

Parmi les *plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus*, que M. Wessely a commodément réunis dans le fascicule II du tome IV de la *Patrologia orientalis*, se trouve sous le n° 28, un hymne (?) chrétien passablement conservé, publié d'abord par MM. Grenfell et Hunt dans les *Amherst Papyri* (tome I, p. 23). C'est un hymne, si l'on veut. Le ton du morceau est beaucoup plus celui d'une exhortation que d'une prière. Ce n'est pas une invocation à Dieu ; ce sont des conseils donnés au fidèle. L'auteur imite plutôt la manière des écrits sapientiaux que celle des psaumes. Le principe de la composition est *alphabétique*. Il y a 25 lignes. Ôtons la dernière qui est évidemment ou hors cadre ou annotation du copiste. Les 24 autres commencent chacune par les 24 lettres de l'alphabet, rangées dans leur ordre normal, et sont divisées en trois parties, de longueur équivalente, et commençant chacune par la même lettre. Chacune forme donc comme une petite strophe de trois dimètres. Faire l'analyse de ces petits vers et discerner dans leur rythme ce qui subsiste de l'ancienne métrique et ce qui annonce une prépondérance de l'accent en train de s'établir, n'est pas beaucoup plus aisé que pour le *Cantique* de Méthode.

La date est d'ailleurs incertaine, et peut-être tout aussi bien le IVe siècle que le IIIe.

La poésie chrétienne, au IIIe et au IVe siècles, est donc encore demeurée très rudimentaire, et les quelques échantillons qui nous en restent ont plus d'intérêt pour l'érudit que pour le lettré.

CHAPITRE III

LES APOCRYPHES DU IIe ET DU IIIe SIÈCLES
CONCLUSION

Bibliographie. — Voir au tome Ier, les bibliographies relatives aux *Évangiles*, aux *Actes*, à l'*Apocalypse*. Les recueils de textes essentiels sont : celui de FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703. — TISCHENDORF, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851 ; réédition par R.-A. LIPSIUS et M. BONNET, Leipzig, 1891, 1898, 1903. — *Supplementa codicis apocryphi*, par M. BONNET, I, Leipzig, 1883 ; II, Paris 1895 ; le recueil des *Analecta Bollandiana*. — Extraits dans HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e édition, avec traduction en allemand.

Études générales : R.-A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunchwig, 1883-90. — ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II.

Pour les écrits pseudo-clémentins : *Patrologie grecque de* MIGNE, tomes I et II. — La meilleure édition des *Homélies* est celle de P. DE LAGARDE, *Clementina*, Leipzig, 1865. — Pour les deux *Abrégés*, *Clementinorum Epitomæ duo*, éd. A.-R.-M. DRESSEL, Leipzig, 1859 ; pour les abrégés en arabe, M.-D. GIBSON, *Studia Sinaitica* V, Londres, 1896. — Il existe un *Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the homilies of Clement*, Londres, 1893.

Études principales : H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen*, *T. U*, XXV, 4, (1904). — W. HEINTZE, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen*, *ibid.*, XL, 2 (1914). — DOM CHAPMAN, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1908.

Comme nous sommes privés à peu près de toute information historique sur l'origine des écrits apocryphes, comme ces écrits ont été souvent remaniés, en sorte que nous avons beaucoup de peine à réparer cette ignorance par les données que peut nous fournir leur analyse, comme la date où ils ont paru demeure par suite presque tou-

jours incertaine, nous traiterons dans un même chapitre du IIe et du IIIe siècles. Dans bien des cas, en effet, nous sommes incapables de déterminer si tel de ces écrits remonte à la fin du second, ou seulement à la première moitié du troisième ; parfois, si la forme où tel autre nous est parvenu nous incline à une date assez tardive, nous avons d'autre part des raisons de soupçonner que, sous des formes différentes, il a cependant été connu dès une époque antérieure.

Les causes qui ont favorisé pendant ces deux siècles le développement des apocryphes sont celles mêmes que nous avons déjà signalées : d'abord le simple désir de compléter une tradition, qui, sur tant de points, se révélait elle-même comme incomplète ; dans d'autres cas, celui de fournir un appui à des doctrines auxquelles cette tradition refusait son témoignage. Il y a donc eu des apocryphes dont l'orthodoxie n'avait pas grand'chose à craindre, et que les autorités ecclésiastiques ou les docteurs de l'Église ont traités avec plus ou moins d'indulgence, selon qu'ils avaient plus ou moins de souci de la stricte vérité historique ; d'autres au contraire visaient à la propagation de certaines hérésies. Les uns comme les autres, par les nouveautés qu'ils apportaient, par le mystère qui les enveloppait, avaient un vif attrait pour l'imagination. Leurs auteurs recouraient d'ailleurs volontiers aux procédés qu'employait la littérature romanesque profane pour émouvoir ou distraire son public. De là vient que les apocryphes ont eu une si grande influence sur le développement de l'art chrétien, et que, s'ils n'ont à peu près rien apporté d'utile à celui de la dogmatique et de la morale, ils gardent un assez vif intérêt pour l'histoire littéraire.

Dès le milieu du IIe siècle, dès sa première moitié même, pourrait-on dire, il était trop tard pour que l'on pût avec grandes chances de succès mettre en circulation des récits nouveaux de la vie du Christ. Dès le temps d'Irénée, l'autorité des quatre *Évangiles* canoniques était si bien

affermie qu'on croyait pouvoir en justifier le nombre par des raisons mystiques. Au contraire, plus le christianisme se propageait à travers l'Empire, plus l'amour-propre local cherchait à rattacher l'origine de toutes les Églises à ses temps les plus anciens, plus l'on sentait aussi les énormes lacunes du seul récit que nous possédions sur cette époque décisive, celui qui porte le nom d'*Actes des Apôtres*, et qui ne nous raconte cependant que la plus grande partie des missions de Paul et une part beaucoup moindre de celles de Pierre. De l'activité des autres Apôtres on ne savait à peu près rien. On avait donc toute liberté d'imaginer leur intervention dans les pays lointains où l'histoire primitive du christianisme restait obscure, et même dans ceux où il n'avait jamais pénétré. Pour tenir la place des réalités qui manquaient et donner au lecteur l'illusion du vrai par la variété des épisodes et leur caractère concret, on disposait d'un moyen très facile ; on puisait au fond commun des anecdotes, des récits merveilleux qui ont alimenté de tout temps les contes populaires. On leur donnait un tour particulier ; on en renouvelait certains détails, et, pour obtenir crédit, on les encadrait dans un milieu ayant une vague vraisemblance historique ou géographique. Si l'auteur avait le dessein de mettre ses inventions au service d'une secte, cette même ignorance où l'on était sur tout ce qui concernait les *Douze*, sauf leur chef Pierre, permettait de leur attribuer, directement ou par l'intermédiaire de quelque prétendu disciple, toutes les opinions qu'on voulait. C'est donc principalement sous la forme d'*Actes des Apôtres* que les Apocryphes ont pullulé.

Ils ont pullulé ; ils ont été sans cesse remaniés, et rien n'est plus difficile que de dégager du fatras de cette littérature les éléments anciens qui gardent un intérêt historique. Grâce au labeur patient et à la critique exigeante de Max Bonnet, de R. A. Lipsius et de quelques autres, l'évolution de certains récits est un peu mieux connue que celle de la plupart des autres. Nous y prendrons

nos exemples pour donner une idée sommaire de ce que furent ces sortes de productions au IIe et au IIIe siècles. Nous choisirons les *Actes d'André*, ceux de *Jean*, et ceux de *Thomas*, qui sont au nombre de ceux que mentionne Eusèbe (1). Eusèbe les traite avec dédain, comme des écrits qui ne reposent sur aucune tradition solide, et sont surtout en usage dans les cercles hérétiques. Ils faisaient partie de la collection que Photius (2) attribue à Leucius Charinus. Ils présentent en tout cas entre eux certaines analogies, qui ont fait croire à Lipsius et à James (3) qu'ils pouvaient bien en réalité provenir d'un même auteur.

Les Actes d'André (4). — L'Apôtre André, frère de Pierre, reste une figure assez effacée dans les écrits du *Nouveau Testament*. Eusèbe (5) lui attribue la Scythie comme champ d'action ; d'autres le font prêcher en Bithynie, ou en Grèce, et la scène de son martyre a fini par être placée en Achaïe, à Patras.

Max Bonnet a publié, avec un scrupule infini, les morceaux suivants qui sont relatifs à sa légende : 1° *Une Passion de l'Apôtre saint André*, dont l'original est en latin, et qui a été traduite en grec sous deux formes différentes. Elle se présente à nous comme une lettre du clergé d'Achaïe. Le proconsul Égètés, en faisant mettre André en croix, est surtout entraîné par la rancune que lui inspire la conduite de sa femme Maximilla, convertie par André à la continence. 2° Un fragment d'*Actes d'André*, conservé par un manuscrit du Vatican (n° 808, du Xe ou XIe siècle), et qui a chance d'être, entre ces divers morceaux, un des

(1) *H. E.*, III, 25, 6.
(2) *Bibl.* codex 114.
(3) LIPSIUS, *Apok. Apostelg.* I, p. 603 ; JAMES, *Apocrypha anecdota*, p. 29.
(4) Textes dans le recueil de LIPSIUS-BONNET, tome II, partie I. Voir LIPSIUS, *l. c.* ; l'introduction aux fragments traduits dans le recueil de HENNECKE ; l'étude de FLAMION, *Les actes apocryphes de l'Apôtre André*, Louvain, 1911, dont les conclusions diffèrent notablement de celles de ses prédécesseurs.
(5) *H. E.*, III, 1, 1.

plus anciens ; il concerne également le martyre (1) ; 3° deux *Martyres* d'André certainement beaucoup plus récents ; 4° *les Actes d'André et de Matthias dans la ville des Anthropophages*. C'est le morceau qui est devenu le plus populaire, et qui a été traduit en un grand nombre de langues. Avec certaines parties des *Actes de Jean* et de *ceux de Thomas*, il est la meilleure preuve que toute cette littérature n'a pas uniquement pour objet une propagande, mais vise à divertir les imaginations. Matthias est envoyé le premier chez les Anthropophages, qui crèvent les yeux à leurs captifs, leur font boire une potion magique, dont l'effet est de leur enlever toute conscience de leur humanité et de les réduire à paître l'herbe des champs ; ils les engraissent ainsi et les mangent ensuite, après trente jours. Matthias est miraculeusement gardé intact dans sa prison, et Jésus commande à André d'aller le délivrer. André s'y voit contraint, malgré sa répugnance, et est conduit au but dans une barque dont Jésus lui-même est le pilote, et dont les trois matelots sont des anges. Ce début suffit à donner le ton ; la mission de l'Apôtre s'accomplit avec accompagnement d'incidents encore plus extraordinaires (2). 5° *Les Actes des Saints Apôtres Pierre et André* ; André, revenu de la *ville des Anthropophages*, a été transporté miraculeusement sur la montagne où se trouvent Pierre, Matthias, Alexandre et Rufin. Jésus leur apparaît sous la forme d'un enfant, et les envoie cette fois dans la *ville des Barbares*. Ces Barbares, qui savent que les Apôtres prêchent la continence, imaginent de les empêcher d'entrer dans leur ville en exposant auprès de la porte principale une femme nue,

(1) Le style même en est assez différent de celui des autres, et caractérisé notamment par l'abus de l'asyndète.

(2) Tout cela suppose l'utilisation de contes populaires. Cf. sur le pays des anthropophages, et aussi, sur l'histoire du Sphinx qui se met à prêcher (*Actes d'André et de Matthieu*, 8 et suiv.), S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, tome I, p. 395 ; et Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, p. 131.

dont la seule vue, pensent-t-ils, les fera fuir. Mais la femme est miraculeusement ravie dans les airs, où elle reste suspendue par les cheveux, jusqu'à ce que les Apôtres aient pénétré dans la cité, où leur principal exploit sera, pour réussir à convertir un homme riche, du nom d'Onésime, de réaliser par un miracle l'image évangélique du chameau passant par le trou d'une aiguille. Aux scènes d'horreur où s'est complu le narrateur du récit précédent, succèdent ici, que le narrateur soit ou non le même, des fictions moins sombres, mais non moins puériles.

Ces morceaux sont en général récents, et, sauf le second, ne gardent guère de traces de l'inspiration gnostique que semblent avoir eue primitivement les *Actes* d'André. Ces *Actes*, nous le savons par plus d'un témoignage, restèrent en usage, dans les milieux hérétiques, sous des formes évidemment moins innocentes, au IVe siècle et postérieurement encore. Leur auteur ne s'est jamais beaucoup soucié de la vraisemblance ; on a vu sa manière quand il conte la mission d'André ; il n'invente pas moins audacieusement, quand il narre son martyre, pendant lequel l'Apôtre reste quatre jours sur la croix (1), aux yeux d'une foule de plus de vingt mille hommes, à laquelle il adresse de longs discours.

Comment essayer de restituer, sous la forme qu'ils ont pu avoir au IIIe siècle, les anciens *Actes* d'André ? On aperçoit quelques lueurs, quand on rapproche les uns des autres les traits communs qui se retrouvent dans les différents morceaux énumérés ci-dessus (2). Une citation faite par un compatriote et un contemporain de Saint

(1) Cette croix n'est pas encore la croix dite de Saint-André. Avant d'y être attaché, l'Apôtre lui adresse une longue invocation, bien verbeuse, plus touchante cependant que la plupart de ses autres discours, et qui est demeurée, non sans raison, un des traits les plus populaires de ce martyre (une peinture *du Guide* dans la chapelle de Saint-André, en l'église de S. Gregorio, à Rome, représente cette scène ; j'emprunte cette indication à HENNECKE, p. 461).

(2) Voir le précieux relevé de M. BONNET, p. XVII-XIX.

Augustin, Évode d'Uzala, dans son traité *sur la Foi contre les Manichéens* (ch. XXXVIII), nous montre d'autre part que le texte qu'il avait en mains connaissait déjà Maximilla, femme du proconsul Égètés, et que les fictions qu'il contenait n'étaient pas d'un ordre beaucoup plus relevé que celles dont regorgent les récits postérieurs.

Actes de Saint Jean. — *Les Actes de Jean* sont ceux que la tradition associe le plus souvent au nom de Leucius, et dont il est le plus facile de discerner encore aujourd'hui l'inspiration gnostique. On peut discuter sur la nature exacte de ce gnosticisme (1) ; on doit même dire qu'il est imprudent de prétendre lui en attribuer une trop précise, puisque l'ouvrage dont il s'agit est, pour la plus grande part au moins, une fiction romanesque d'un caractère populaire. On ne peut en nier la réalité.

Clément d'Alexandrie, qui connaît un assez grand nombre de traditions particulières relatives à Saint Jean, en rapporte une dans ses *Hypotyposes*, au sujet du premier verset de la première *Épître johannique*, dont l'équivalent à peu près exact se trouve dans les *Actes* (ch. LXXXIX et surtout ch. XCIII). Cela rend possible, sans l'imposer comme une certitude, qu'ils aient existé dès la fin du IIe siècle. Ils sont tellement remplis de miracles, parfois puérils, qu'il est en tout cas impossible de les faire remonter comme certains l'ont proposé, jusqu'à une date antérieure à 150 (2).

(1) Zahn a proposé d'y voir une influence Valentinienne, tandis que Schmidt, avec beaucoup d'excès, cherche à leur enlever toute couleur hérétique.

(2) Il y a eu plus tard des rédactions catholiques ; celle qui a été mise sous le nom de Prochore (emprunté à l'*Apocalypse*, VI, 5) a été très populaire ; originaire sans doute de Palestine ou de Syrie, elle n'est pas antérieure au Ve siècle. Les fragments des anciens *Actes* cités par le second concile de Nicée, en 787, ont d'abord été réunis par THILO, Halle, 1847. Peu à peu, grâce à d'autres sources, des textes beaucoup plus étendus ont été publiés, par TISCHENDORF (*Acta*, etc.) ; par ZAHN (*Acta Joannis*, Erlangen, 1880) ; par M.-J. JAMES (*Apocrypha Anecdota*, II, Cambridge, 1897 ; on doit à James la restitution du morceau le plus nettement gnostique, retrouvé dans un manuscrit

Bien qu'aucun manuscrit ne nous ait conservé l'ouvrage au complet, il n'est pas impossible, en utilisant les fragments dont nous disposons, d'en reconstituer approximativement la suite, et Max Bonnet s'y est appliqué dans son édition. Ce qu'il donne au début — voyage de Jean à Rome, sa comparution devant Domitien, son exil à Patmos, seulement mentionné — ne semble pas avoir appartenu aux anciens *Actes*. Ceux-ci au contraire racontaient, parmi les épisodes de la mission de Jean en Asie-Mineure, l'histoire de Lycomède et la guérison de sa femme Cléopâtre par l'Apôtre ; la guérison de toute une troupe de vieilles femmes, en plein théâtre d'Éphèse ; la destruction miraculeuse du temple d'Artémis, avec la mort du grand-prêtre, et la résurrection de celui-ci, suivie de sa conversion ; l'histoire du parricide ; l'histoire singulière de Drusiana, pour laquelle Callimaque s'éprend d'une si folle passion, qu'aidé par un intendant infidèle, il viole le tombeau où a été déposée celle qu'il aimait ; — scène qui rappelle d'assez près certaines inventions coutumières aux romans profanes ; un récit de la Passion, suivi d'une apparition du Seigneur, récit tout empreint de docétisme, et terminé par un morceau singulier d'un caractère non moins suspect ; la mort de Jean a lieu un dimanche ; après la célébration de l'eucharistie, l'Apôtre emmène avec lui quelques compagnons, aux environs de la ville, fait creuser une fosse profonde, où il s'étend, et rend le dernier soupir.

Cette narration, dont la scène reste constamment en Asie, dans la région traditionnellement donnée comme celle que Jean avait évangélisée, n'a pas l'attrait de l'exotisme, comme l'ont souvent les *Actes* d'André, et, ainsi que nous le verrons bientôt, ceux de *Thomas*. L'au-

de Vienne, daté de 1324) ; enfin, par Max Bonnet (réédition de Tischendorf, II, 1). Voir, outre le grand ouvrage de Lipsius, l'introduction aux extraits traduits par Hennecke ; voir aussi, sans en accepter toutes les hypothèses, P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (*T. U.*, XV, 1, Leipzig, 1896).

teur l'a remplacé par l'emploi presque continuel du miracle ; le plus grand des miracles — la résurrection d'un mort ou d'une morte — se produit à tout propos, comme la chose la plus naturelle ; d'autres prodiges sont enfantins, par exemple celui des punaises qui tourmentent Jean, pendant une nuit passée dans une auberge, et, sur son ordre, se retirent toutes sur le chambranle de la porte, pour retourner, en un clin d'œil, dans les fentes du lit, dès qu'au matin il leur rend leur liberté.

Il est inutile d'insister sur ce caractère ; il vaut mieux donner quelques indications plus précises sur un épisode qui a été invoqué à l'appui de leur doctrine par les adversaires du culte des images, et sur les morceaux d'inspiration gnostique. La première scène se trouve dans l'histoire de Lycomède et Cléopâtre (26-29) ; dans sa reconnaissance exaltée pour l'Apôtre qui a guéri sa femme, Lycomède fait venir dans sa maison un peintre, qui, en observant Jean sans être vu de lui, fait de lui un portrait ; puis, il expose l'image dans sa chambre, la couronne, allume auprès d'elle des lampes, et lui rend hommage. Jean s'en aperçoit, blâme Lycomède, lui adresse une petite instruction sur la vraie piété, qui consiste à reproduire en soi l'image de Jésus, par la pratique des vertus chrétiennes et conclut : « Quant à ce que tu as fait maintenant, c'est une chose puérile ; tu as fait peindre l'image morte d'un mort. » Au concile de Constantinople, en l'année 754, on fit appel à ce récit comme à un argument contre la légitimité du culte des images. Au second concile de Nicée, en 787, les défenseurs des images alléguèrent que les *Actes de Jean* étaient un ouvrage hérétique, et en citèrent à ce propos deux autres extraits, pris dans la partie qui est en effet la plus singulière.

Cette partie se trouve aux chapitres LXXXVII et suivants. Elle est amenée par un entretien de Jean avec ses disciples, à la suite de la résurrection de Drusiane, et d'une vision qu'elle a eue, en son tombeau, de Jésus, sous l'apparence d'un jeune homme. L'Apôtre leur raconte d'abord

d'une façon assez particulière déjà, sa vocation et celle de son frère Jacques ; la transfiguration, et un autre épisode, après le récit duquel il leur fait confidence que, « quand il voulait toucher Jésus, tantôt il rencontrait un corps matériel et épais, tantôt la substance lui semblait immatérielle, incorporelle et, pour tout dire, comme si elle n'existait pas » (93). Mais le plus étrange, est la scène qui précède l'arrestation du Sauveur; arrestation attribuée « aux Juifs impies et *qui sont régis par le serpent impie* ». Jésus veut, avant d'être séparé de ses disciples, leur faire chanter un hymne au Père. Il leur ordonne de former un cercle, en se donnant la main les uns aux autres ; il se place au milieu d'eux, prononce une série de doxologies, auxquelles ils disent *Amen*, et entonne ensuite l'hymne dont je citerai tout au moins le début, avec la fin de l'exhortation qui suit l'hymne proprement dit : « Je veux être sauvé et je veux sauver. — Amen. — Je veux être délié et je veux délier. — Amen. — Je veux être engendré, et je veux engendrer. — Amen. — Je veux manger et je veux être mangé. — Amen.......... Dis-moi de nouveau : Gloire à toi, Père ; gloire à toi, Verbe ; Gloire à toi, Esprit Saint. Si tu veux savoir le fond de ma pensée (1), tout ce que j'ai dit n'a été qu'un jeu, et en fin de compte je n'ai pas été bafoué. J'ai bondi ; à toi de comprendre le tout, et l'ayant compris, dis : Gloire à toi, Père. Amen » (95-96).

Je ne saurais essayer ici de donner une exégèse de ce texte mystérieux ; il suffit d'en avoir fait sentir le mystère. Au temps de Saint Augustin (2), l'hymne des *Actes de Jean* était encore usité chez les Priscillianistes, qui, quoi qu'on puisse penser de la doctrine de leur chef (3), ont eu, tout au moins après lui, des affinités avec le gnosticisme et le manichéisme.

(1) Le texte de ce membre de phrase est altéré et restitué par conjecture.

(2) *Ép.* 237 ad *Ceretium.*

(3) Elle est d'ailleurs, quoi qu'on en ait dit, pour le moins suspecte.

Les *Actes de Jean* sont écrits dans un style assez différent, selon que l'auteur se borne à narrer, ou introduit dans sa narration des prières et des discours. Le ton des récits est assez simple ; les discours sont ampoulés, avec force invocations, beaucoup d'asyndètes et d'anaphores, un abus des petites phrases courtes, symétriques, relevées par des assonnances. La langue est d'un caractère vulgaire assez prononcé (1).

Les Actes de Thomas. — L'Apôtre Thomas reste une figure assez indistincte dans les *Évangiles*, sauf dans le célèbre récit de l'*Évangile* de Jean (XX, 24-29), qui a fait de lui le prototype de tous ceux qui ont besoin de « voir pour croire ». Luc, dans les *Actes* (I, 13) se borne à citer son nom. Aucune légende ne le met en rapport avec l'Occident ; c'est toujours vers des régions orientales, plus ou moins éloignées de l'empire, qu'il est censé s'être tourné. Papias le mentionne, avec André, Pierre, Philippe, Jacques. Jean et Mathieu, parmi ceux des Apôtres dont il a tenté de recueillir les propos (2). Eusèbe, en invoquant la tradition (παράδοσις) sur le partage que firent entre eux les Apôtres des parties du monde, lui attribue le pays des Parthes (3). Au IVe siècle, on racontait qu'il était mort à Édesse, où on lui avait bâti une magnifique église. On ne semble pas encore avoir parlé de son martyre au IIIe siècle ; le gnostique Héracléon, en tout cas, niait qu'il fût au nombre de ceux des Apôtres qui étaient morts pour leur foi (4). Les *Actes apocryphes* que nous allons étudier lui donnent aussi le nom de Judas et font de lui un frère du Seigneur ; ils le présentent comme l'Apôtre de l'Inde, non sans se souvenir probablement, au début, de la mission qu'on lui attribuait en Parthie.

(1) Un barbarisme comme ἔπαθα (pour ἔπαθον), au début du ch. CI, donnera une idée de la morphologie.

(2) Dans le fameux morceau conservé par Eusèbe, III, 39, 4.

(3) *H. E.*, III, 1.

(4) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, 71.

Ces actes ont été très lus ; ils se sont conservés mieux que les autres ; non pas qu'ils aient sans doute échappé à tout remaniement, mais il ne semble pas qu'il nous en manque aucune partie importante. Nous les avons en grec, en syriaque, en éthiopien, en latin, en arménien. Le texte grec, que Max Bonnet (1) a publié avec un soin admirable, provient de vingt-et-un manuscrits, dont la plupart n'en contiennent que des morceaux ; mais il est donné en entier par les deux plus importants : le *Parisinus* 1510 (du XIe ou XIIe siècle = P), et le *Romanus Vallicellanus* (= V, du Xe siècle). Il est difficile de dire quelle est sa relation avec le texte syriaque. On a fait valoir certaines raisons, qui semblent assez justes, pour l'origine syriaque des *hymnes* mêlés au récit ; on a voulu aussi retrouver des indices analogues dans le récit. Max Bonnet a maintenu cependant l'indépendance du texte grec. Mon ignorance du syriaque m'interdit tout avis personnel. Je me borne à dire que le grec, au courant du récit, sinon dans les hymnes, ne donne pas l'impression d'être une traduction ; son aisance, son tour naturel permettent en tout cas de le regarder comme une œuvre qui a au moins une certaine valeur originale.

Il y a quatorze épisodes, en comptant le *Martyre*. Thomas, dans le partage que font entre eux les Apôtres, obtient les Indes. Il se refuse d'abord à y aller. Une apparition de Jésus l'y oblige. Le Seigneur le vend comme esclave (2) à un envoyé du roi indien Goundaphoros, nommé Abban,

(1) Dans son édition de 1903 (tome II, pars II des *Acta apostolorum apocrypha post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet*). — Édition du texte syriaque par Wright, *Apocryphal acts of the Apostles*, Londres, 1871, et Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, III ; de la version éthiopienne (qui est fort libre), par Malan, *The conflicts of the holy Apostles*, Londres, 1871, et Budge, *The contending of the Apostles*, ib., 1899-1901 ; la version arménienne n'est pas publiée.

(2) Nœldeke, dans Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, t. II. — Burkitt, *Journal of theological Studies*, 1899-1903. — Bonnet, préface de son édition.

qui est chargé de ramener avec lui un architecte. Au cours du voyage qui le conduit dans l'Inde, Thomas passe d'abord dans une ville, du nom d'Andrapolis, où le roi célèbre le mariage de sa fille. Il convertit celle-ci et son fiancé à sa foi, qui comporte la chasteté absolue, et échappe au Roi qui veut le punir. Arrivé auprès de Goundaphoros, il est chargé par lui de construire un palais, et reçoit à cet effet de fortes sommes qu'il dépense pour les pauvres. Quand le souverain en est averti, il le fait emprisonner. Mais le frère de Goundaphoros, Gad, vient à mourir ; les anges qui s'emparent de son âme lui montrent au ciel le palais que l'Apôtre, avec ses aumônes, y a élevé pour le Roi. Gad demande à revenir sur terre, ressuscite et obtient la grâce de Thomas, qui convertit la famille royale. Le troisième épisode montre l'apôtre triomphant d'un dragon qui a mis à mort un jeune homme, et qui est en réalité un démon ; le quatrième conte le miracle de l'ânon, — descendant de l'ânesse de Balaam — qui prend voix humaine pour saluer Thomas. C'est ensuite l'aventure d'une femme jeune et jolie, possédée depuis cinq ans par un démon que Thomas exorcise. Celle d'un jeune homme, qui, ayant entendu prêcher l'apôtre et poussant à l'excès l'amour de la continence, a tué celle qu'il aime parce qu'elle se refuse à accepter de la pratiquer aussi, fournit l'occasion d'une longue description des enfers. L'aventure suivante a pour origine la demande d'un général du roi Misdai, qui supplie l'apôtre de délivrer sa femme et sa fille de deux démons qui les tourmentent. Tandis qu'ils se rendent tous deux à la ville qu'elles habitent, leur attelage épuisé refuse d'aller plus avant ; Thomas le remplace par quatre onagres, choisis dans un troupeau qui s'offre à eux, et par lesquels il se fait obéir sans résistance. Quand ils sont arrivés, il charge l'un des onagres, auquel il donne la voix humaine, d'appeler les deux femmes hors de leur maison et d'intimer aux démons l'ordre de disparaître. Il rend ensuite leur liberté aux quatre ânes sauvages. Tous ces miracles

causent naturellement une grande émotion; ils troublent surtout Mygdonia, femme de Charisios, frère de Misdai. Thomas la convertit à la charité et à l'humilité. Mais Charisios se fâche; Misdai fait emprisonner l'Apôtre, qui, dans la prison, se couche en chantant un hymne mystérieux : l'histoire du Fils de Roi envoyé en Égypte pour conquérir la perle. Mygdonia réussit à pénétrer auprès de lui ; il la baptise, lui donne l'eucharistie, déjoue toutes les menaces de Charisios, convertit un autre haut personnage du nom de Siphor, ainsi que toute la famille. Il remporte un succès plus brillant encore en gagnant la reine Tertia, puis le fils du roi. Vazanès. Misdai fait préparer des plaques de fer rougies au feu pour torturer l'Apôtre ; une eau miraculeuse jaillit pour les refroidir. Emmené de bon matin hors de la ville par un peloton de soldats, Thomas est percé de quatre lances. Ses fidèles relèvent son corps et l'ensevelissent. Longtemps après, un des fils de Misdai devient démoniaque. Désespéré, ne trouvant aucun exorciste capable de guérir le possédé, le Roi se souvient des miracles de Thomas et fait ouvrir son tombeau pour s'emparer d'un os du Saint. Mais les ossements ont été dérobés par un fidèle et emportés en Occident. Cependant le bon Thomas apparaît à son persécuteur pour lui donner l'assurance que Dieu,par son grand amour des hommes, lui fera grâce. Un peu de poussière prise à l'endroit où avait reposé le corps opère le miracle souhaité. Misdai va demander lui-même à Siphor de le faire chrétien.

Telle est la trame de ce pieux roman, en élaguant les détails, insignifiants, et aussi les prières ou les rites qui en forment un élément considérable. Cet élément donne surtout au livre son caractère gnostique. Assurément beaucoup des prédications de Thomas sont un exposé très innocent de la morale évangélique, sans autre trait particulier que d'insister sur la continence, qui devient la plus haute des vertus ; sa prière,au § 144, n'est d'abord que la reproduction à peu près textuelle du *Pater*, tel

que le donne Mathieu (1). Mais ailleurs, sans qu'il soit possible de reconnaître nulle part l'exposé exact du gnosticisme valentinien ou de tout autre, il ne peut y avoir du moins aucun doute que nous ne trouvions, en plus d'un endroit, l'indication assez nette d'une doctrine mystérieuse, ou que nous ne voyions l'Apôtre pratiquer des rites particuliers. Le principal des hymnes, dont nous avons dit que l'origine syriaque est assez probable, et qu'on rattache avec une certaine vraisemblance à Bardesane ou tout au moins à son groupe, reste d'une interprétation fort obscure, malgré les études nombreuses auxquelles il a donné lieu en ces dernières années (2). Il est assez difficile de dire s'il faut y reconnaître une allégorie de la mission du Sauveur, ou une allégorie de la chute et de la rédemption de l'âme, et il semble que les deux conceptions s'y entremêlent assez étrangement. Je citerai de préférence un exemple de la célébration du principal rite. Ce rite d'initiation au christianisme est plus complexe que le baptême catholique. Voici comment il est rapporté, dans le cas du roi Goundaphoros et de son frère Gad (§ 26 et suiv.) (3). Les deux princes disent à l'Apôtre : « Donne-nous le sceau ; car nous t'avons entendu dire que le Dieu que tu prêches reconnaît ses propres brebis par le moyen de son sceau. » — L'apôtre leur répondit : « Je me réjouis et je vous prie de recevoir le sceau, et de participer avec moi à cette eucharistie et à cette bénédiction du Seigneur, et de vous parfaire en elle. Celui-là en effet est le Seigneur et le Dieu de toutes choses, Jésus-Christ que je prêche, père lui-même de vérité, en qui je vous ai appris à croire. » Et il leur prescrivit d'apporter de l'huile, afin que par l'huile, ils reçussent le

(1) Il manque le verset sur le *pain quotidien* ; et il y a une variante sans importance : τὰς ὀφειλάς au lieu de τὰ ὀφειλήματα.

(2) Je citerai seulement Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen, 1904, et Reitzenstein, dans *Das Iranische Erlœsungs-mysterium*, p. 70 et suiv.

(3) Il y a quelques variantes dans les scènes successives.

sceau ; et ils allumèrent beaucoup de lampes ; car il était nuit.

« Alors l'Apôtre se leva et les scella ; et le Seigneur leur fut révélé, par sa voix qui disait : Paix à vous, frères. Ils n'entendirent que sa voix, sans voir sa forme ; car ils n'avaient pas encore reçu l'apposition du sceau. L'Apôtre prit l'huile, la versa sur leur tête, les en frotta et les oignit ; et il se mit à dire : « Viens, le saint nom du Christ, le nom qui est au-dessus de tous les noms ; viens, la vertu du Très-haut et la miséricorde parfaite ; viens, la participation du Mâle (1) ; viens, la révélatrice des mystères cachés ; viens, la mère des sept maisons, pour que ton repos ait lieu dans la huitième (2) ; viens, le vieillard des cinq membres. esprit de la pensée, de l'intelligence, de la réflexion, du raisonnement, viens te communiquer à ces jeunes gens ; viens, le Saint-Esprit. et purifie leurs reins et leurs cœurs, et scelle-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Quand ils eurent été scellés, un jeune homme leur apparut ; il portait une lampe allumée, qui, par la splendeur de sa lumière, fit pâlir les leurs. Puis il sortit et disparut. L'Apôtre dit au Seigneur : « Ta lumière, Seigneur, nous est incompréhensible ; nous ne pouvons pas la supporter ; elle surpasse notre vue. » Quand le jour vint et brilla, il rompit le pain et les fit participer à l'eucharistie du Christ. Ils se réjouissaient ; ils étaient transportés, et beaucoup d'autres croyants se joignaient à eux et venaient au refuge du Sauveur. »

L'importance extrême attachée à la continence apparaîtra par ce court récit du refus qu'oppose Mygdonia à son mari. « Quand Charisios eut ainsi parlé (3), Mygdonia

(1) Il y a là l'indice de quelque doctrine gnostique analogue à celle qui apparaît assez souvent dans les *Excerpta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie (par exemple 21, 1).

(2) Cette mention d'une ogdoade, avec tout ce qui suit, est aussi un indice de gnosticisme.

(3) A l'heure du dîner, Mygdonia a refusé d'aller se mettre à table avec Charisios.

demeurait immobile comme une pierre ; elle souhaitait l'apparition du jour, pour s'en retourner auprès de l'apôtre de Jésus-Christ. Charisios cependant se retira et s'en retourna, désespéré, à son repas, préoccupé par la pensée de revenir, selon son habitude, dormir auprès d'elle. Quand il fut sorti, elle plia les genoux et pria en disant : « Seigneur Dieu, mon maître, père miséricordieux, Sauveur Christ, donne-moi la force de vaincre l'impudence de Charisios, et permets-moi de conserver cette sainteté dont tu te réjouis, pour que moi aussi j'obtienne par elle la vie éternelle. » Ayant ainsi prié, elle se mit au lit et se recouvrit. Charisios, ayant fini de dîner, se présenta à elle ; elle se mit à crier, en disant : « Tu n'as plus de place près de moi. Le Seigneur Jésus est plus fort que toi ; il est avec moi et repose en moi. » Il se mit à rire, et lui dit : « Tu te moques fort à propos, en parlant de ce sorcier, et tu te ris bien de lui, quand il dit : Vous n'aurez pas la vie auprès de Dieu, si vous ne vous gardez purs. » En disant cela, il tentait de s'approcher d'elle ; mais elle ne le souffrait pas et s'écriait avec amertume : « Je fais appel à toi, Seigneur Jésus, ne m'abandonne pas ; car c'est auprès de toi que je me suis réfugiée. Puisque j'ai appris que tu es celui qui cherche ceux qui sont en proie à l'ignorance et qui sauve ceux qui sont égarés, je te supplie, toi dont j'ai entendu la voix (1) et en qui j'ai cru, viens à mon aide, et sauve-moi de l'effronterie de Charisios ; que son impureté me respecte. » Elle s'enfuit sans voiles, et en sortant déchira le rideau de la chambre, s'en enveloppa, et s'en alla auprès de sa nourrice, pour dormir » (97-99).

Dans les romans profanes contemporains, l'intrigue comporte toujours la séparation de deux jeunes époux tout récemment mariés, ou de deux fiancés, et, à travers d'innombrables et fort périlleuses aventures, la jeune femme réussit à se conserver pure jusqu'au jour où elle est

(1) J'ai passé un membre de phrase obscur.

réunie à celui qu'elle aime. Il y a, dans une scène comme celle-ci, une sorte de transposition pieuse de ces situations attendrissantes que le public paraît alors avoir goûtées si vivement. Mais ce n'est pas le seul rapport que les *Actes de Thomas* aient avec le roman profane. Ils en ont d'autres avec le roman d'aventures, qui s'associe constamment, dans la littéraure profane, avec le roman d'amour ; ils en ont avec le roman philosophique ou religieux qui, associé lui-même au roman d'aventures, a pour type (1), précisément au IIIe siècle, la biographie d'Apollonius de Tyane par Philostrate. Il y a, il est vrai, une source d'intérêt à laquelle les romanciers profanes ont abondamment puisée, et dont l'auteur des *Actes* a peu usé; c'est ce que nous appellerions la couleur locale. Tous les épisodes qu'il conte se passent en pays étranger, et la plupart dans cette Inde mystérieuse, sur laquelle les Grecs ont raconté tant de fables. Mais l'auteur ne fait aucune description du pays ; il en peint les souverains ou les habitants tout comme il pourrait peindre des Romains ou des Grecs. On ne peut même pas dire qu'il profite de sa réputation, pour y placer sans trop d'invraisemblance tant d'histoires extraordinaires ; car ces histoires sont à ses yeux des miracles, qui s'expliquent par l'omnipotence de Dieu. Certains mêmes de ces miracles avaient déjà leurs analogues dans les écrits chrétiens plus anciens, et peuvent donc ne pas provenir directement de la littérature profane : ainsi l'onagre qui parle n'est pas très différent du chien que

(1) L'histoire du roman grec a été faite autrefois par E. ROHDE, dans un livre célèbre (*Der griechische Roman und seine Vorlæufer*, Leipzig, 1876 (réédité ensuite) dont les caractéristiques restent souvent fines et justes, quoique les récentes découvertes papyrologiques en aient démoli la chronologie, et, en grande partie, ruiné les vues sur les origines du genre. Voir aussi E. SCHWARTZ, *Fünf Vortræge über den griechischen Roman*, Berlin, 1896 ; BRUNO LAVAGNINI, *Le origini del romanzo greco*, 1921 ; et l'introduction de M. DALMEYDA à son édition de *Xénophon d'Éphèse* (collection des Universités de France, Paris, 1926). Voir aussi les indications données tome I, livre II, à la fin du chapitre sur les *Actes*.

l'auteur des *Actes de Pierre* avait probablement déjà mis en scène. Mais d'autres, comme dans les *Actes d'André* ou de Jean, peuvent légitimement évoquer le souvenir des prodiges que Lucien conte agréablement, pour s'en moquer, dans son *Philopseudés*, et que Philostrate débite gravement pour glorifier son héros. La femme que tourmente le démon qui est devenu amoureux d'elle, dans le cinquième épisode, ne diffère guère de l'*Empouse* dont Apollonius délivra, dans un faubourg de Corinthe, le Lycien Ménippe : « Reste en paix », dit le démon en s'enfuyant, « puisque tu as trouvé un refuge auprès d'un plus grand que moi ; je m'en vais en chercher quelque autre qui te ressemble, et, si je ne la rencontre pas, je retournerai vers toi ; car je sais que, tant que tu es près de cet homme. tu as en lui un refuge ; mais s'il s'éloigne, tu redeviendras telle que tu étais avant son apparition ; tu l'oublieras ; l'occasion et la liberté de te parler reviendront pour moi ; maintenant je redoute le nom de celui qui t'a sauvée. » Le démon dit ces mots, et disparut ; seulement, tandis qu'il s'éloignait, on vit du feu et de la fumée, et tous ceux qui étaient là furent frappés de stupeur » (46). L'Empouse, quand Apollonius a fait s'évanouir la belle vaisselle d'or qu'elle avait donnée au jeune homme, avec des échansons et des cuisiniers, pleure, supplie qu'on ne la tourmente pas, qu'on ne la contraigne pas à avouer ce qu'elle est, et comme Apollonius la presse et ne lui laisse pas de répit, elle reconnaît qu'elle est une empouse, et qu'elle se proposait de bien engraisser Ménippe pour le dévorer un jour (*Vie d'Apollonius*, livre IV, 45). On reconnaît aisément là deux variations d'un même conte.

Les romanciers profanes prennent soin d'authentiquer leurs fables, en les appuyant de témoignages qui en garantissent la provenance, et ils donnent un cadre historique à leurs récits. L'auteur des *Actes de Thomas* semble avoir suivi leur exemple en quelque mesure, mais sans y attacher une importance extrême. Il n'a pas transposé purement et simplement une légende bouddhique, comme

l'a soutenu von Gutschmid (1), mais il s'est probablement servi du nom de certains personnages historiques (2).

Il est aussi difficile de dater les *Actes de Thomas* que de définir exactement de quel milieu ils sont sortis. On a voulu se fonder sur la mention du royaume des Parthes dans l'hymne *du Fils du Roi*, pour fixer la date avant la chute des Arsacides (227) ; mais l'hymne peut avoir été emprunté par l'auteur. D'autres arguments pour une date à peu près analogue prêtent aussi à des objections. Au total, ces *Actes* laissent l'impression d'être encore une œuvre assez ancienne, et on peut en tout cas les regarder avec probabilité comme du IIIe siècle. Comme les *Actes d'André* et *ceux de Jean*, ils ont été surtout lus dans des groupes hérétiques : Encratites et Apostoliques, selon Épiphane (*Hær.*, 47, 1 ; 61, 1) ; Manichéens (3), selon saint Augustin (*Contra Faustum*), 22, 79, et *alias*) ; Priscillianistes, selon Turribe d'Astorga (*Epist. ad*

(1) *Kleine Schriften*, tome II, Leipzig, 1890 (= *Rheinisches Museum*, 1864, p. 332). — Cf. SYLVAIN LÉVI, *Journal Asiatique*, 1897, p. 27. Le nom d'un roi Gondopharès, « prince obscur perdu sur les confins de l'Inde, de l'Iran et de la Scythie » (LÉVY, *l. c.*), s'est retrouvé sur une monnaie du Gandhara ; il a vécu au Ier siècle de notre ère. S. Lévi identifie Misdaï avec un Vazudeva et son fils Ouazanes avec un Giusana.

(2) Cf. surtout DAHLMANN, *Die Thomaslegende und die æltesten Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, et SYLVAIN LÉVI, *loc. cit.* S. Lévi établit que « l'itinéraire de Thomas est clair et logique ;... Abbanés et son compagnon suivent la route régulière du trafic » ; il estime que « la connaissance exacte de l'Inde éclate dans les épisodes et les détails des *Actes* » ; il cite comme exemple la joueuse de flûte palestinienne rencontrée par Thomas à Andrapolis (cf. STRABON, 82, 18) ; les onagres, qui se trouvent, en effet, sur les bords de l'Indus, dans la région du royaume de Gondopharès ; l'idée même prêtée au roi, de se procurer un architecte grec (l'art du Gandhâra manifeste une influence grecque ». — Les chrétiens dits de saint Thomas placent le martyre de l'apôtre en 68 ap. J.-C. ; mais cela n'est pas suffisant pour décider si Thomas est allé réellement aux Indes. Je n'ai pas à examiner ici cette délicate question.

(3) L'épisode du dragon contient même quelques mots qui ont comme une couleur manichéenne.

Idacium et Ceponium, 5). Au temps de Photius, ils faisaient partie de la collection qui courait sous le nom de Leucius Charinus.

On a pu juger, par les deux ou trois citations que nous avons faites, de la manière de l'auteur. Elle n'est pas exempte de rhétorique, surtout dans les prières ou les discours. Ses narrations de miracles, où les animaux interviennent si souvent, n'ont rien du charme que donne à la légende franciscaine son exquise naïveté. Il faut leur reconnaître cependant, dans la plupart des cas, le mérite d'une certaine simplicité. Le tour habituel du récit est aisé et naturel. La langue est celle des écrits populaires de ce temps-là ; elle est plus incorrecte par la morphologie, qui présente un assez grand nombre de formes très vulgaires, que par la syntaxe qui, vu le peu de complication de la phrase, a une régularité au moins relative (1).

Les écrits pseudo-clémentins. — Nous avons déjà rencontré plus d'une occasion de montrer comment la légende s'est attachée de bonne heure au nom de Clément, évêque de Rome. Parmi les écrits qui lui ont été attribués, ceux que nous allons maintenant étudier sont les plus singuliers et, à certains égards, les plus importants. Non qu'il faille leur reconnaître la signification qu'au siècle dernier l'École de Tubingen leur avait donnée, quand elle n'y voyait rien de moins que les textes révélateurs grâce auxquels toute l'histoire du christianisme primitif s'éclairait par l'opposition du judéo-christianisme et de l'église des Gentils, par le conflit entre saint Pierre et saint Paul. Il reste aujourd'hui bien peu de chose de cette hypothèse fameuse. Mais les *Homélies* et les *Reconnaissances* gardent un très vif intérêt pour l'histoire littéraire, et elles ins-

(1) Fr. Rostalski, *Sprachliches zu den apokryph. Apostelgeschichten.* II^er Teil, Myslowicz, 1911. M. Bonnet a donné, dans son édition, des *index* excellents ; mais on fera bien de lire ses sages réflexions sur la difficulté d'étudier la langue des *Actes*, vu ses conditions de transmission. — Herman Ljungvik : *Studien zur Sprache der Apostelgeschichten*, Upsal, 1926.

truisent encore l'historien des idées chrétiennes, bien que celui-ci, au lieu d'y trouver l'explication lumineuse de leur formation première, n'y voie plus que l'expression souvent obscure d'une doctrine relativement tardive et assez confuse. Déchus de la dignité que leur avait passagèrement conférée une exégèse audacieuse, elles ont retrouvé en une certaine mesure l'attrait du mystère. Si les dernières études dont elles ont été l'objet permettent d'entrevoir — dans une brume assez épaisse d'ailleurs — quelque chose de leurs premières origines, nous sommes obligés d'avouer que nous ignorons à peu près tout du milieu qui les a produites et que nous discernons très imparfaitement le dessein que poursuivaient leurs auteurs.

Il n'est guère douteux que, sous la forme où nous les lisons, ces écrits ne représentent le résultat d'un développement littéraire assez long et assez complexe. La date qu'il faut leur attribuer reste incertaine. On a pu soutenir (1) que la dernière rédaction n'était pas antérieure au IVe siècle, et qu'elle supposait la connaissance de la doctrine arienne, telle qu'Eunomios l'a exposée. Je ne sais pour ma part si cette relation est bien démontrée ; mais, le fût-elle sans contestation possible, il n'en resterait pas moins certain qu'une telle rédaction ne pourrait être qu'un dernier remaniement d'ouvrages antérieurs ; même remaniés, ils offrent assez nettement un ensemble de caractères qui convient beaucoup mieux au IIIe siècle qu'au IVe. La polémique contre le paganisme y tient encore une place considérable ; et elle est conduite de manière à suggérer que l'auteur ne regarde pas celui-ci comme encore dominant seulement pour se conformer à sa fiction générale. Les doctrines religieuses assez singulières qui voisinent avec cette polémique sont aussi plus facilement intelligibles, si l'on se reporte au temps d'Origène et d'Hippolyte, que si l'on descend à celui des grands Cappadociens.

Tout d'abord, voyons un peu plus précisément de quoi

(1) En dernier lieu Chapman, *loc. cit.*

se compose ce groupe d'écrits. Il contient d'abord les deux ouvrages principaux que nous avons déjà mentionnés : les vingt *Homélies*, et les dix livres des *Reconnaissances* ; les premières conservées dans le texte grec, les seconds connus seulement par la traduction latine de Rufin (1). Les *Homélies* sont précédées de trois pièces destinées à leur donner un caractère à la fois authentique et ésotérique : une lettre de Pierre à Jacques, frère du Seigneur et évêque de Jérusalem ; une lettre de Clément au même Jacques ; une formule d'engagement, qui doit être imposée à ceux qui recevront communication du livre, après avoir été l'objet d'un choix diligent, et qui veilleront à ne le répandre eux-mêmes qu'en se conformant aux conditions requises.

Nous possédons de plus deux *abrégés* ('Επιτομαί) des *Homélies* en grec, et deux abrégés en arabe des *Homélies et des Reconnaissances* (2).

La fiction. — Les *Homélies* et les *Reconnaissances* ont un même fonds, varié seulement dans le détail. Les unes comme les autres présentent un enseignement théologique et moral encadré dans une fiction romanesque, plus régulièrement développée dans les secondes, mais qui sert également de lien aux premières. C'est surtout dans la dernière partie de chacun des deux ouvrages que cette fiction prend de l'importance et devient le principal élément d'intérêt. Elle est construite à l'aide des procédés dont usaient habituellement les faiseurs de romans profanes ;

(1) Les *Homélies* nous ont été transmises par deux manuscrits, le *Parisinus græcus* 930 (XIIe siècle), où manquent la fin de l'homélie XIX et la XXe ; l'*Ottobonianus* 443, qui est complet. L'édition *princeps*, celle de Cotelier (Paris, 1672, au tome Ier de ses *Patres apostolici*) dérivait du *Parisinus* ; Dressel (Gœttingen, 1853) a, le premier, utilisé l'*Ottobonianus*. Les manuscrits de la traduction de Rufin sont nombreux ; l'édition *princeps* en a été donnée en 1504 à Paris, par Lefèvre d'Étaples.

(2) Cf. la bibliographie en tête du chapitre. La lecture de ces deux *abrégés* n'est pas inutile ; ils résument habituellement, mais sur plus d'un point aussi ils éclaircissent.

elle met en scène une famille dont les membres sont séparés d'abord par d'étranges et pénibles aventures, et se trouvent ensuite réunis par d'heureuses fortunes non moins singulières. Telle est en somme la trame des romans de Chariton, de Xénophon d'Éphèse, d'Héliodore et de tant d'autres, avec cette seule différence que les victimes de la séparation sont chez eux non une mère, un père et des fils, mais un couple d'amoureux ou d'époux. Les *Reconnaissances* — avec la curiosité qu'excite leur imprévu et l'attendrissement qu'elles provoquent — faisaient, depuis Euripide et Ménandre, les délices du public, au théâtre ; le théâtre les avait léguées au roman, qui n'a jamais su s'en passer (1).

Voici le résumé de cette intrigue, banale par plus d'un de ses éléments, assez originale dans l'ensemble. Clément, qui en est un des héros et le narrateur, est donné comme le *premier* successeur de saint Pierre dans l'épiscopat romain ; il est censé aussi appartenir à une famille impériale, mais n'est pas identifié avec le consul Flavius Clemens. Animé d'un profond instinct religieux, il cherche vainement à le satisfaire soit dans l'étude des divers sytèmes philosophiques, soit même, un moment, dans la pratique des sciences occultes. Son état d'esprit est pareil à celui de Justin et de la plupart des Apologistes, avant leur conversion. Mais voici qu'un jour il entend parler de ce qui vient de se passer en Judée, où est apparu un nouveau prophète, le vrai prophète ; il entend à Rome même la prédication d'un de ses disciples (2). Il prend feu aussitôt, et s'embarque pour l'Orient (3). A Césarée de Palestine, il trouve Pierre, auquel le présente Barnabé. Dès lors il

(1) On peut trouver dans l'étude de Heintze, p. 129 et suiv., une indication précise des principaux thèmes qui proviennent du roman profane, et des rapprochements avec quelques scènes du roman d'*Apollonios*, des *Éthiopiques*, des *Éphésiaques*, etc.

(2) Anonyme dans les *Homélies*, ce disciple est Barnabé dans les *Reconnaissances*.

(3) Dans l'une des rédactions, Clément va directement à Césarée ; dans l'autre, il passe par Alexandrie.

s'attache à lui ; il se fait baptiser par lui ; il le suit, dans tout un long voyage, pendant lequel l'Apôtre remonte, tout le long de la côte, à travers les principales villes de Syrie, jusqu'à Antioche, toujours à la poursuite de Simon le Magicien, toujours en conflit avec lui. Pierre est entouré de seize autres disciples, parmi lesquels il en est deux, Nicétas et Aquila, qui vont jouer un rôle considérable dans notre roman. Élevés par Justa, fille de la Syrophénicienne (Bérénice) de l'*Évangile*, ils ont d'abord fait partie du groupe des fidèles réunis autour de Simon de Gitton, jusqu'au moment où ils ont été mis au courant de ses pratiques de sorcellerie, et ont appris qu'il disposait de l'âme d'un jeune enfant comme d'un démon à son service. Ils l'ont alors quitté pour s'associer à Pierre, qu'ils aident avec le plus grand dévouement dans sa lutte contre le Magicien. Parmi les autres compagnons de celui-ci, on trouve notamment un personnage important, Apion, en qui il est facile de reconnaître le grammairien alexandrin, célèbre par son antisémitisme. L'auteur, malgré la chronologie, l'a placé dans le cortège de Simon. Clément l'a connu jadis à Rome, à une époque où il a souffert d'une grave maladie et l'a mystifié d'une manière assez singulière. Il l'a laissé croire qu'il était malade d'amour, et qu'il était épris d'une cruelle qui se refusait à lui. Apion lui a promis qu'il la contraindrait à l'aimer grâce à la magie, et il commence à l'attaquer par la magie de son éloquence, en composant pour elle une lettre où il l'exhorte à l'amour par l'exemple des divinités païennes. Clément feint d'avoir envoyé à la belle ce beau discours, et d'avoir reçu d'elle une réponse indignée (1).

Cependant, tandis que Simon fuit sans cesse devant Pierre, pour ameuter d'avance contre lui la population de quelque ville voisine, et se dérober à ses instantes contro-

(1) Cette histoire assez singulière permet ainsi à l'auteur de débiter, sous une forme romanesque, tout un morceau apologétique assez banal contre l'immoralité païenne.

verses, Clément raconte à Pierre son enfance, sa parenté avec César ; comment il avait deux frères jumeaux ; comment son père s'appelait Faustus ; comment, lors de sa naissance, sa mère, Mattidie, eut un songe qui lui prédit que, si elle ne quittait pas Rome, elle périrait avec les deux jumeaux ; comment Faustin les envoya tous trois à Athènes, ne gardant avec lui que Clément ; comment il n'eut plus jamais aucune nouvelle des absents, et quitta Rome pour se mettre à leur recherche (1). Dès que Clément a fait cette confidence à Pierre, l'action, longtemps retardée par la place prépondérante que tiennent dans les *Reconnaissances* elles-mêmes et plus encore dans les *Homélies* les controverses théologiques, marche à son dénouement avec plus de rapidité. Plutôt pour se conformer à la technique du roman d'aventures qu'en tenant compte des vraisemblances psychologiques, l'auteur imagine que les compagnons de Pierre, obéissant à une curiosité artistique assez singulière chez des chrétiens, lui demandent la permission d'aller voir dans l'île d'Arados un prétendu chef-d'œuvre de Phidias ; en leur absence, l'Apôtre fait la rencontre d'une vieille mendiante qui lui raconte son histoire ; née dans une famille illustre, elle avait trois fils, dont deux jumeaux ; aimée de son beau-frère, pour prévenir un drame, elle a quitté sa famille en contant à son mari un songe inquiétant. — On a reconnu Mattidie. Elle ne se nomme pas encore, mais nous apprenons qu'elle a fait naufrage, et que, si elle a réussi à se sauver elle-même, elle a perdu les deux jumeaux. Pierre, stupéfait, n'a pas de peine à comprendre toute la vérité, et, comme Mattidie, sans vouloir révéler son identité, se borne à se lamenter en répétant qu'il ne saurait y avoir d'être aussi malheureux qu'elle, il lui réplique : il y en a, et il lui raconte l'histoire

(1) Le type par excellence des récits d'aventures analogues, dans la littérature profane, est le roman souvent fantastique d'Antonius Diogène.

de Clément. Ainsi est préparée, non sans quelque adresse, la reconnaissance qui s'effectue quand les compagnons de Pierre reviennent d'Arados. Mattidie, après son naufrage, avait été recueillie par une femme charitable, malade aujourd'hui, que l'Apôtre guérit et à qui Clément laisse un riche présent. Toute la compagnie, accrue de Mattidie, reprend sa route, et retrouve à Laodicée Aquila et Nicétas, envoyés en avant par Pierre. On devine aisément que ces deux frères ne sont autres que les deux jumeaux, et qu'une seconde reconnaissance, assez savamment retardée par leur mission, qui la sépare de la première, va se produire. Il ne reste qu'à retrouver Faustus. Voici que Pierre, tandis qu'il procède, sur le bord de la mer, au baptême de Mattidie, est observé avec curiosité par un vieillard, qui finit par s'approcher et lui demande ce qu'il fait. Pierre lui expose sommairement la signification du baptême. Mais le vieillard est un incrédule, qui ne se sent aucune disposition à accepter la foi chrétienne, parce qu'il est incapable de croire à la Providence ; son expérience personnelle l'a convaincu qu'une fatalité inflexible est la loi qui gouverne ce monde et a fait de lui un adepte passionné de l'astrologie. Cet état d'esprit du vieillard permettra à l'auteur d'amener de nouvelles controverses, et de faire réfuter par Pierre, par Clément, par Aquila et Nicétas, des doctrines qui étaient très populaires au IIIe siècle et ont constitué un des principaux obstacles à la propagation du christianisme. Le vieillard sera ainsi amené peu à peu à raconter sa propre histoire, et, gagné au fatalisme par ses tristes expériences antérieures, il sera contraint d'y renoncer par une expérience nouvelle plus heureuse. Il n'est autre en effet que Faustus, qui retrouve enfin Mattidie, qui retrouve Clément, et avec lui les deux jumeaux. Malgré son entêtement, Faustus est obligé de s'incliner devant la Providence qui se révèle : Dieu fait bien ce qu'il fait.

Telle est cette fiction, réduite à l'essentiel, et déchargée de la plupart des variantes sans grande importance

qu'offrent l'une ou l'autre rédaction. Elle n'a pu manquer de plaire aux imaginations chrétiennes, et d'émouvoir des cœurs chrétiens. Elle prouve — comme les *Actes* d'André, de Jean, ou de Thomas — que la littérature chrétienne désormais devait se préoccuper en quelque mesure de satisfaire à certains besoins que les premières générations n'avaient pas connus ; qu'elle devait entrer en concurrence non plus seulement avec une des formes de la littérature profane, la littérature didactique, mais même avec la fiction.

Le caractère doctrinal. — Ce n'est là cependant qu'un des aspects des écrits pseudo-clémentins, et, s'il est extrêmement curieux, ce n'est pas le plus important. Ces écrits sont avant tout œuvre d'enseignement et de propagande. Mais quel enseignement donnent-ils ? pour quelle doctrine leur auteur fait-il de la propagande ?

Il n'est pas sans difficulté déjà de se prononcer sur les sentiments du dernier rédacteur ; on les a du moins interprétés assez différemment. On a voulu voir en lui un Arien et même un Eunomien ; on a soutenu qu'il était bon catholique, quoiqu'il n'ait pas pu effacer tout ce que les ouvrages dont il se servait contenaient de suspect. En réalité, à quelque date qu'on le place, ce résidu est beaucoup trop considérable et beaucoup trop significatif, surtout dans les *Homélies*, qui n'ont pas été retouchées par un Rufin (1), pour qu'un parfait orthodoxe eût pu le laisser subsister.

Sans faire ici une étude détaillée, à ce point de vue, des *Homélies* et des *Reconnaissances*, nous signalerons au moins ce qui paraît le plus caractéristique. Assurément, nombre de pages ne présentent à peu près rien qui puisse répugner à un catholique. Nos deux écrits contiennent une polémique contre le paganisme, qui ne se distingue

(1) Rufin, en effet, ne cache pas que, selon son habitude, il a souvent coupé dans les *Reconnaissances* ce qui était par trop choquant. Aussi les *Reconnaissances* présentent-elles moins de singularités que es *Homélies* ; ou bien les singularités y sont estompées, voilées.

guère de celle des Apologistes que par la surabondance des détails et l'étrangeté de certains d'entre eux, quand elle est tournée contre la mythologie ou les rites ou les systèmes philosophiques ; elle paraît plus originale et plus précise, si on la compare toujours à celle des Apologistes, quand elle vise le fatalisme et l'astrologie, mais on en trouverait souvent l'équivalent dans les écrits chrétiens de la deuxième moitié du IIIe siècle (1). Ce qui est beaucoup plus particulier, c'est l'attitude que l'auteur prend à l'égard du judaïsme et de l'*Ancien Testament*, et sa conception du rôle du Christ.

Tout d'abord, il faut noter la fiction selon laquelle Pierre et Clément sont en relation étroite avec Jacques, et tiennent à établir l'accord de leur foi avec la sienne ; selon laquelle aussi nos écrits ne doivent être communiqués qu'à bon escient, à des fidèles dont on soit sûr, et sous la foi du serment. Les précautions recommandées indiquent que nous avons affaire à une doctrine réservée, à la doctrine d'une secte ; le rôle éminent joué par Jacques, que la secte dérive à quelque degré de cette forme primitive du christianisme que nous appelons le judéo-christianisme et dont Jacques paraît avoir été le principal représentant. Cela ne veut pas dire, certes, que l'inspiration de nos écrits doive être cherchée exclusivement, ni même principalement,. dans l'hostilité contre saint Paul. Il est tout à fait faux que Simon le Magicien soit simplement, comme l'a voulu l'école de Tübingen, un masque de l'Apôtre des Gentils. Le Simon que l'auteur inconnu nous représente est ce Simon conventionnel dont on faisait volontiers au IIIe siècle (1) l'ancêtre de tous les

(1) La critique s'est attachée surtout à l'analyse des *Homélies* et des *Reconnaissances* avec le dessein de pénétrer le mystère de leur formation et de discerner les divers éléments qui ont pu y contribuer ; elle n'a pas entièrement négligé de rechercher les sources utilisées pour la polémique ou l'exposé des doctrines, mais n'a pas accompli la tâche. Nous aurions besoin d'une bonne édition *commentée* de l'un et l'autre ouvrage ; trop de détails restent inexpliqués.

hérétiques, et il lui prête manifestement des thèses très postérieures ; souvent en particulier, sans nul doute, il combat sous son nom le Marcionisme. Mais, en deux passages au moins, il n'est guère contestable que saint Paul ne soit visé et ne soit assez maltraité (1). C'est ce qui subsiste aujourd'hui de la théorie de Baur et de ses disciples.

La volonté qu'a l'auteur de rester en contact étroit avec le judaïsme se révèle par d'autres indices. Il se trouve un passage, dans le chapitre VII de la VIIIe *Homélie*, où Judaïsme et Christianisme semblent presque mis sur le même rang. L'auteur vient de développer une de ses théories les plus périlleuses, selon laquelle l'*Écriture* contient un mélange de vérités, et de faussetés (ψευδῆ), voulues par Dieu en vue d'un certain dessein. Il aboutit à une conclusion assez embrouillée, ainsi que le sont nombre de ses exposés, soit qu'il faille en accuser les remanieurs, soit que, comme il est probable en bien des cas, la faute en soit à lui-même et à la confusion qui régnait en son esprit : « Pour cette cause, Jésus est voilé du côté des Hébreux qui ont reçu pour maître Moïse ; du côté de ceux qui ont cru à Jésus, c'est Moïse qui est caché. Car, comme la doctrine de l'un et de l'autre est une, Dieu accepte celui qui croit à l'un d'eux. Mais on

(1) Au livre Ier des *Reconnaissances*, l'auteur raconte comment les Apôtres, après leurs premières prédications, ont été conduits devant Caïphe. Gamaliel les défend (LXV), mais un juif exalté (*homo inimicus*) frappe Jacques et le précipite du haut des degrés. Cet *ennemi* est, sans aucun doute, saint Paul ; car au chapitre suivant, il est dit qu'il part pour Damas (LXX) avec une mission de Caïphe. Rufin a laissé subsister l'épisode, parce qu'il se rattache de cette manière au récit des *Actes des Apôtres* (XXII, 5). Dans les *Homélies*, au livre XVII (ch. XIII-XIV), Simon soutient contre Pierre qu'une *vision* peut-être plus instructive que ne l'a été l'enseignement écouté directement de la bouche de Jésus, et Pierre proteste, au contraire, que « celui qui croit à une vision, à une apparition, ou à un songe, est dans une situation périlleuse ; car il ignore à qui il croit ». Que Paul soit ou non visé directement, l'autorité de la vision qui lui est échue au chemin de Damas est atteinte.

croit à un maître pour faire ce qui est dit par Dieu. Qu'il en soit ainsi, c'est le Seigneur lui-même qui nous le dit : « Je te confesse, Père du ciel et de la terre, que tu as caché cela aux sages et aux anciens, et que tu l'as révélé aux enfants à la mamelle. » (Mathieu, XII, 25). Dieu a donc caché aux uns le maître, parce qu'ils savaient déjà ce qu'ils devaient faire, et l'a révélé aux autres, parce qu'ils ignoraient comment il faut se conduire. — Ainsi donc ni les Hébreux ne sont condamnés pour avoir ignoré Jésus, à cause de celui qui le leur a caché, à condition que, faisant ce que Moïse a prescrit, ils ne haïssent pas celui qu'ils ont ignoré ; ni d'autre part ceux des nations qui ont ignoré Moïse ne sont condamnés, à cause de celui qui le leur a voilé, à condition qu'eux aussi, faisant ce qui a été dit par Jésus, ne haïssent pas celui qu'ils ont ignoré. Ce n'est pas d'appeler Seigneurs ses maîtres, sans faire ce que doivent faire des esclaves, qui peut profiter à certains. Car c'est pour cela que Jésus a dit à l'un de nous qui l'appelait trop souvent Seigneur, mais ne faisait rien de ce qu'il avait lui-même ordonné : « Pourquoi me dis-tu, Seigneur, Seigneur, et ne fais-tu pas ce que je dis ? » (*ibid.* VII, 21). Non, ce n'est pas dire, c'est faire qui profite. De toutes façons donc, il est besoin de bonnes œuvres. Si cependant quelqu'un a été jugé digne de les reconnaître tous deux, en considérant que c'est une seule doctrine qu'ils ont prêchée, cet homme-là sera compté comme riche en Dieu ; car il aura compris que l'ancien était nouveau, et le nouveau ancien. »

Ce dernier trait corrige en quelque mesure ce qui précède, s'il n'y contredit pas et n'est pas dû au remanieur (1).

Seulement, ce judaïsme est un judaïsme assez particulier, un judaïsme interprété et sublimé. On en a eu la preuve déjà par ce que nous avons été amené à dire de la distinc-

(1) Hypothèse que je ne juge, d'ailleurs, nullement nécessaire. Une logique stricte n'est pas le fait de notre auteur.

tion faite par l'auteur entre deux séries de textes de l'*Ancien Testament* : textes véridiques et textes mensongers. Cette théorie est en rapport avec une doctrine plus générale, selon laquelle tout va par couples : droite, gauche ; mâle, femelle ; ce monde ci, et l'autre ; etc... C'est une sorte de gnosticisme, où apparaît peut-être une trace d'influence pythagoricienne, venue elle-même de plus loin. Dans l'état où nous possédons *Homélies* et *Reconnaissances*, elle n'apparaît qu'en certains passages, et peut parfaitement être oubliée quand on lit le reste. Même dans ces passages, elle n'est jamais étendue au point de paraître conduire au dualisme

Partout au contraire l'unité de Dieu est strictement proclamée, et ce Dieu est celui de l'*Ancien Testament* ; il ne saurait être un Dieu *étranger*. Le prince de ce monde, le démon, ne constitue pas un principe du mal indépendant.

Mais le mode de révélation que ce Dieu a adopté pour relever la misérable humanité après ses chutes est très malaisément en harmonie avec la foi catholique. Le Révélateur porte le nom de *Vrai Prophète*, et c'est déjà une indication que la conservation de cette expression juive, pour l'appliquer même à l'auteur de la suprême révélation, au Christ. Du reste, ni l'histoire de l'humanité avant le Christ, ni la manière dont se réalise l'œuvre de celui-ci ne sauraient s'accorder non plus avec l'orthodoxie. En premier lieu, Adam tient une place beaucoup plus honorable qu'on ne s'y attend en cette histoire primitive, et il est la première apparition du *Vrai Prophète* (1). En second lieu — pour aller tout de suite à l'essentiel — le Christ n'apparait guère que dans ce rôle de *Prophète*, ou de *maître* ; son action rédemptrice, l'œuvre de salut accomplie par lui sont à peine indiquées. Il est bien *fils de Dieu*, mais est-il Dieu lui-même ? Dans la XVIe *Homélie*, Simon objecte à Pierre, qui à plusieurs reprises a proclamé

(1) *Hom. III*, XX-XXI.

énergiquement, en vrai juif, le principe de la *monarchie* divine, les textes où l'*Ancien Testament* parle de *Dieux*, au pluriel. Pierre lui répond, entre autre choses : « Notre Seigneur n'a pas dit qu'il y eût des Dieux, en dehors de celui qui a créé le monde, et ne s'est pas davantage proclamé Dieu lui-même ; il a seulement félicité à bon droit celui qui l'avait appelé Fils du Dieu qui a tout organisé (1). » C'est Simon qui semble admettre contre Pierre la divinité de Jésus, en s'exclamant : « Alors tu ne crois pas que celui qui est issu de Dieu soit Dieu ? » Et Pierre de lui répondre : « Explique-nous comment cela est possible. Nous, nous ne pouvons pas le dire, puisque nous ne l'avons pas entendu de lui. »

Si l'on ajoute que la conception même de Dieu, le Père et le Créateur, présente plus d'un trait surprenant, soit que, dans l'*Homélie* XVII, l'auteur semble tendre au panthéisme en disant que « Dieu est comme le cœur des choses d'en haut et de celles d'en bas, un cœur qui de lui comme d'un centre fait jaillir l'énergie vitale et incorporelle, etc. (2) », soit qu'en termes beaucoup plus catégoriques, il lui attribue une *forme* (3), on voit combien la doctrine des écrits pseudo-clémentins, par quelques-uns de ses principes les plus essentiels, s'écarte de l'orthodoxie (4). Sans doute, en les rassemblant comme je viens de le faire, alors qu'ils sont dispersés et presque noyés dans deux livres, dont le second surtout, celui des *Reconnaissances*, tel que Rufin l'a émondé, se laisse lire le plus souvent sans scandale, par un lecteur peu expérimenté tout au moins, on leur donne plus de gravité qu'ils n'en ont effectivement dans le texte actuel. Ils sont cependant assez significatifs pour qu'on ne puisse pas nier que celui qui a écrit ces pages doit être sorti d'un milieu

(1) Ch. xv.
(2) Ch. ix.
(3) Même *Homélie*, ch. vii.
(4) Je laisse d'autres traits curieux, mais sans gravité, comme Pierre *accompagné de sa femme* etc.

ébionite, ou, s'il a écrit au IIIe siècle, d'un milieu imprégné encore des traditions de l'ébionisme primitif. Or il y a eu, vers le début du IIIe siècle, comme un renouveau du christianisme judaïsant, lorsque, au temps du pape Calliste (217-222), un certain Alcibiade, que nous fait connaître un chapitre des *Philosophumena* (1), arriva d'Apamée de Syrie à Rome avec le livre d'un prophète Elchasaï, qui, disait-il, en la troisième année du règne de Trajan (100-101), avait prêché une nouvelle pénitence accompagnée de rites assez particuliers (2). Il n'est pas invraisemblable que le roman clémentin ait quelque relation avec la prédication elchasaïte.

Origine des Homélies et des Reconnaissances. — Rufin a sarclé, sans doute assez vigoureusement, le texte qu'il avait en mains, et qu'il connaissait en deux rédactions différentes (3). Les textes en circulation à l'époque de Rufin n'étaient-ils pas eux-mêmes des remaniements de textes antérieurs ? Les vraisemblances, telles qu'elles découlent de ce que nous savons sur l'histoire habituelle des écrits apocryphes, autorisent à admettre, pour les apocryphes clémentins comme pour les autres, une évolution assez longue et assez compliquée. Mais elle se dérobe à nous. On a cru assez communément d'abord qu'il fallait établir un degré de filiation entre les *Homélies* et les *Reconnaissances*, et on peut faire valoir en faveur de cette opinion quelques arguments qui ne sont pas sans force. On admet plus généralement aujourd'hui, depuis l'étude de Waitz surtout, qu il faut recourir à l'hypothèse d'une source commune. Waitz a analysé avec beaucoup de conscience l'un et l'autre ouvrage, et a fait sortir de son analyse toute une histoire de leurs origines, qui

(1) IX, 13.

(2) Cf. DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, t. I, p. 129 et suiv.

(3) Etait-ce, d'une part, les *Homélies*, de l'autre, les *Reconnaissances* ? Il se peut, tout aussi bien, qu'il y ait eu deux rédactions des *Reconnaissances* même.

peut séduire au premier abord par sa belle apparence (1). Elle risque cependant d'avoir le défaut auquel n'échappent guère les études de ce genre : c'est, après avoir reconnu, par un examen attentif, les parties composantes d'un ouvrage, de les *hypostasier*, si j'ose dire, en autant d'écrits distincts, de la combinaison desquels cet ouvrage serait issu. Tout en reconnaissant en principe comme assez vraisemblables plusieurs remaniements successifs, nous serons sages en nous abstenant d'hypothèses plus précises sur leur nature et leur date.

Si l'on pouvait être certain qu'Origène eût cité véritablement deux morceaux qui se retrouvent à peu près textuellement dans nos textes, on aurait la preuve que la source commune des *Homélies* et des *Reconnaissances* remontait au tiers du IIIe siècle. Malheureusement, il reste une incertitude réelle à ce sujet. L'une des citations se trouve dans la partie du *commentaire sur Saint Mathieu* qui n'a été conservée qu'en latin (*Series*, 77), et il n'est pas sûr que cette partie n'ait pas subi quelques retouches du traducteur. La plus longue et la plus significative est dans la *Philocalie* (ch. XXIII), mais l'excellent éditeur de cette anthologie se demande si elle figurait réellement dans le *Commentaire sur la Genèse*, à un extrait duquel elle se trouve jointe, et il est plutôt porté à penser qu'elle n'est qu'un rapprochement explicatif, ajouté par les deux auteurs du recueil, Basile et Grégoire (2).

(1) Waitz admet deux sources principales des écrits que nous lisons actuellement : 1° des *Actes de Pierre* (πράξεις Πέτρου), catholiques, nettement antignostiques, composés en Syrie au début du IIIe siècle ; 2° des *Prédications de Pierre* (κηρύγματα Πέτρου), judaïsantes, gnosticisantes aussi, composées à Césarée vers le milieu du IIe siècle ; accessoirement, pour une partie de l'*Homélie IV* et du livre X des *Reconnaissances*, il admet, d'après un texte d'Eusèbe (*H. E.*, III, 38, 5), qui n'autorise pas sans conteste cette interprétation, l'existence *indépendante* d'*Entretiens de Pierre et d'Apion* ; pour la discussion contre le fatalisme (*Recon.*, IX), l'utilisation d'un écrit de Bardesane.

(2) *Philocalia*, éd. Robinson, préface, p. L. Dans le meilleur manuscrit, celui de Venise (qui est du XIe siècle, et antérieur aux autres

Dans quelle région peut-on imaginer que fut composé l'ouvrage dont sont dérivés *Homélies* et *Reconnaissances*, si véritablement les unes et les autres dérivent d'une source commune ? On dit habituellement Rome, parce que le héros principal, Clément, est un romain. On peut penser avec autant de vraisemblance à la Syrie, où se passe toute l'action, à part la première scène.

Écrits païens ou juifs utilisés ou remaniés par les chrétiens. — On peut dire quelques mots, en appendice à l'étude des apocryphes, des écrits d'origine païenne ou juive que les chrétiens ont utilisés soit en les interprétant dans un sens favorable à leur doctrine, soit en y glissant des interpolations de détail, soit en leur imposant des remaniements plus profonds. Parfois même il a pu leur arriver d'en composer intégralement de nouveaux, sous une étiquette juive ou païenne. Nous en avons vu un exemple, avec certaines parties des livres Sibyllins, que nous avons examinées dans le chapitre sur la poésie.

Nous nous bornerons à des indications très sommaires ; car, le plus souvent, l'étendue des additions, la nature des remaniements, la date des unes et des autres restent très incertaines. Il suffit de donner en gros une idée de procédés qui ont été assez fréquemment mis en usage, plus souvent avec une sorte de naïveté que dans une intention strictement frauduleuse (1).

Les écrits étrangers que les chrétiens se sont ainsi plus ou moins nettement appropriés appartiennent naturellement, comme les Sibyllins, à la catégorie des écrits anonymes, ou qui portaient un nom sans grande autorité historique. Ce sont par exemple, parmi les ouvrages païens, certaines de ces collections de maximes morales, qui représentent plutôt du reste le dépôt d'une sagesse collec-

de deux siècles), « notre extrait », dit Robinson, « est en petites capitales », et il en conclut que le copiste l'a interprété comme il est dit plus haut.

(1) Pour plus de détails, voir Harnack, *G. A L. I*, p. 173 et suiv., et Bardenhewer, *G. A. L.* II², p. 698 et suiv.

tive que l'œuvre d'un individu : ainsi ces *Sentences* de Sextus, d'inspiration pythagoricienne, qui, au témoignage d'Origène (1), étaient lues communément par les chrétiens de son temps, et dont l'auteur a été plus tard identifié avec le pape Xyste ; ainsi encore ce poème gnomique faussement attribué au vieux Phocylide, dont il est bien difficile de décider si l'auteur est un juif hellénisé, un prosélyte, ou un chrétien, comme on l'a successivement proposé ; mais qui certainement en tout cas révèle un assez singulier mélange d'hellénisme et de judaïsme, et peut dater environ du Ier siècle de notre ère (2).

Les écrits *hermétiques* ont beaucoup plus d'importance pour le développement des idées religieuses. Nous en avons dit un mot déjà à propos du rapprochement institué par Reitzenstein entre le *Pasteur* d'Hermas et le *Poimandrés* ; rapprochement plus spécieux que véritablement instructif. Quelle que soit l'époque à laquelle il faille faire remonter les premiers germes de cette littérature — et cette époque peut être fort ancienne — ce n'est pas avant la fin du IIe siècle, et c'est au cours du IIIe surtout, qu'ils ont pris la forme sous laquelle nous les possédons. Ils font la transition, en quelque sorte, entre le gnosticisme et le néoplatonisme ; c'est avec ce dernier qu'ils ont le plus d'affinité, et certains d'entre eux peuvent même en avoir subi l'influence. Ils devaient nécessairement, comme le Néo-platonisme, attirer l'attention des chrétiens par leur cosmologie, par leur doctrine

(1) Origène (*C. Celse*, VIII, 30), cite celle-ci : « L'usage », dans l'alimentation, « des êtres vivants est indifférent, mais l'abstinence est plus raisonnable. » Rufin a traduit les *Sentences* en les attribuant au pape Xyste. Le texte grec a été publié d'abord partiellement, avec la version latine et la version syriaque, par Gildemeister, Bonn, 1873 ; intégralement par Elter, *Gnomica*, I, Leipzig, 1892.

(2) Étude célèbre de J. Bernays, dans *Gesammelte Abhandlungen*, t. I, Berlin, 1885 (partisan d'une origine juive) ; cf. Harnack, *G. A. L.*, II, I (interpolations chrétiennes) ; Rossbroich, *Der Pseudo-Phocylides*, Münster, 1910 ; utilisation dans le IIe livre des *Oracles Sybillins*, cf. *supra*.

sur l'économie divine, par un certain mysticisme. Ils offraient avec la foi des analogies apparentes ; ils procédaient au fond d'une inspiration toute différente. Mais c'est surtout au IVe siècle que l'on peut constater et étudier efficacement le rapport entre le christianisme, le néo-platonisme et l'hermétisme. Ce n'est pas sans juger ce rapport d'une manière très superficielle, ce n'est pas même sans une certaine imprudence que déjà certains apologistes du IIIe siècle, qu'au IVe siècle Lactance plus qu'aucun autre, ont fait appel au témoignage du *Trismégiste* (1).

Les écrits hermétiques, quoique l'élément hellénique y soit prépondérant, proviennent aussi pour une part d'influences égyptiennes. D'une autre région de l'Orient, les chrétiens reçurent avec faveur une *apocalypse*, mise sous le nom du père de Darius, Hystaspe ; Justin l'a déjà citée, et Clément d'Alexandrie après lui (2) ; elle est ordinairement associée aux *oracles sibyllins*.

Beaucoup de ces livres apocryphes qu'a produits le judaïsme en ses derniers temps, et qui n'ont pas pénétré dans l'*Ancien Testament* comme *Daniel* ou *Tobie*, devaient avoir pour les chrétiens non pas plus d'utilité pratique en vue de l'établissement et de la défense de la doctrine, mais un plus vif attrait sentimental et imaginatif que les recueils gnomiques des païens ou leur théologie syncrétiste (3). Le *livre d'Hénoch*, par exemple, composé vers

(1) Les trois travaux essentiels sont : LOUIS MÉNARD, *Hermès Trismégiste, traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris, 1866 ; — REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904 ; — WALTER SCOTT, *Hermetica*, 3 volumes, Oxford, 1924-1926. Les introductions et le commentaire de W. Scott sont d'un grand prix ; le texte a été établi avec un dédain de la tradition manuscrite, (d'ailleurs très altérée), qui le rend difficilement utilisable ; en sorte que, pour les morceaux que n'a pas publiés Reitzenstein, il faut encore recourir à FLUSSAS (François Foix de Candalle), *Mercurii Trimegisti Pimandras*, Burdigalæ, 1574.

(2) JUSTIN, *Apologie*, I, 20, 44 ; CLÉMENT, *Stromates*, V, 6, 42.

(3) Sur les apocryphes juifs, voir principalement SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, 4e édi-

le IIe siècle avant notre ère par quelque juif qui l'écrivit en hébreu ou en araméen, fut traduit de bonne heure en grec, puis en latin, beaucoup plus tard en éthiopien. Nous avons des fragments des deux versions grecque et latine, et la version éthiopienne s'est heureusement mieux conservée (1). Déjà, dans un des écrits du *Nouveau Testament*, l'*Épitre de Jude* (141-15), le témoignage d'Hénoch est invoqué. Il l'a été fort souvent aussi dans la suite. Le livre primitif a-t-il lui-même été remanié dans un sens chrétien ? Quelques traits ont pu être ajoutés, pour préciser la figure du *Fils de l'homme*, de l'*Élu*. Cela même n'est pas bien sûr, et, en tout cas, le caractère général du livre n'a pas été gravement altéré : c'est un livre juif.

Il en est à peu près de même de cette *Ascension* de Moïse, dont il reste un fragment dans un latin fort barbare, et que paraît avoir visée le verset 9 de l'*Épitre de Jude*, où est mentionnée la dispute entre l'archange Saint Michel et Satan pour la possession du corps de Moïse ; il en a certainement existé un texte grec, qu'il fût original ou dérivé d'un original sémitique, et le livre peut dater du Ier siècle de notre ère ou du commencement du second (2). L'*Ascension d'Isaïe* (3) se décompose en

tion ; et Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*, Tubingen, 1800. Voir aussi Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927 (p. 154 et suiv.).

(1) Édition *Flemming* et *Radermacher*, dans les *G. chr. Schr.*, Leipzig, 1911. Nous avons encore en grec les 32 premiers chapitres, et quelques fragments, 1/5 environ de l'ensemble. Le long morceau du début a été publié pour la première fois par Bouriant, *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, 1, Paris, 1892. Cf. A. Lods, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1892.

(2) Édition du fragment dans le n° 10 des *Kleine Texte* de Lietzmann, par C. Clemen. *L'Apocalypse de Moïse*, fort postérieure, est, au contraire, nettement chrétienne. Cf. aussi Abraham, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse*, et Gaster, *Journal of the royal Asiatic Society*, 1893.

(3) Édition de Charles d'après l'éthiopien, le latin, le slave ; (il y a un fragment grec), Londres, 1910 ; traduction française de E. Tisserant, Paris, 1890 ; R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, III, Paris, 1894.

deux parties principales, le *Martyre* qui est juif avec quelques interpolations chrétiennes, et la vision qui est chrétienne ; elle peut provenir d'une époque peut-être un peu plus tardive que celle de Moïse, surtout dans sa seconde partie, où Isaïe, après s'être élevé à travers les sept cieux, voit le Christ descendre par le même chemin jusqu'à la terre et au séjour des morts, puis revenir auprès de son Père (1). Les *Testaments des douze patriarches* ont été eux aussi remaniés, un peu plus profondément, par une main chrétienne ; on en possède un texte grec, qui, selon Charles, suppose un original sémitique, ainsi qu'une version arménienne et une version slave (2).

La plus intéressante des Apocalypses juives, après celle de Daniel, est celle qui porte le nom d'Esdras. On l'intitule habituellement IVe *livre d'Esdras*, en comptant comme le premier et le second deux livres canoniques de l'*Ancien Testament* (*Esdras* et *Néhémie*), comme le troisième, le *livre grec apocryphe d'Esdras*, comme le IVe, notre *Apocalypse*, ou plus exactement les chapitres 3-14 de cette *Apocalypse* dans la division qui est devenue habituelle, depuis l'édition principale de la Bible latine de Fust et Scheffer en 1462, mais qui n'est pas exactement conforme aux indications des manuscrits. Dans ceux-ci, deux morceaux qui forment, selon cette division, les chapitres I et II, et les chapitres XV et XVI, sont placés tantôt avant, tantôt après le texte, et donnés comme un cinquième ou un deuxième livre (3). Ce sont deux addi-

(1) Les trois morceaux, *Martyre* et les deux parties de la *Vision*, ont dû être primitivement distincts, et n'ont peut-être été réunis qu'au IIIe ou au IVe siècle. On possède aussi un fragment, en latin, d'une *Apocalypse d'Élie* ; c'est un remaniement chrétien ; cf. De Bruyne, *Revue Bénédictine*, 1908 et 1925.

(2) Première édition par Grabe, Oxford, 1898 ; éd. de R.-H. Charles, Oxford, 1908. Deux fragments (Lévi et Nephthali) existent partie en hébreu, partie en araméen. Origène, et probablement Hippolyte, les ont connus, et l'idée que Jésus descendrait de Judas en tant que roi et de Lévi en tant que prêtre semble en provenir.

(3) Édition du *IVe livre d'Esdras*, par B. Violet, dans les *G. C. S.*, 1910 et suiv. L'*Apocalypse d'Esdras* présente des rapports avec celle

tions dont le caractère chrétien est généralement reconnu.

La première oppose le peuple juif, contre lequel une invective violente est dirigée, au nouveau peuple de Dieu, qui prend sa place ; Sion, mère du peuple juif est condamnée ; bientôt la nouvelle Sion recevra ses élus. Isaïe et Jérémie, par leur venue, annonceront ces jours heureux, en vue desquels Dieu réserve à ses élus douze arbres chargés de fruits, autant de sources de miel et de lait, et sept montagnes immenses pleines de roses et de lis. En attendant que ceux-ci observent les préceptes de charité, Esdras, qui a reçu sur l'Horeb les ordres du Seigneur, a été méconnu par Israël ; il se tourne vers les païens . Sion va recevoir ceux qui ont reçu le sceau au banquet du Seigneur. Esdras les a vus, en grand nombre, sur la montagne de Sion, louant et chantant Dieu, avec, en leur milieu, un jeune homme de haute taille, qui les dépassait tous, et couronnait leur tête, en grandissant sans cesse. Un ange, qu'il a interrogé, lui a révélé que ce jeune homme était le Fils de Dieu.

Nous n'avons de ce morceau qu'un texte latin, dont on ne sait pas sûrement s'il représente l'original ou une traduction du grec. La date en est très discutée ; on a proposé le IIe siècle, le commencement et la fin du IIIe ; et même le VIe. Je crois plus vraisemblable la première de ces hypothèses (1).

Le second morceau est une description des derniers jours ; des fléaux de toutes sortes qui désoleront la terre ; des persécutions que subiront les serviteurs de Dieu. Ni le Christ n'y joue un rôle, ni aucun élément tout à fait précis de la foi chrétienne n'y apparaît clairement. Ce-

de *Baruch*. Les deux morceaux chrétiens sont traduits en allemand dans le recueil de HENNECKE ; M. LABOURT a traduit le premier en français, dans la *Revue Biblique*, 1909.

(1) M. LABOURT croit le texte latin primitif, et le date du VIe siècle (*l. c.*) ; c'est GUTSCHMID qui a proposé le commencement du IIIe siècle ; HILGENFELD, la fin ; WEINEL, le IIe siècle. Cf. encore DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, 1921.

pendant la couleur de l'ensemble, et plus particulièrement celle de la description de la persécution, semblent plutôt chrétiennes que juives. Sur un point seulement, nous avons une certitude qui nous manque pour le morceau précédent : un fragment fourni par un papyrus d'Oxyrhynchus prouve que le texte latin est dérivé d'un texte grec (1). Mais il est très difficile de se prononcer sur le milieu où cette Apocalypse a vu le jour et sur sa date. L'Égypte préoccupe beaucoup l'auteur, mais non pas exclusivement. La mention des *Arabes*, celle de *Carmoniens* où on a voulu voir des *Carmaniens*, qui désigneraient en réalité les Parthes, a fait penser parfois à l'époque de Gallien et d'Odenath (260-268). C'est peut-être la plus naturelle entre les hypothèses qui ont été proposées, mais elle reste très incertaine.

L'Apocalypse d'Abraham est sans doute un écrit juif retouché, qui ne serait pas postérieur au IIe siècle, si les *Reconnaissances* pseudo-clémentines le visent bien au ch. XXXII du livre I (2). Celle d'*Élie* (3) a été regardée par Origène et Épiphane comme la source de deux citations de l'*Écriture* faites par Saint Paul, l'une au verset 9 du chapitre II de l'*Épître première aux Corinthiens*, l'autre au verset 14 du chapitre V de l'*Épître aux Éphésiens*. On n'en possède qu'un fragment en latin où sont décrits les châtiments des pécheurs (4).

(1) *Oxyrh. Papyri*, t. VII, nº 1010 (= chap. XV, LVII-LXIX).

(2) On ne l'a qu'en slave ; BONWETSCH, *Die Apokalypse Abrahams*, Leipzig, 1897.

(3) DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, 1908.

(4) Parmi les Juifs qui ont écrit en grec au Ier siècle de notre ère, Philon et Josèphe ont été fort lus par les chrétiens. Il ne semble pas que la peinture des Esséniens, dans le *Quod omnis probus liber* et dans l'*Apologia pro Judæis*, soit, comme on l'a soutenu parfois, une interpolation chrétienne, ni que le *De vita contemplativa* désigne sous le nom de *Thérapeutes* des ascètes chrétiens. Quant à Josèphe, le morceau sur Jésus (*Antiquités*, XVIII, 3, 3) a bien été retouché par un chrétien. (Je laisse de côté la question du *Josèphe slave*, reprise récemment par M. EISLER (*Revue d'Histoire des Religions*) et qui n'est pas suffisamment éclaircie).

La lecture de ces divers écrits, où le ton est imité de celui des anciens prophètes, a contribué en une certaine mesure à perpétuer dans l'Église l'esprit de l'*Ancien Testament*, et à maintenir dans la littérature chrétienne la couleur biblique, en un temps où l'influence toujours grandissante de la littérature hellénique avait besoin d'un contrepoids.

CONCLUSION

Pendant le premier siècle de notre ère, les chrétiens, bien que dédaigneux de la littérature, ont été contraints, pour des besoins pratiques, d'en produire une. Évangiles, Actes, Épîtres, Apocalypse, les diverses sortes d'écrits dont est composé le *Nouveau Testament*, ont reçu les formes que devait leur imposer le milieu complexe où ils ont vu le jour ; ils ont été modelés surtout sur celles qu'offraient certaines parties de l'*Ancien Testament* ; en quelque mesure aussi sur celles de la littérature profane, classique ou populaire. La proportion qui revient à chacun de ces deux éléments diffère très notablement de l'un à l'autre de ces écrits, en sorte que l'*Apocalypse*, par exemple, peut être considérée, à ce point de vue, comme un livre presque exclusivement juif, tandis que l'influence de l'hellénisme atteint son degré le plus haut dans les *Actes des Apôtres* ; les *Évangiles* et *les Épîtres* tiennent une place intermédiaire, et, dans chacun de ces deux groupes, chacun des écrits qui le compose présente d'ailleurs ses caractères individuels. Mais une inspiration originale anime toute cette littérature, et rajeunit les formes qu'elle emprunte. C'est tout un renouvellement de l'âme humaine labourée jusqu'en son tréfonds. Une conception nouvelle de la vie apparaît ; des sentiments nouveaux se développent avec une intensité extraordinaire. L'accent que la parole de Jésus a fait entendre pour la première fois ne cessera plus d'émouvoir les cœurs. Ainsi se prépare, fût-ce pour un avenir encore lointain, un

art nouveau. Des écrits dont les auteurs n'ont pas voulu faire œuvre d'écrivains sont devenus les ferments d'une transformation infiniment plus profonde que celles qui ont seulement pour origine les variations du goût. Le plus grand siècle littéraire du christianisme, on peut le dire sans paradoxe, fut ce premier siècle où l'idée littéraire elle-même était abolie chez les chrétiens, et où tout ce qu'ils écrivirent fut original et fécond.

A partir du second siècle, le christianisme, tout à fait détaché de ses origines juives, conscient que sa destinée est de vivre dans l'empire, d'autant plus impatient de le conquérir que, si la fin du monde lui apparaît encore assez proche, il ne l'attend pas avant que cette conquête soit achevée, est en lutte ouverte avec la civilisation hellénique et romaine. Mais cette lutte même le rapproche de l'adversaire. Tous les esprits supérieurs parmi les chrétiens se rendent compte qu'il faudra pour le vaincre lui emprunter certaines de ses armes. L'idée se fait jour qu'il y a dans la culture profane des éléments indifférents, purement formels, qui sont comme le bien de tous, et dont elle ne saurait revendiquer l'usage exclusif. Les Apologistes acceptent d'autant plus aisément cette idée et la propagent avec d'autant plus d'ardeur qu'eux-mêmes ont pour la plupart subi d'abord en quelque mesure l'influence de cette culture. Une assimilation commence, qui procédera avec prudence, qui durera fort longtemps avant d'être accomplie, mais qui désormais ne connaîtra plus d'arrêt. La littérature d'imagination sera exclue, en principe ; la poésie restera suspecte comme les arts plastiques. Mais on empruntera aux Grecs leur dialectique, nécessaire pour prouver ; on leur empruntera l'éloquence, nécessaire pour émouvoir ; on aura de plus en plus le souci du style et de la composition, parce qu'on aura compris qu'en observer les règles, c'est se conformer en quelque sorte à une politesse sans laquelle on n'obtiendrait jamais l'audience des lettrés, qu'on ne désespère plus de conquérir, et qu'il faut bien d'ailleurs être capable d'égaler, puisque c'est mainte-

nant contre eux qu'il faut combattre et que leur opposition fait l'obstacle principal à la propagande.

Ce que les Apologistes avaient entrepris, en se servant de moyens parfois médiocres, mais avec un sentiment très juste des nécessités de l'avenir, les grands docteurs de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène, l'ont réalisé avec une science incomparablement plus étendue et une supériorité de vues non moins remarquable. Ils ont conclu l'alliance de l'Église et de l'hellénisme ; ils ont été ainsi les véritables fondateurs de la société où nous vivons encore. Quoi qu'on puisse penser de leur théologie ou de leur méthode d'exégèse, ils ont droit à la reconnaissance de tous ceux qui considèrent, sans qu'un préjugé gêne leur regard, l'évolution par laquelle l'humanité est passée des temps antiques aux temps modernes. Leur œuvre, qui devait avoir de si grandes et si durables conséquences, domine leur propre siècle. Ceux mêmes qui, à peu près en même temps qu'eux, ou après eux, suivent des voies doctrinales différentes, et qui, si on leur cherche des ancêtres au second siècle, se rattachent plutôt à Irénée qu'aux Apologistes, ne diffèrent pas d'eux sur ce point. Hippolyte ou Méthode ont travaillé à leur façon, eux aussi, au rapprochement entre le christianisme et l'hellénisme.

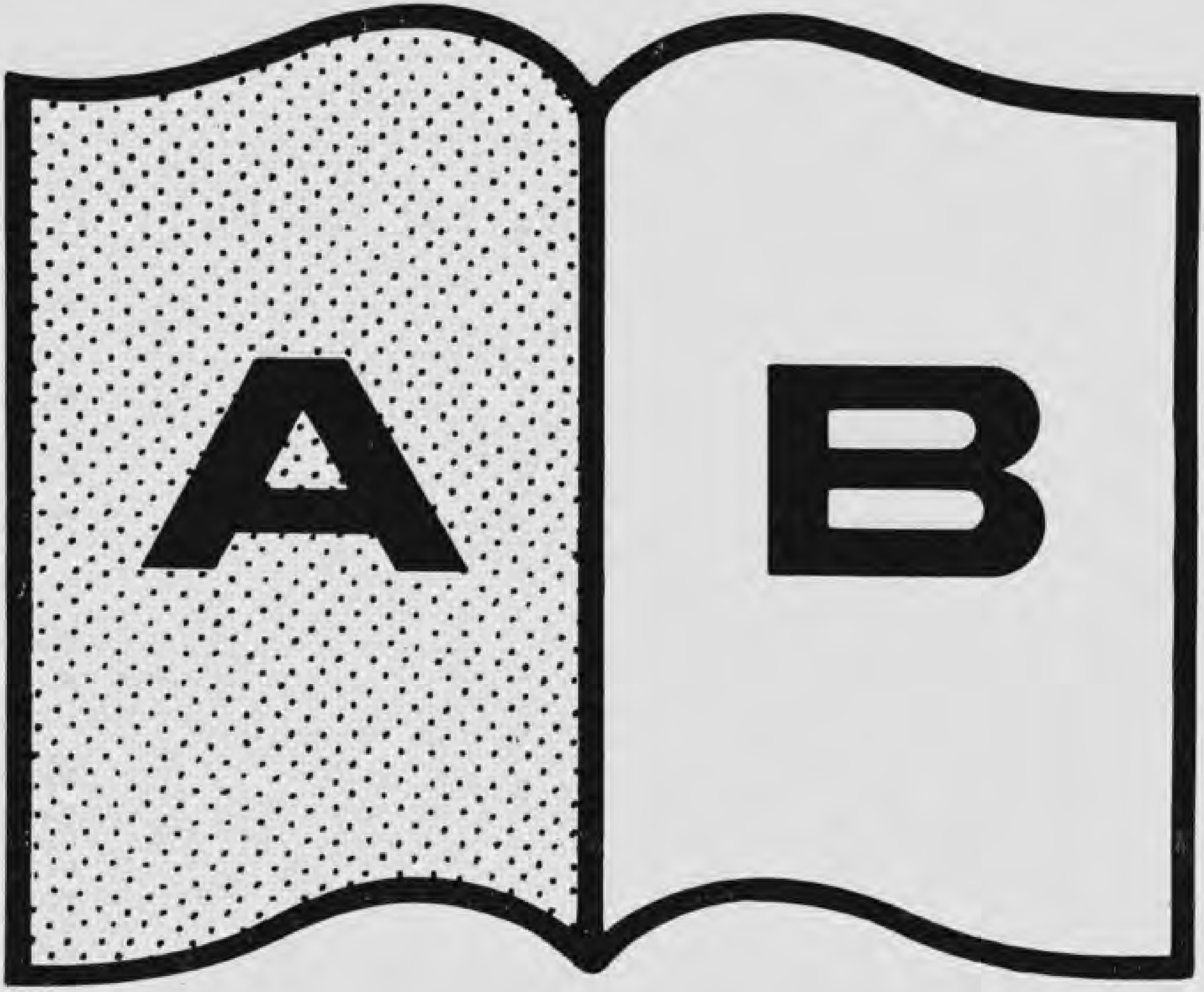
A la fin du IIIe siècle, ce rapprochement est donc accepté par tous, soit ouvertement, soit tacitement. L'Église, dont l'extension est devenue formidable, a pu résister avec avantage aux persécutions vigoureuses et savantes que certains empereurs ont dirigées contre elle, avec le dessein bien arrêté et l'espoir de l'anéantir. Son triomphe est proche, et une époque va venir où la littérature chrétienne, après s'y être patiemment préparée pendant deux siècles et demi, pourra prétendre à remplacer la littérature profane ; où les grands orateurs chrétiens, les Chrysostôme, les Basile, les Grégoire, dépasseront sans conteste les derniers représentants de l'éloquence antique, les Libanios, les Thémistios, les Himérios. Ils les dépasse-

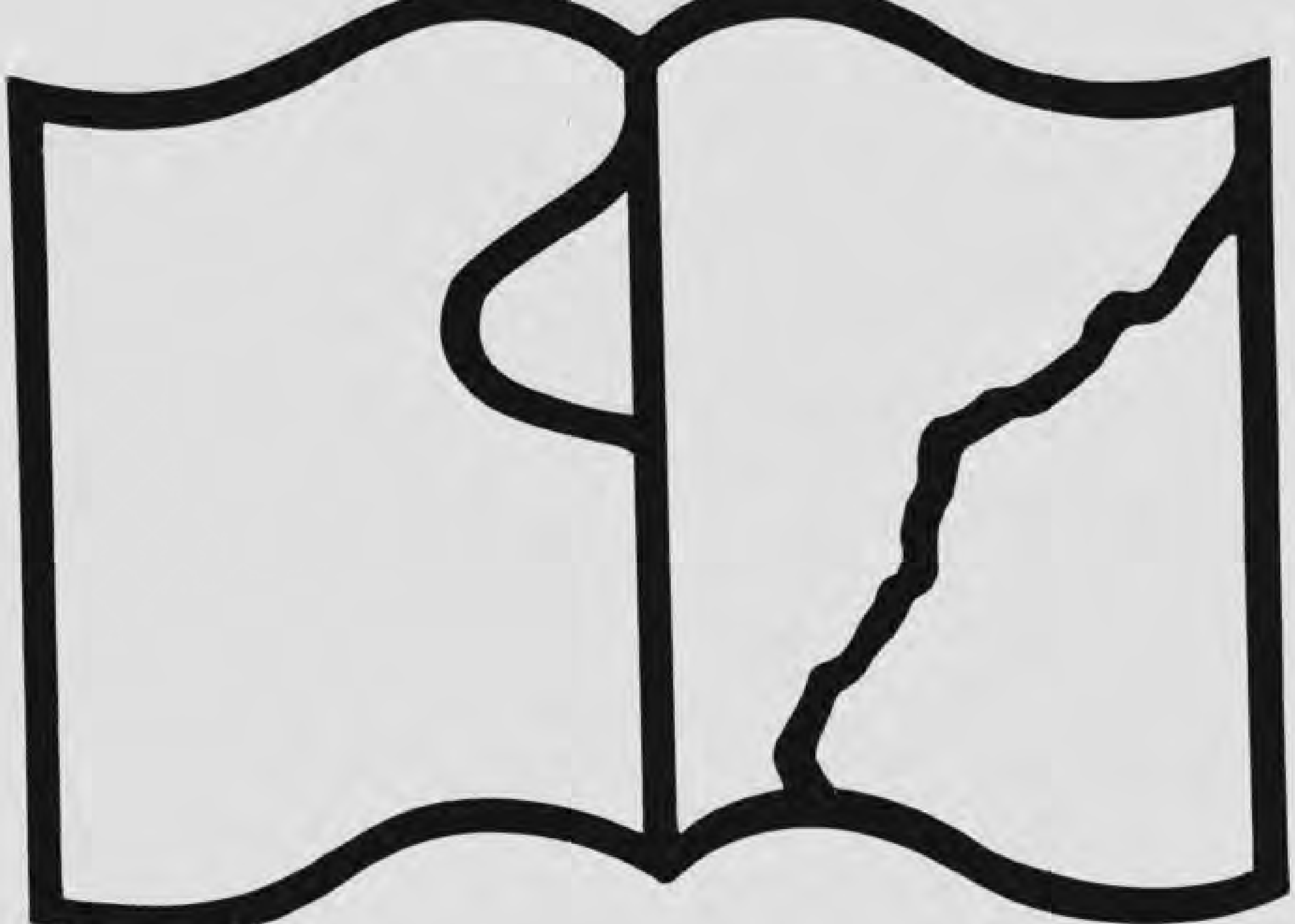
ront ; ils seront cependant aussi leurs disciples ou leurs émules, et partageront certains de leurs défauts. Leur parole, savante autant qu'entraînante, n'aura plus le charme exquis et la fraîcheur inimitable des écrits sans art du Ier siècle. Mais c'est bien l'esprit de ces écrits qui les animera, qui leur prêtera sa force persuasive ou sa grandeur ; comme c'est le patient effort des Apologistes du IIe siècle et l'action décisive des Alexandrins qui leur auront permis d'acquérir et de metre en œuvre, avec une si pleine maîtrise, toutes les ressources de l'éloquence profane.

TABLE DES MATIÈRES

TOME II

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. Bussière. — 13-6-1928.


A
B



Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11

Histoire de la littérature grecque chrétienne : depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle

AIMÉ PUECH

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

TOME III

AIMÉ PUECH

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

TOME III

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IVe SIÈCLE

TOME III
LE IVe SIÈCLE

PAR

AIMÉ PUECH
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1930

AVANT-PROPOS

Au moment où j'achève cette *Histoire*, j'ai le devoir de remercier du fond du cœur tous ceux qui m'ont prêté leur concours. Mes recherches ont été facilitées par la complaisance que j'ai toujours rencontrée auprès des bibliothécaires parisiens, notamment à la Bibliothèque de l'Institut de France et à celle de l'Université de Paris. L'Association Guillaume Budé et la Société des Belles-Lettres ont pris à leur charge les frais exigés par la publication de ces trois gros volumes, qui, sans elles, n'auraient sans doute jamais vu le jour. J'ai tiré le plus grand profit, au cours de l'impression, des avis de M. Paul Mazon et de ceux de M. Louis Méridier, qui a bien voulu relire toutes les épreuves avec un soin minutieux. Je tiens enfin à témoigner ma gratitude aux critiques, qui, en appréciant favorablement mes deux premiers tomes, m'ont encouragé à continuer mon œuvre et ont contribué à me rendre plus facile l'effort nécessaire pour la conduire à son terme, malgré mes occupations professionnelles, sans un délai trop prolongé.

Aimé Puech.

INTRODUCTION

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT, DE CONSTANTIN A THÉODOSE. — LA RENAISSANCE DE L'ÉLOQUENCE PAIENNE AU IVe SIÈCLE: HIMÉRIOS, THÉMISTIOS, LIBANIOS, JULIEN. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE AU IVe SIÈCLE. — POINTS DE CONTACT ET D'OPPOSITION ENTRE LE CHRISTIANISME ET LE PAGANISME

Bibliographie. — Histoire générale du ive siècle : Lenain de Tillemont, *Histoire des Empereurs*, Paris, 1690-1697. — Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, trad. Guizot, Paris, 1812. — A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, Paris, 1856-1866. — J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig, 1880. — G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891. — L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, t. II, 4e édition, Paris, 1910. — G. Goyau, *Chronologie de l'Empire romain*, Paris, 1891. — J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, Paris, 1908-1912. — O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 3e éd., Berlin, 1910. — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-rœmischen Heidentums*, Heidelberg, 1920. — P. Batiffol, *La Paix constantinienne et le Catholicisme*, 3e éd., Paris, 1927. — F. Lot, *La fin du Monde antique et le début du Moyen âge*, Paris, 1927. — Paul Fargues, *Histoire du christianisme, tome I. Des origines à Constantin*, Paris, 1929.

Histoire littéraire : Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712. — Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1849. — H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911. — Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901 ; *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, traduction française du précédent ouvrage, par Godet et Verschaffel, Paris, 1899. — *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-

Brisgau, 1912. — A. et M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, t. V, Paris, 1899. — Wilamowitz, *Die Griechische Literatur* (dans la collection *Kultur der Gegenwart*, I, viii), Berlin et Leipzig, 1907. — K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, 2e éd., par A. Ehrhard et H. Gelzer, Munich, 1897. — W. Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, 6e éd., par W. Schmid et O. Stæhlin, II, 2, Munich, 1924.

L'Église et l'État, de Constantin à Théodose. — Lorsque Dioclétien était devenu empereur, le 17 septembre 284, l'Empire, si troublé et si affaibli pendant la seconde moitié du IIIe siècle, avait retrouvé un chef. En Orient comme en Occident, l'ennemi extérieur avait été contenu. Une organisation nouvelle avait été donnée à l'État. Le système de la tétrarchie, qui distribuait le pouvoir entre deux *Augustes* et les deux *Césars* qui leur étaient subordonnés, rendait la tâche du gouvernement plus aisée et faisait sentir plus directement son action aux sujets. S'il risquait de rendre fréquentes les rivalités entre les quatre souverains et de provoquer ainsi la guerre civile, il présentait des avantages certains, en un temps où les différentes provinces tendaient à vivre d'une vie plus indépendante et où il n'était guère de frontières qui ne risquassent perpétuellement d'être forcées par l'invasion. Tel qu'il fut, il a préservé l'Empire de la dissolution qui le menaçait.

Il n'était pas possible qu'un homme qui avait réalisé une transformation aussi profonde du régime impérial n'eût pas une politique religieuse réfléchie et énergique. En attribuant à la personne du souverain une sorte de caractère divin, à la mode orientale, en fondant une dynastie jovienne, et, quand il appela Maximien à partager avec lui le pouvoir, une dynastie herculienne, Dioclétien semblait faire présager aux chrétiens des jours difficiles. Cependant, il ne s'est décidé à rouvrir la persécution qu'après de longues années de règne. Il laissa d'abord le christianisme continuer en paix les progrès immenses qu'il avait commencé de faire dès la fin du

IIIe siècle. Son palais était plein de hauts fonctionnaires devenus chrétiens ; et il est possible que sa femme et sa fille se fussent également converties (1). Il avait pris, en 296, des mesures contre les Manichéens, puis contre les alchimistes égyptiens. Bientôt après, l'un des Césars, Galère, avait commencé à témoigner de l'hostilité contre l'Église. Mais lui-même s'abstenait encore.

Il changea d'attitude en 303, après vingt ans de règne, quand il se préparait à célébrer ses *Vicennalia*. Est-ce parce que, vieilli, il subissait l'influence de certains de ses co-régents ? Obéit-il à d'autres raisons, pour nous obscures ? Quoi qu'il en soit, pendant son séjour à Nicomédie, il se décida à sévir. Le 23 février, l'église de Nicomédie fut détruite ; le lendemain, le premier édit de persécution fut affiché et lacéré par un chrétien. La période tragique, qui nous est connue par les récits de Lactance et d'Eusèbe, venait de s'ouvrir.

Dioclétien plaçait au-dessus de tout la raison d'État. Après son abdication, le régime de terreur qu'il avait inauguré fut maintenu et même aggravé par Galère et Maximin Daïa, qu'animait une passion fanatique. Mais la répression violente que, dès le IIIe siècle, Dèce et Valérien n'avaient pu mener à bonne fin, avait encore moins de chances de succès au commencement du IVe. L'Église était trop nombreuse et trop forte pour qu'on pût la ruiner. Constance Chlore s'arrangea, dans le domaine qui lui était propre, pour n'accorder qu'une satisfaction apparente à la volonté de ses collègues ; il se borna à faire détruire quelques églises. En 311, Galère lui-même, victime d'une grave maladie, se laissa fléchir. Dans un édit qu'il prit en commun avec Constantin et Licinius, après avoir, pour sauver sa dignité, rappelé les raisons qui, selon lui, avaient justifié des mesures de rigueur et en auraient légitimé le maintien, il fit l'aveu embarrassé de son échec, et concéda de mau-

(1) Cf. Duchesne, *H. A. de l'Église*, t. II, ch. I.

vais gré la tolérance (1). Maximin, seul, demeura irréductible et poursuivit la lutte avec férocité, en excitant par tous les moyens l'opinion publique, pour avoir l'air de répondre à un vœu général de ses sujets, et en tentant, avant Julien, une réforme du paganisme. Mais, tandis que l'Orient subissait toujours l'épreuve, s'opérait en Occident une révolution qui allait tout changer.

Galère était mort, peu après son revirement. L'année suivante, en 312, Constantin entra en lutte avec Maxence, et le battit au pont Milvius. Au printemps de 313, il publiait à Milan, de concert avec Licinius, le fameux édit (2) où les deux empereurs, après avoir proclamé qu'ils mettaient au premier rang de leurs devoirs celui de régler « tout ce qui concerne le culte de la divinité », accordaient « aux chrétiens et à tout le monde la libre faculté de suivre la religion qu'ils voudraient, afin que tout ce qu'il y a de divinité dans le séjour céleste pût leur être favorable et propice, à eux et à tous ceux qui étaient placés sous leur autorité (3) ». Le christianisme se trouva ainsi reconnu comme un culte qui avait droit à l'existence à côté des autres. A prendre à la lettre les termes que nous venons de citer, un Dieu nouveau, le Christ, venait s'associer aux anciens Dieux pour la protection de l'Empire. Constantin et Licinius réalisaient le vœu qu'avait formé Alexandre Sévère, quand il voulait admettre le Christ dans son *Lararium* ; ils semblaient adhérer déjà à la théorie que formuleront plus tard Thémistios, et, à sa suite, Symmaque, que l'on peut aller à la vérité religieuse *par plus d'une voie*.

C'était la théorie ; mais, en pratique, surtout après que Constantin, vainqueur de Licinius, fut devenu seul maître, les païens furent seulement tolérés ; l'Église fut

(1) Cf. Duchesne, p. 27 et suiv.

(2) Texte latin dans le *De Mortibus persecutorum*, ch. XLVIII ; grec, chez Eusèbe, *H. E.*, X, 5, avec un préambule qui manque chez Lactance.

(3) Je me suis servi de la traduction de Duchesne, p. 36.

préférée. Il fallut attendre jusqu'en 375, pour voir Gratien refuser le titre de Souverain Pontife et rompre ainsi le lien entre l'Empire et le paganisme. Mais, dès le règne de Constantin, l'Empire tendait à devenir, en fait, un Empire chrétien.

La faveur dont jouirent les évêques, la protection et les privilèges accordés à l'Église, eurent leur contrepartie. Les empereurs s'ingéraient volontiers dans les affaires religieuses. Constantin, sans qu'on soit en droit de suspecter la sincérité de son ralliement à la foi, y intervint surtout en politique, soucieux de l'ordre et de l unité. Le même souci resta prédominant chez ses successeurs, mais ils eurent aussi leurs partis-pris dogmatiques. Sous Constance, plus tard sous Valens, défenseurs de l'arianisme, l'orthodoxie paya souvent fort cher le patronage que l'Auguste, devenu chrétien, exerçait sur l'Église.

Le paganisme, bien que toléré en principe, fut bientôt combattu indirectement. On ne le proscrivit pas, mais ses adeptes le désertèrent, dès que cette désertion devint un bon moyen de faire sa cour. Les temples restèrent d'abord debout, à part quelques exceptions. Mais des mesures furent prises contre la divination et contre certaines formes de sacrifices (1). Sans subir, à proprement parler, une persécution, pendant la première moitié du siècle, le paganisme se sentit gêné, diminué, humilié. Il devint assez clair que, si les choses continuaient à suivre leur nouveau cours, sa disparition n'était plus qu'une question de temps et pourrait même être assez rapide. Il n'est pas surprenant qu'une réaction se soit produite. Elle fut tentée par un homme qui avait des talents remarquables, mais qui entreprit une tâche vaine, celle

(1) Il est très difficile de définir exactement, on le sait, l'attitude de Constantin, en ses dernières années, à l'égard du paganisme. On ne peut prendre à la lettre tout ce que dit EUSÈBE dans sa *Vie*. Cf. DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 76 et suiv. — G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le Concile de Nicée* (*Revue des Sciences religieuses*, 1928, p. 516-551).

de ranimer, en le rajeunissant et en le transformant, un culte périmé. Julien combattit le christianisme, plus systématiquement et plus âprement, par les mêmes moyens insidieux à l'aide desquels Constantin et Constance avaient travaillé à ruiner peu à peu le paganisme. Il se défendit d'être persécuteur, mais il ne pouvait protéger la religion ancienne sans entrer en conflit avec la nouvelle, et quand il mourut, après un règne bien court (de 361 au 26 juin 363), le conflit était déjà devenu très aigu. Il ne pouvait, d'autre part, prétendre remettre en vogue le paganisme, s'il ne le rendait apte à répondre aux besoins spirituels et sociaux que le christianisme réussissait si bien à satisfaire. Il voulut lui donner une doctrine, en le sublimant par une interprétation symbolique et en l'associant à la philosophie néo-platonicienne ; mais, comme il manquait à cet amalgame l'attrait que le Dieu vivant des Prophètes et le Jésus des Évangiles prêtaient si puissamment au christianisme, il fut obligé, pour établir entre l'homme et la divinité ce lien qu'une religion efficace doit fournir, de recourir à la théurgie et de préférer, en son néo-platonisme, à la tradition plus saine de Porphyre, celle de Jamblique, représentée par Maxime d'Éphèse. Cet occultisme était incapable de rivaliser avec la foi chrétienne. Quant à la réforme du clergé païen, déjà envisagée par Maximin, elle était une contrefaçon trop manifeste de l'organisation ecclésiastique. On est en droit d'affirmer que, même s'il eût vécu plus longtemps, Julien, malgré sa force de volonté et ses talents, était condamné à échouer.

Son successeur, Jovien, dans un règne plus court encore, rétablit la tolérance et donna des espérances aux évêques. Après lui, Valens maintint la tolérance en principe, mais se montra, dans la pratique, disposé à continuer la politique, peu bienveillante pour le paganisme, de Constantin et de Constance. D'autre part, il se déclara partisan de l'arianisme, et l'Église d'Orient, sous son règne (364-378), vit se renouveler le péril qu'elle avait couru sous Cons-

tance. Il fallut toute l'énergie et tout le génie de Basile pour maintenir les cadres de l'orthodoxie jusqu'à ce que reparussent des temps meilleurs. Le 19 janvier 379, Théodose parvint à l'Empire. Le catholicisme retrouvait avec lui un sûr défenseur, et comme un second Constantin.

Ainsi, à partir de l'avènement de Constantin, sauf pendant les trois années du règne de Julien, l'Empire fut gouverné par des princes chrétiens, mais souvent hérétiques. Sous la protection, parfois indiscrète, de ces souverains, l'Église était devenue maîtresse de ses destinées. La pureté de la foi avait été, à plusieurs reprises,exposée aux plus grands risques. Le développement matériel des communautés chrétiennes avait été prodigieux. Partout s'étaient élevées grandes basiliques ou chapelles. Le culte et la parole étaient libres. Les controverses étaient ardentes. De grandes foules, mêlées de toutes sortes d'éléments, souvent très douteux, se pressaient maintenant dans les édifices, autour des orateurs chrétiens ; elles avaient instamment besoin d'un enseignement dogmatique et d'une instruction morale. La littérature chrétienne, sous toutes ses formes, mais surtout sous celle de l'éloquence, était appelée à prendre un essor merveilleux.

La renaissance de l'éloquence païenne. — Nous venons de résumer à grands traits l'histoire politique et religieuse du IVe siècle. Ce siècle est, à tout prendre, un grand siècle. Il a eu ses aspects sombres. Le pouvoir y est redevenu plus fort ; mais ceux qui le détenaient ont souvent abusé de leur force. Une fiscalité exigeante et une administration brutale ont pesé sur les populations d'un poids très lourd. Les mœurs étaient rudes. Les Barbares étaient contenus tant bien que mal aux frontières, mais ils s'infiltraient à l'intérieur, et leur férocité se mariait à ce qui restait de dureté romaine. L'Église, où avaient afflué trop de recrues indésirables, avait ses tares. Mais, à côté des ambitieux et des intrigants qui se glissèrent jusque dans les rangs du clergé, d'admirables chrétiens, avec un zèle apostolique, se sont dévoués à

instruire et à moraliser les masses ; d'habiles organisateurs ont achevé de constituer la hiérarchie et la discipline ; de grands théologiens ont fixé le dogme. Partout la vie était intense, et sur les ruines du monde antique un monde nouveau se construisait.

Le monde antique lui-même, avant de périr, jetait un dernier éclat. Le IIIe siècle avait vu naître, en sa fin, le dernier des grands systèmes philosophiques, celui de Plotin ; mais la littérature avait eu peu de fécondité et encore moins d'originalité. La seconde sophistique, fille du second siècle, avait continué à jouir de la plus grande vogue et à produire des virtuoses d'une grande habileté ; mais aucun écrivain de cette période ne saurait se comparer ni à Lucien ni à Plutarque. Au IVe siècle, au contraire, se manifeste une véritable renaissance de l'éloquence païenne. Les écoles d'Athènes brillent d'un éclat plus vif que jamais. Les orateurs de talent sont légion. Ils sont, en même temps, des maîtres, autour desquels se pressent en foule les disciples. Trois d'entre eux ont dépassé de beaucoup les autres, et ont inspiré aux chrétiens, autant qu'aux profanes, une admiration passionnée. Très différents l'un de l'autre, ils représentent à merveille les trois principales tendances du goût contemporain ; ils ont exercé l'influence la plus étendue et la plus forte. Nous comprendrions mal les caractères essentiels de l'éloquence chrétienne contemporaine, si nous ne connaissions pas leur manière et l'esprit de leur enseignement. Ce furent Himérios, Thémistios et Libanios.

Himérios. — De ces trois orateurs, Himérios (1) est celui qui se rattache le plus directement à la sophistique. Fils d'un rhéteur, né vers 310, à Pruse — la patrie de Dion Chrysostome — il s'est formé à Athènes où il fut un des

(1) Éd. Wernsdorf, Gœttingen, 1790 ; Dübner, dans son édition des *Philostrate*, Paris, 1849. H. Schenkl est mort avant d'avoir pu terminer l'édition nouvelle qu'il préparait ; voir son article dans Pauly-Wissowa, VIII, 1627.

rivaux de ce fameux maître d'éloquence, Prohæresios, pour lequel Julien, quand il publia la loi qui interdisait aux chrétiens d'enseigner les lettres profanes, fit une exception dont le bénéficiaire se refusa à profiter. Certains indices permettent de croire qu'il avait reçu une culture assez large et assez profonde, où entrait, pour une part, à côté de la rhétorique, la philosophie. Néanmoins, il s'est voué presque exclusivement à l'éloquence de parade — l'éloquence *épidictique* — et, s'il n'avait parfois donné une expression assez vive à l'attachement qu'il professait pour le paganisme, nous ne pourrions voir en lui qu'un virtuose, extrêmement habile, mais aussi vide de pensée que raffiné dans la forme. Comme c'était l'usage à cette époque, il s'est souvent déplacé ; il a enseigné à Nicomédie, avec beaucoup de succès, puis, non moins brillamment, à Athènes, où il fut appelé par Hermogène, qui fut préfet d'Achaïe, de 358 à 360, et qui goûtait beaucoup son talent. Marié à la fille d'un haut dignitaire d'Éleusis, le *dadouque* Nicagoras, il fut un de ces dévots païens que Julien, en 362, manda auprès de lui, à Antioche, et, tandis qu'il se rendait à cet appel, il ne manqua pas, dans toutes les villes qu'il traversait, de se faire applaudir en prononçant des discours qui nous ont été conservés (1). Telle autre de ses harangues nous le montre à Corinthe, telle autre en train de parcourir l'Égypte. Il rentra à Athènes après la mort de Prohæresios, dont il redoutait la concurrence, et, s'il faut en croire les historiens ecclésiastiques, Socrate et Sozomène (2), il aurait compté au nombre de ses élèves Basile et Grégoire de Nazianze, qui, en tout cas, dans l'enivrement de leurs années d'études, l'ont probablement beaucoup admiré. Il mourut assez âgé, vers 386, sans que nous puissions fixer exactement la date.

(1) Ainsi à Philippes (*Or.*, VI) ; à Thessalonique (*Or.*, V) ; à Constantinople (*Or.*, VII).

(2) Socrate, *H. E.* (IV, 21) ; Sozomène (VI, 17) ; le second ne fait d'ailleurs sans doute que répéter l'assertion du premier.

Il n'avait pas composé moins de quatre-vingts discours ; Photios en connaissait au moins soixante-dix, et il nous en reste vingt-quatre, avec des extraits d'un assez grand nombre d'autres (1). Les uns relèvent du genre que les Grecs appelaient μελέται, et les Latins, *suasoriæ* ; ils traitent des sujets fictifs, empruntés à l'histoire. D'autres appartiennent au genre judiciaire ; les thèmes en sont aussi de pure invention, et d'une égale banalité. Himérios s'y inspire des classiques, particulièrement de Démosthène, mais l'imitation qu'il en fait, quoique adroite, reste froide et artificielle. D'autres discours ont le mérite d'avoir plus de contact avec la réalité. Ce sont d'abord quelques allocutions adressées à des magistrats. Ce sont aussi ceux qui sont issus de l'enseignement et ont au moins l'intérêt de nous introduire dans la vie intérieure d'une grande école, en nous faisant assister à ses divers épisodes : rentrée des classes ; arrivée de nouveaux élèves ; adieux ; reprise des cours après une absence ou une maladie ; description de la salle de cours. Quelques-uns se donnent pour des improvisations, recueillies par les sténographes.

Celui qu'il a prononcé à Constantinople, au cours de ce voyage dont nous avons parlé et qu'il accomplit pour répondre à l'invitation de Julien, a droit à une mention particulière. Himérios venait de se faire initier aux mystères de Mithra, ce qui ne pouvait être qu'agréable à l'Empereur qui, vers le même temps, composait son propre discours sur le *Roi Soleil*. A l'action de grâces qu'il adresse aux Dieux, il joint la vive expression des espérances provoquées chez les Hellènes par l'avènement d'un prince qui préfère Homère à la Bible : « Le Soleil de Mithra a purifié notre âme, et nous voici réunis déjà, grâce aux Dieux, avec un prince ami des Dieux. Offrons au prince, ainsi qu'à cette ville, ce discours, comme si nous allumions un flambeau sacré ! Une cou-

(1) L'auteur de l'article *Himérios* dans l'*Encyclopédie* Pauly-Wissowa, M. Benjamin, arrive à retrouver les traces de quatre-vingts (*col.* 1630.)

tume attique prescrit aux mystes de porter à Éleusis des gerbes de blé, gages d'une vie civilisée. Nos mystes doivent en offrande leur éloquence, si Apollon est aussi, comme j'imagine, le Soleil, et si l'éloquence est fille d'Apollon. » Passant à l'éloge de Julien, il s'écrie : « Il n'a pas seulement embelli la ville de grands et splendides monuments. Il a dispersé les ténèbres qui nous empêchaient de tendre les mains vers le Soleil ; il a purifié l'air par sa vertu, et nous a permis d'élever nos regards vers le ciel ; il nous a, en quelque sorte, fait sortir du Tartare, arrachés à une vie sans lumière, en relevant les temples des Dieux, en instituant des initiations divines, jusqu'ici étrangères à cette cité (1)... il a guéri tous les maux, non pas progressivement, comme ceux qui les soulagent par les soins d'un art humain, mais en versant, pour ainsi dire d'un seul coup, toutes les grâces de la Santé. Ne fallait-il pas, puisque par la nature il est apparenté au Soleil, qu'il brillât comme lui, et fît resplendir un mode de vie supérieur ? » Le style, dans ce morceau, n'est pas exempt de procédés ; mais le sentiment est sincère. Il y a une éloquence réelle dans cette indignation d'un lettré, aux yeux duquel le christianisme, loin d'être la lumière qui éclaire le monde, apparaît comme l'ombre qui menace de recouvrir la plus brillante civilisation.

Ce ton est assez exceptionnel. La manière habituelle d'Himérios consiste à revêtir d'une parure chatoyante de simples riens. La sophistique a prétendu remplacer en quelque façon la poésie moribonde. Himérios est un poète en prose. « Je ne suis pas un poète », déclare-t-il, il est vrai, modestement ; mais il ajoute : « Je suis un ami du chœur des poètes (2) ». Sa volonté de rivaliser avec eux se manifeste par l'emploi des mythes, que souvent il leur emprunte directement et qu'il s'ingénie à

(1) Constantinople, fondée par Constantin, et où Julien fait honorer Mithra. Suit un membre de phrase altéré.

(2) *Or.*, IV, 3.

transposer en prose, et par le raffinement de cette prose colorée et rythmée, où abonde la métaphore, où la phrase se décompose en petits membres de longueur à peu près équivalente, terminés par des assonances, où les exclamations multipliées cherchent à donner l'illusion de l'enthousiasme. Cet art d'une ingéniosité forcenée disparaît à peu près entièrement dans une traduction, incapable de sauvegarder la subtilité de l'expression et celle de l'harmonie ; nous restons trop souvent sans compensation, sous l'impression d'un mauvais goût qui non seulement nous fait sourire, mais parfois nous répugne, par exemple dans cette oraison funèbre où, célébrant son fils Rufin, mort prématurément, après avoir donné les plus grandes espérances, le sophiste, sincèrement affligé cependant, se laisse entraîner à dire, en annonçant le sujet qu'il va traiter : « O le beau sujet ! »

Dans le même discours, Himérios dit de ce fils si bien doué : « Tu fus éloquent, dès que tu commenças à faire entendre des sons ; toute la terre était déjà suspendue à tes vagissements ! » On a peine à croire qu'il se soit trouvé un public pour applaudir à de pareils traits. On ne peut guère douter qu'ils n'aient contribué à l'admiration qu'Himérios excitait ; il serait cependant injuste de le juger uniquement d'après eux.

Thémistios. — Himérios est, on le voit, un représentant de l'éloquence asiatique (1). Thémistios et Libanios représentent une tradition plus classique, quoiqu'elle ne soit pas exempte des défauts que la vogue des sophistes avait rendus inévitables. Thémistios (2) est, entre

(1) Il veut être *moderne*, tandis que Libanios est un classique. Cf. *Or.*, XXI, 3 : « Le flambeau (de l'éloquence) sera porté haut et illuminera tout, si les orateurs (exactement : οἱ ποιηταὶ τῶν λόγων, ce qui est plus expressif) ne se contentent pas toujours des vieux modèles, mais inventent sans cesse et savent réaliser un chef-d'œuvre nouveau. »

(2) Édition Dindorf, Leipzig, 1823 (avec les commentaires de Pétau et d'Hardouin) ; divers articles de H. Schenkl, dans les *Wiener Studien*, font connaître les travaux préliminaires de l'édition qu'il n'a pas eu le temps d'achever. — E. Baret, *De Themistio Sophista*

les trois, l'esprit le plus sérieux. Il n'appartient pas à la lignée de Polémon et d'Aristide, mais à celle de Dion Chrysostome. Il associe la philosophie à la rhétorique, comme son père, Eugenios, qui joignait dans son enseignement l'étude d'Homère à celle de Platon et d'Aristote. Lui-même s'est attaché à Aristote plus encore qu'à Platon, et il avait composé une paraphrase de ses principaux écrits dont Philopon a fait usage, qui était encore connue de Photios, et dont il nous reste la partie relative aux *Analytiques postérieures*, à *la Physique*, au traité *Sur l'âme* (1). Contemporain d'Himérios, il a vécu de 317 à 388 environ. Il sut conserver la faveur des empereurs successifs auprès desquels il vécut, Constance, Julien, Valens, Théodose. Son premier discours connu est de 347. Il a fait le panégyrique de la plupart des souverains qu'il a servis. Il a exercé de hautes charges ; il s'est élevé, sous Théodose, en 383-384, jusqu'à la préfecture de Constantinople, et c'est à ce païen que cet empereur très orthodoxe a confié le soin de diriger l'éducation de son fils Arcadius.

Thémistios a beaucoup tenu à se distinguer des sophistes. Il avait un esprit sobre et ferme, et il est assez caractéristique qu'au néo-platonisme alors en vogue il ait préféré les méthodes sévères d'Aristote. Il n'a pas seulement voulu être un philosophe sans mysticisme ; il a voulu joindre la pratique à la théorie, et il n'a pas dédaigné d'être un homme d'État. Il s'est exposé à des critiques, en prenant cette position intermédiaire, et il s'est défendu dans des apologies où il doit entrer une part assez grande de fiction, mais qui ont été sans doute aussi, dans une certaine mesure, provoquées par une

et apud imperatores oratore, Paris, 1853. — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes, 1906. — H. Scholze, *De temporibus librorum Themistii*, Gœttingen, 1911.

(1) Tout cela dans le texte grec ; il faut y ajouter la paraphrase du traité *Sur le Ciel*, qui nous est parvenue dans une traduction en hébreu.

opposition réelle. Il faut lui savoir gré de s'être obstiné sans défaillance à suivre la voie moyenne qu'il avait choisie, et en professant la nécessité de joindre l'action à la culture de l'esprit, il a été vraiment l'un des derniers et des meilleurs représentants de la véritable tradition antique.

Il n'a pas seulement rempli honorablement les fonctions qui lui ont été confiées ; il a exercé une influence utile sur les souverains dont il les tenait. Ses panégyriques ont assurément le ton qui était alors obligatoire, et nous déplaisent, comme tous ceux que nous avons conservés de la même époque, par l'exagération de la flatterie. Cette flatterie, maniée par un philosophe, devient parfois particulièrement ridicule, par exemple dans cet éloge de Gratien, prononcé à Rome, en 377, où l'orateur célèbre, avant toutes choses, la beauté du jeune prince, en l'interprétant à la mode platonicienne, avec beaucoup de réminiscences du *Phèdre*. Mais, si l'on ne s'en tient pas à la première impression et si l'on examine la plupart de ces discours d'un peu plus près, à la lumière de l'histoire, on s'aperçoit que, sous le couvert de la flatterie, l'orateur sait insinuer de bons avis, qu'il aurait été difficile de faire entendre ouvertement. Proclamer que Constance est, plutôt que Thémistios lui-même, le véritable philosophe et l'égaler au souverain idéal que Platon a défini dans sa *République*, nous paraît aujourd'hui assez osé. Mais Constance n'était pas un homme à qui l'on pût rappeler impérativement son devoir. Refusant de s'abstraire dans la pure méditation philosophique, Thémistios a dû consentir certaines condescendances, et précisément parce qu'il était, au fond, très honnête homme, il les a faites avec une assez grande gaucherie.

Comme Himérios, mais dans une autre occasion, cet homme prudent a dit son mot sur le problème religieux. C'était au lendemain de la mort de Julien, lorsque Jovien venait de promettre de nouveau la tolérance, mais que les païens pouvaient craindre à bon droit que l'Em-

pereur fût impuissant à contenir l'irritation des chrétiens. Thémistios a prononcé alors son cinquième discours, dont l'inspiration est élevée, et où le thème choisi est traité avec précision et avec vigueur. Voici des paroles sages et nobles : « Il y a quelque chose qui échappe à la force, qui est au-dessus des menaces et des injonctions ; c'est toute sorte de vertu, quelle qu'elle soit, et c'est principalement le sentiment religieux. » L'orateur raille ensuite les courtisans dont la croyance se règle uniquement sur l'exemple du prince, et qui passent d'un culte à l'autre selon leur intérêt du moment. « Il n'y eut jadis qu'un Théramène ; tous sont aujourd'hui des *cothurnes* (1) » ; puis, il continue : « Celui qui emploie la force en ces matières nous prive d'un pouvoir qui nous a été octroyé par Dieu. Les lois de Cambyse et celles de Chéops ont à peine survécu à ceux qui les avaient promulguées ; la loi de Dieu et la tienne », — c'est-à-dire l'édit de tolérance que venait de publier Jovien — « subsistera éternellement. Que l'âme de chacun soit libre de prendre la route qu'elle croit bonne, quand il s'agit de religion. Cette loi, ni la confiscation des biens, ni le pal, ni le bûcher n'ont jamais pu prévaloir contre elle. On peut briser et tuer le corps, si l'on veut. L'âme échappe, emportant avec elle la pensée libre, eût-on fait violence au langage. » Les rôles étaient intervertis, et c'était le tour des Hellènes de parler en martyrs. Comme il arrive presque toujours quand la pensée est belle et sincère, le style ici se dégage des artifices d'école ; il s'élève et se raffermit. Thémistios développe ensuite, sur le même ton, cette idée que supprimer la concurrence entre les sectes, c'est risquer d'éteindre l'activité spontanée de l'esprit, et de réduire la foi à une routine. Parvenir au vrai, en matière religieuse, est plus difficile qu'en toute autre recherche ; il faut, pour en approcher au moins, l'aiguillon de l'émulation.

(1) *Or.*, XVIII. — *Cothurne* rappelle un surnom donné à Théramène à cause de sa versatilité.

Les citations que nous venons de faire témoignent que l'œuvre de Thémistios contient des pages plus substantielles et d'un style plus sévère que celles d'Himérios et de ses pareils. Cependant, comme le philosophe a su transiger avec le pouvoir, l'orateur a fait les plus larges concessions au goût de son temps. Il n'était pas étranger à la vanité du sophiste, et, quand il prononça, en 384, le panégyrique de Théodose, ce qu'il loua de préférence chez l'empereur, ce fut le plaisir que celui-ci prenait à écouter les discours. Puisque Théodose aime l'éloquence, et particulièrement l'éloquence de Thémistios, quel est le grand homme du passé auquel il n'est pas digne d'être comparé ? Il est un Hadrien ; ce n'est pas assez, il est un Marc-Aurèle. Un homme si soucieux d'être admiré et si satisfait qu'on l'admire n'a pu négliger de rechercher l'effet par des moyens analogues à ceux des rhéteurs. On retrouve donc chez lui la plupart de leurs procédés ; en particulier l'abondance des *descriptions* (ἐκφράσεις). Telle est, dans le même panégyrique de Théodose — et déjà dans le discours XI, prononcé à l'occasion des *decennalia* de Valens — celle du grand aqueduc de Constantinople ; elle est traitée dans une manière fort rapprochée de celle d'Himérios, que rappellent également, ailleurs, certaines transpositions de morceaux poétiques. L'art très savant de Thémistios se décèle aussi dans le rythme, qui rend nécessaires quelques remarques plus détaillées. Le IVe siècle marque, en effet, en ce qui concerne le rythme oratoire, une période de transition. Ce rythme se manifeste principalement, on le sait, à la fin des phrases, c'est-à-dire, pour employer le terme technique, dans les *clausules*. Dans la prose classique, il provient de la quantité des syllabes, et deux sortes de pieds, le crétique (— ᴗ —) et le trochée (— ᴗ), disposés selon des combinaisons diverses, en constituent les éléments favoris. Mais au IVe siècle le grec, aussi bien que le latin, était en voie de transformation. Le sentiment de la quantité commençait à s'altérer ; les voyelles longues et les

voyelles brèves tendaient à se confondre, surtout celles qui ne se distinguent pas par l'écriture. L'accent d'intensité tendait à prévaloir, dans la prononciation, sur l'observation de la quantité et sur l'accent musical, qui avait été celui du grec à l'époque classique. Cette évolution s'est fait naturellement sentir sur le rythme oratoire, aussi bien que sur celui de la poésie. Nous trouverons, dans l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze, deux poèmes qui font apercevoir la lutte entre l'accent et la quantité. Le critique qui a fait l'étude la plus approfondie des *clausules*, W. Meyer (1), constate nettement, dans les discours de Thémistios, l'influence de l'accent, tandis que Libanios suit encore le rythme quantitatif, et qu'on ne trouve chez Himérios qu'une tendance à tenir compte du principe nouveau (2).

Libanios. — Mais le plus grand nom de l'éloquence païenne au IVe siècle est incontestablement celui de Libanios (3). Libanios a moins d'originalité qu'Himérios et que Thémistios ; il a aussi l'esprit moins étendu, et il s'est enfermé exclusivement dans la culture de l'éloquence, mais il a porté véritablement à la perfection l'art de la rhétorique, telle que la concevait son siècle. Aussi a-t-il été le plus fêté entre les sophistes. Il a toute l'habileté technique que l'on peut avoir ; il est maître de tous les secrets de la composition et du style, et il a eu le mérite d'un goût plus pur que celui de la plupart de ses contemporains. Cela tient en partie à ce qu'il manquait d'imagination, mais aussi à ce qu'il avait mieux compris

(1) W. MEYER, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin, 1905, t. II, p. 202.

(2) *Ibid.*, et D. SERRUYS, *Mélanges Havet*, p. 475.

(3) Édition R. FŒRSTER, Leipzig, 1903 et suiv. — G. R. SIEVERS, *Das Leben des Libanius*, Berlin, 1868. — L. PETIT, *Essai sur la Vie et la Correspondance du sophiste Libanius*, Paris, 1866. — MONNIER, *Histoire de Libanius*, I ; *Examen critique de ses mémoires depuis l'époque de sa naissance jusqu'à l'année* 355, Paris, 1866. — FŒRSTER et MÜNSCHER, article *Libanius*, *dans Pauly-Wissowa*, 44, c. 2485. — O. SEECK, *Die Briefe des Libanius*, *T. U. neue Folge*, 15, 1906.

certaines au moins des qualités de l'atticisme. Son œuvre est immense ; sa correspondance comprend plus de seize cents lettres, souvent assez courtes, il est vrai ; car il considérait la brièveté comme une des lois du genre épistolaire ; ses discours remplissent plus de dix volumes de l'excellente édition Fœrster. Il était Syrien d'origine ; son nom, dérivé de celui que porte encore la chaîne du Liban, se retrouve fréquemment chez les esclaves venus de cette région, mais lui-même était issu d'une des meilleures familles d'Antioche. Il perdit de bonne heure son père, et fut élevé par une mère affectueuse et vigilante. Sa santé resta toujours délicate, et il attribuait les violents maux de tête, dont il ne cessa presque jamais de souffrir, à un coup de foudre qui l'avait un jour frappé. Nous connaissons sa vie fort en détail ; car il s'est complu à la raconter dans un discours que l'on place en tête de ses œuvres et qu'il a intitulé *Sur sa fortune*, parce qu'il y montre, selon un plan soigneusement équilibré, que, comme c'est le lot ordinaire des hommes, il a tour à tour éprouvé les faveurs et les disgrâces du sort. Il commença par être l'élève d'un rhéteur du nom de Zénobios ; puis, à Athènes, il suivit l'enseignement de Diophante, contre son gré, nous dit-il ; car, par une aventure qui n'avait rien d'exceptionnel dans les villes universitaires du IVe siècle, il avait été chambré, dès son arrivée, par les disciples de ce maître et empêché d'aller s'inscrire chez celui qu'il aurait librement choisi. En 340, il fit une tournée oratoire en Grèce, en Macédoine, en Thrace, avec un ami, du nom de Crispinos. Il retourna ensuite à Athènes, puis à Constantinople, où il ouvrit une école et entra en rivalité avec un autre sophiste très en vogue, Bémarchos. Les ennuis que lui causa cette concurrence le décidèrent à s'établir, en 346, à Nicomédie, où il resta cinq ans, et où il reçut un accueil dont il garda toute sa vie le souvenir. Le jeune Julien, qui résidait alors dans cette ville, aurait bien voulu l'entendre, mais n'y fut pas autorisé. Un ordre impérial rappela Libanios à

Constantinople entre 350 et 352, et c'est probablement alors (1) qu'il a été connu de saint Basile, sous le nom duquel nous possédons une série de lettres échangées avec lui, dont nous examinerons plus tard l'authenticité. Il refusa l'invitation qu'un haut personnage, Stratégios, lui avait adressée pour l'attirer à Athènes, et, en 354, il s'installa définitivement dans sa ville natale, Antioche. Il y eut, au début, pour rival, un rhéteur du nom d'Acace, qu'il éclipsa bientôt, et qui, blessé dans son amour-propre, se réfugia en Palestine. Il devint peu à peu le rhéteur le plus fameux de tout l'Empire, et fut l'homme le plus influent d'Antioche, jusqu'au jour où son élève, Jean Chrysostome, lui disputa la faveur du peuple.

Il est mort probablement en 393. Il ne s'était pas marié ; mais il avait eu d'une concubine un fils, Cimon, dont l'avenir le préoccupa beaucoup et qui mourut avant lui, en 391. Son succès, dans sa ville natale, où affluèrent, pour l'entendre, des jeunes gens venus de toutes les régions de l'Orient, fut si grand qu'il fut finalement autorisé à donner ses leçons dans la grande salle du Sénat, et qu'il prit quatre auxiliaires qui lui épargnaient la peine de dégrossir les novices. Il acquit une fortune considérable ; il recevait un traitement municipal et un traitement impérial, auxquels ses élèves ajoutaient leurs dons.

Ses discours appartiennent à tous les genres, épidictique, judiciaire, délibératif. Ils sont ordinairement fictifs. Il est vrai que plusieurs des plus importants ont été provoqués par des événements contemporains, par exemple ceux qui datent du règne de Julien, ou ceux qui eurent pour origine la sédition d'Antioche en 387. Mais ceux-là même n'ont pas toujours été prononcés dans les circonstances où ils sont censés l'être ; ils ont été plutôt composés après coup, à tête reposée. Par la variété et la

(1) A moins qu'ils ne se soient rencontrés en 357, quand Basile alla par Antioche en Égypte.

sûreté de son talent oratoire, Libanios ne souffrait aucune comparaison. Il traite avec la même supériorité tous les sujets, quels qu'ils soient ; il excelle autant dans l'argumentation que dans le pathétique, dans la composition que dans l'expression ou le rythme. Plein de la lecture des grands classiques, et principalement de Démosthène (1), il reproduit leur manière, non seulement par une imitation savante, mais par le mouvement naturel de sa pensée. Il lui manque l'essentiel, l'originalité et la flamme. Ne le comparons pas à Démosthène, ce qui serait trop à son désavantage, mais à un de ses contemporains, qui fut même un de ses disciples (2). Qu'on lise tour à tour les *Homélies sur les Statues* de Jean Chrysostome, et les harangues que les mêmes circonstances ont inspirées à Libanios ; on sentira bien vite la différence entre le jaillissement spontané d'une éloquence puissante et la froide perfection d'un art savant.

Libanios entretint de bonnes relations avec certains chrétiens. Sa correspondance témoigne qu'il était honnête homme, d'un caractère accommodant, et parfois généreux. Mais il détestait le christianisme (3). Il avait salué les débuts du règne de Julien avec autant d'enthousiasme qu'Himérios, et la mort du dernier empereur païen le jeta dans une sorte de désespoir. Il demeura persuadé qu'elle avait été l'œuvre d'un chrétien, non d'un Perse, et il réclama bien vainement vengeance auprès de ses successeurs. Pour lui, comme pour Julien, le paganisme et les lettres étaient étroitement liés. « Les discours et les rites des Dieux sont frères », selon une formule qu'il aime à répéter. Il se contentait d'ailleurs aisément d'une religion surtout littéraire ; car, s'il avait le

(1) Reiske, le meilleur éditeur de Libanios avant Fœrster, disait, non sans raison, qu'il faudrait savoir par cœur Démosthène pour éditer Libanios comme il convient.

(2) On l'a contesté, mais sans motif décisif ; cf. *infra*, p. 461.

(3) Sur la religion de Libanios, voir Misson, *Le paganisme de Libanios*, Louvain, 1914.

caractère droit, il avait l'âme peu profonde. Aussi déconcerte-t-il parfois par des déclarations mal accordées. Quand on le voit puiser à pleines mains dans les vieilles fables mythologiques et s'enchanter de ces récits, on pourrait le prendre pour un dévot à l'ancienne mode. Ailleurs, quoique plus rarement, il n'est pas loin de prendre le ton du mysticisme néo-platonicien. Il a parfois des velléités de rationalisme. En réalité, il ne mène jamais très loin sa pensée, quelle qu'elle soit, et s'en remet à la tradition sans lui demander rigoureusement ses titres, et sans chercher à en dégager une signification qui l'épure. Il lui suffit d'accomplir les cérémonies antiques, en y ajoutant quelques pratiques plus récentes, sans aller jusqu'à la théurgie de Jamblique, de Maxime d'Éphèse et de Julien. Il lui suffit d'honorer les dieux du polythéisme classique, en faisant entrer dans le Panthéon telle divinité plus moderne et particulièrement vénérée à Antioche, comme la *Fortune*. Après la mort de Julien, il a réclamé pour l'hellénisme la liberté de pensée, comme Thémistios, mais en faisant valoir des raisons plus banales.

Il a vécu assez longtemps pour perdre l'illusion que l'hellénisme, s'il n'avait pu prendre une revanche avec Julien, serait au moins toléré. Il a vu les biens appartenant aux temples passer en d'autres mains, et les temples eux-mêmes ruinés par des bandes de moines. Son discours *Pour la défense des temples*, adressé à Théodose et composé, selon toute vraisemblance, en 384 (1), est instructif par les détails qu'il nous donne sur ces événements, et peut servir à montrer jusqu'à quel point le sophiste, en traitant un sujet grave et qui le touche profondément, réussit à s'élever au-dessus de lui-même, sans trouver cependant les accents passionnés que le sujet eût pu inspirer. Il commence par un exorde où il confesse qu'on le jugera sans doute hardi de présenter

(1) Voir la notice de Fœrster en tête du discours XXX.

une telle requête, mais il déclare qu'il parlera sans crainte, parce qu'il a toute confiance dans la justice de l'empereur. Il raconte ensuite, en ne dissimulant pas ses regrets, comment l'Empire est devenu chrétien, et en vient au sort qui, maintenant, menace le paganisme : « Quand j'étais enfant, celui qui avait outragé Rome (1) fut renversé par le chef de l'armée des Gaules (2) ; cette armée marcha contre lui après avoir invoqué nos Dieux (3); mais quand son chef eut triomphé d'un homme qui avait fait prospérer les cités (4), il pensa qu'il lui serait avantageux d'honorer un autre Dieu, et, pour la fondation de la ville dont il s'engoua (5), il employa les richesses des temples. Pourtant, dans ses lois, il ne toucha pas au culte. Il arriva seulement que la pauvreté règna dans les temples, tandis que partout ailleurs régnait l'abondance. Quand l'autorité passa à son fils (6), ou plutôt l'apparence de l'autorité (car le pouvoir appartenait à d'autres, qui l'avaient élevé et qui continuèrent à le dominer), ce souverain, qui obéissait aux ordres d'autrui, se laissa persuader de prendre une mesure fâcheuse, et il interdit les sacrifices. Son cousin (7), qui possédait toutes les vertus, les rétablit ; mais il mourut en Perse, et j'omets de dire ce qu'il avait fait ou allait faire. La permission de sacrifier dura quelque temps, mais elle fut supprimée, quand les choses changèrent, par les deux frères (8) ; ils n'interdirent pas cependant d'offrir de l'encens. Ta propre loi a confirmé cette liberté, de sorte que nous avons moins souffert de ce qui nous était enlevé que nous n'avons été reconnaissants de ce qui nous était concédé.

(1) Maxence.
(2) Constantin.
(3) On voit que Libanios présente les choses un peu autrement qu'Eusèbe.
(4) Licinius.
(5) Constantinople.
(6) Constance.
(7) Julien.
(8) Valens et Valentinien.

Toi donc, tu n'as pas prescrit de fermer les temples, ni interdit d'y entrer, ni proscrit la flamme, l'encens et les autres rites du même genre que l'on accomplit sur les autels et dans les temples. Ce sont les gens vêtus de noir (1), et qui sont plus voraces que des éléphants, qui n'ont jamais assez de coupes pour boire aux sons de leurs cantiques, mais qui cachent tout cela sous une pâleur artificielle ; ce sont eux qui, quoique ta loi subsiste et soit en vigueur, ô Prince, courent aux temples avec des fagots, des pierres, du fer, ou parfois sans autres armes que leurs jambes et leurs bras. Et les toits deviennent la proie des Mysiens (2) ; les murs sont abattus ; les statues renversées ; les autels ruinés ; les prêtres obligés de se taire, sous peine de mort. La besogne achevée quelque part, on court à une seconde et à une troisième ; on accumule les trophées, contrairement à la loi » (3). Après avoir exposé les faits, Libanius terminait ainsi : « Nous donc, Prince, si tu approuves cela, si tu l'autorises, nous le supporterons, non sans douleur, mais en sujets qui entendent se montrer dociles. Si c'est sans ta permission que ces gens-là marchent contre les édifices qu'ils ont encore oubliés ou ceux qui se sont rapidement relevés, sache que les propriétaires des champs (4) se défendront et défendront la loi » (5).

Libanios n'ignorait pas que Théodose fermait aussi volontiers les yeux sur des violences qu'il n'avait pas prescrites que Julien avait mis peu d'empressement à punir celles qui, sous son règne, avaient été exercées contre les chrétiens ; mais il avait le droit de souligner le contraste entre la législation et la réalité. Son indignation est sincère ; son langage est digne et ferme ; un

(1) Les moines.
(2) Locution proverbiale.
(3) XXX, 6-9.
(4) Des terrains sur lesquels étaient construits les temples.
(5) *Ibid.* 54.

Démosthène aurait su échauffer cette protestation d'une véhémence autrement émouvante.

Himérios, Thémistios et Libanios, techniciens consommés, ont manqué de génie. Ils ont cependant ranimé l'éloquence profane, au moment où elle était près d'expirer, et, s'ils ne sauraient être rapprochés, même de loin, des grands orateurs de l'époque attique, ils valent mieux que cet Aristide, qui, avant eux, a passé pour l'homme le plus éloquent de l'époque impériale, et qu'ils ont souvent pris pour modèle, eux aussi. Nous voyons aujourd'hui surtout leurs défauts, nous qui les lisons à tête reposée et qui les trouvons vides. Leurs contemporains, qui les ont entendus et qui s'attachaient moins au fond des choses qu'à la finesse du style et au charme de la diction, les ont applaudis avec fureur. Les chrétiens eux-mêmes se sont mis à leur école, et les ont admirés tout autant. Si Jean Chrysostome, après s'être voué à son apostolat, a parlé de Libanios, son ancien maître, avec une indifférence voulue (1), il n'en avait pas moins profité de ses leçons, et, dans une de ses lettres (2), Grégoire de Nazianze qualifie Thémistios de : *Prince de l'éloquence* (3). Basile n'a probablement pas adressé à Libanios tous les compliments que nous lisons dans la correspondance qui porte son nom, mais il n'y a guère de doute qu'il ne lui ait envoyé des élèves, et, qu'en les lui recommandant, il n'ait rendu hommage à son talent (4).

Julien. — A ces trois orateurs, il faut joindre le prince (5) qui voulut ajouter la gloire du lettré à celle

(1) Cf. *infra*, p. 463.
(2) *Ep.* 140.
(3) βασιλεὺς λόγων.
(4) Cf. *infra*, p. 311-312.
(5) Édition Hertlein, Leipzig, 1876 ; pour la correspondance et les lois, J. Bidez et F. Cumont, *Juliani imperatoris epistulæ, leges, poematia, fragmenta varia*, Paris, 1922. — J. Bidez, *L'empereur Julien, œuvres complètes*, t. I, 2e Partie (*Lettres et Fragments*, texte et traduction), Paris, 1924. — R. Asmus, *Kaisers Julians philosophische Werke, übersetzt und erklært*, Leipzig, 1908. — G. Mau, *Die Religions-*

du capitaine et à celle du restaurateur de l'hellénisme, Julien. Nous avons apprécié déjà sa politique religieuse. Son œuvre littéraire est étendue et variée ; elle est intéressante, non pas seulement parce qu'elle nous permet de pénétrer assez avant dans son âme et qu'elle nous instruit sur ses intentions et sur ses actes, mais parce que, avec certains défauts qui tiennent surtout au temps et d'autres qui sont imputables à lui-même, elle révèle une originalité réelle, bien que, mort trop jeune et obligé, comme ce Marc-Aurèle qu'il ambitionnait d'égaler, de dépenser le meilleur de son temps pour les affaires, il n'ait pas pu développer librement tout son talent naturel. Himérios, Libanios et même Thémistios n'ont fait que porter à son plus haut point l'art qui s'enseignait dans les écoles. Chez Julien, nous sentons un homme, que nous pouvons aimer ou condamner pour l'idéal auquel il s'est dévoué, mais qui a déployé une grande énergie pour le réaliser, et qui révèle, dans tout ce qu'il a écrit (1), une nature supérieure.

Ce qui n'a qu'un médiocre intérêt, ce sont ses panégyriques, surtout les deux qui célèbrent Constance (*Or.*, I et II), où il est tenu de se conformer au ton officiel. Il y a plus de sincérité dans celui de l'impératrice Eusébie (*Or.*, III), qui s'était intéressée à son sort et pour laquelle il éprouvait une légitime gratitude (2). Le véritable Julien est dans les écrits qu'il composa lorsqu'il fut devenu maître d'exprimer hautement les pensées qu'il avait été

philosophie Kaisers Julians in seinen Reden auf Kœnig Helios und die Gœttermutter, mit einer Uebersetzung der beiden Reden, Leipzig-Berlin, 1907. — D. Strauss, *Der Romantiker auf den Thron, oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim, 1847. — P. Allard, *Julien l'Apostat*, Paris, 1910. — E. von Borries, article dans Pauly-Wissowa, X. — Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Turin, 1920.

(1) Nous n'avons pas tout ce qu'il avait écrit ; nous n'avons pas tous ses discours ; ses *commentaires* sur ses guerres contre les Germains se sont perdus, ainsi qu'un traité *Sur l'origine du mal*, si le renseignement fourni par Suidas est exact.

(2) Il faut aussi faire exception pour le discours VIII, où Julien regrette d'être séparé de Salluste.

longtemps contraint de dissimuler. Le 6 janvier 361, à Vienne, il assista pour la dernière fois aux offices chrétiens. Dès qu'il se fut mis en marche contre Constance, il fit profession publique de paganisme, et, dès lors, il mit autant de zèle à défendre sa croyance par la plume qu'à restaurer par ses actes les cultes qui en étaient l'expression. Il se servit généralement, pour exposer ses idées ou justifier sa conduite, du *discours* ou de la *lettre*, les deux genres où se complaisaient le plus ses contemporains. Mais il a employé aussi la satire, et il a composé un traité de polémique, son livre *Contre les Galiléens*.

Les lettres étendues où il a fait l'apologie de sa révolte contre Constance et proclamé les principes dont il comptait s'inspirer dans son gouvernement, ne diffèrent pas beaucoup des discours. Il nous en reste deux qu'il a adressées, l'une *au Sénat et au Peuple d'Athènes*, l'autre à *Thémistios* ; elles témoignent de la sincérité avec laquelle, au moment de prendre le pouvoir, il faisait son examen de conscience, et de l'élévation avec laquelle il envisageait les devoirs qu'il assumait. Les satires sont de valeur inégale. La meilleure est celle qu'il écrivit à Antioche, en 363, et à laquelle il a donné le titre de *Misopogon* (l'*Ennemi de la Barbe*). Julien voulait répliquer aux Antiochiens, qui, fort indisciplinés, n'ont jamais eu beaucoup de respect pour les empereurs qui ont séjourné chez eux, et qui, chrétiens en majorité, ne pouvaient accueillir avec une sympathie bien vive celui qui préférait l'Apollon de Daphné à leur martyr Babylas. Il y a de la verve dans ce pamphlet ; de l'agrément dans les peintures où sont opposées à la licence et à la mollesse syriennes les mœurs rudes et naïves des Gaulois, en particulier dans la célèbre description de Lutèce ; mais on éprouve quelque gêne à voir le maître de l'Empire se chamailler avec ses sujets comme un sophiste aigri de n'avoir pas reçu les applaudissements qu'il attendait. L'idée première du *Banquet* (1)

(1) Sous-titres : *les Saturnales*, ou *les Césars*.

est assez heureuse. Dans un festin imaginaire, sur l'Olympe, les Césars divinisés répondent à l'invitation de Kronos, et le concours ouvert entre César, Alexandre, Auguste, Trajan, Marc-Aurèle, Constantin, se termine, comme on le pense, au grand détriment de ce dernier et au bénéfice de Marc-Aurèle. Par le rôle de bouffon que joue Silène, le ton se rapproche de celui d'une *Ménippée* ; mais, bien que Julien ne manque point d'esprit, sa gravité naturelle se prête mal à une plaisanterie aussi prolongée, et l'œuvre, au total, reste froide, artificielle.

La correspondance proprement dite est extrêmement précieuse pour l'histoire du règne et pour la connaissance du souverain. Elle le montre désireux de bien faire, enclin à l'amitié ; attentif aux petits objets comme aux grands, d'humeur inégale aussi et trop facilement irritable, surtout à mesure qu'il se heurte à des résistances et se voit bien obligé de constater que sa politique éveille peu d'enthousiasme dans l'élite comme dans la foule.

Ce qu'il a tenté de plus intéressant, en tant qu'écrivain, c'est, d'une part, de réfuter le christianisme, et, de l'autre, d'exposer ses propres conceptions religieuses. Le traité polémique, en trois livres, qu'il a composé à Antioche, en 362-3, avant de partir pour sa guerre contre les Perses, a disparu d'assez bonne heure, comme tous les écrits anti-chrétiens, comme celui de Celse, comme celui de Porphyre ; nous pouvons apercevoir l'essentiel du premier livre tout au moins, par la réfutation qu'en a faite Cyrille d'Alexandrie (1). Julien avait intitulé son ouvrage *Contre les Galiléens*, parce que le nom de *Galiléen* était pour lui un terme de mépris, et son hostilité s'exprimait, dès le début, avec une entière franchise :

(1) Voir la reconstitution de Neumann (*Juliani imperatoris librorum contra Christianos quæ supersunt collegit, recensuit* C. J. Neumann, Leipzig, 1880). Cf. aussi Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907 ; réédition de la reconstitution de Neumann, avec traduction en anglais, dans la collection Lœb.

« Il me semble qu'il convient d'exposer à tous les hommes les raisons par lesquelles j'ai été persuadé que la conjuration des Galiléens n'est pas autre chose qu'une invention humaine, œuvre de malfaiteurs. Elle n'a rien de divin, elle abuse de la tendance de l'âme qui la porte à aimer la fable, la puérilité, l'absurde, et elle a fait ainsi du charlatanisme une foi qui croit posséder la vérité. » L'argumentation qui suit est médiocrement originale, et provient souvent de Celse et de Porphyre (1) : par exemple, l'idée que les chrétiens ne sont ni Juifs ni Hellènes et sont condamnés par cette position intermédiaire même, qui est intenable ; celle que la *Genèse* est pleine de fables et fort inférieure à la cosmogonie du *Timée*. Jésus n'est qu'un magicien et Paul a dépassé tous les fourbes qui se sont jamais servis de la religion comme d'un moyen. Le Dieu de Moïse est un Dieu jaloux et cruel. Comment peut-on supporter sa barbarie, quand on la compare à la douceur de Lycurgue, de Solon, et des autres législateurs grecs ou romains ? Le judaïsme et le christianisme n'ont favorisé le développement d'aucune science. Julien insiste fortement sur cette infériorité, et semble préoccupé de justifier ainsi la fameuse loi par laquelle il a interdit aux chrétiens d'enseigner les lettres profanes. Du reste, les premiers chrétiens n'ont pas cru à la divinité de Jésus ; ni Paul, ni Mathieu, ni Luc, ni Marc ne la professent, et il a fallu l'audace de Jean pour l'insinuer. Les origines du judaïsme ne sont pas plus pures, et Abraham, qui était Chaldéen, était un demi-païen qui offrait des sacrifices et croyait à l'astrologie. Moïse a ensuite établi le monothéisme, mais les chrétiens, en faisant de Jésus un Dieu, s'en sont écartés.

(1) Libanios, dans son enthousiasme, met l'œuvre de Julien très au-dessus de celle de Porphyre (*Or.*, XVIII, p. 178, FŒRSTER) ; il faut noter que Julien était moins épris de Porphyre que de Jamblique (*Or.*, V, p. 209, HERTLEIN). — Il ne faut pas croire d'ailleurs que Julien suive Celse aveuglément ; NEUMANN a indiqué quelques différences, et on pourrait en trouver d'autres.

Le second livre, et le troisième, que nous connaissons fort mal parce que Cyrille ne les a pas réfutés, étaient consacrés, l'un à la critique des *Évangiles*, l'autre à celle des autres écrits du *Nouveau Testament*,

Julien a dit un jour qu'il aimerait mieux posséder la vérité religieuse que régner sur tout l'Empire romain et sur tous les Barbares à la fois. Les deux ouvrages où il a exposé avec le plus de précision sa croyance sont le discours IV, qui est un hymne *au Roi Soleil*, adressé à Salluste (1), et le cinquième : *A la Mère des Dieux*. Le cinquième est celui des deux qui a été écrit le premier ; il a été improvisé en une nuit, le 27 mars 362 ; le quatrième, qui est de la fin de la même année, a demandé trois nuits. Nous commencerons par résumer celui-ci parce qu'il est le plus important des deux. Modestement, Julien déclare, en le terminant, qu'il n'a composé qu'un hymne au Dieu, non un traité doctrinal, et qu'il faut aller chercher la doctrine, avec ses preuves, dans les ouvrages de Jamblique, qui ne diffère du divin Platon que par ce qu'il lui est postérieur, et qui l'égale (3). Il n'en a pas moins exposé en détail les éléments essentiels de cette théologie solaire qui avait séduit avant lui d'autres empereurs (4) et qui est la forme sous laquelle le paganisme vieilli a le mieux réussi à faire concurrence au christianisme. « Je suis un serviteur du Roi Soleil », déclare-t-il dès le début, en bon sectateur de Mithra. Il développe ensuite une théorie qui reproduit dans ses grandes lignes la conception néo-platonicienne, avec, au sommet, un premier principe, d'où dérive d'abord le

(1) *Or.*, VII, p. 222, B.

(2) Pour avoir une idée exacte de la théologie que la réforme de Julien voulait substituer au christianisme, il faut lire, avec ces deux discours et les fragments du traité *Contre les Galiléens* (où Julien laisse entrevoir à l'occasion sa propre doctrine), le petit ouvrage de Salluste περὶ θεῶν (édition A. D. Nock, Cambridge, 1926).

(3) P. 146, A.

(4) Cf. F. Cumont, *La théologie solaire*, etc. (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XII, 2. 1909).

monde intelligible, et ensuite toute la série des êtres, jusqu'à notre monde sensible. Le Soleil, qui appartient en son essence au monde supérieur, où il est le principe de la Vérité, a le Soleil visible pour reflet dans notre bas monde, où il donne la vie à toutes choses. Il y a trois degrés de la divinité, le *Souverain Bien* de Platon, autrement dit l'*Un* de Plotin ; son fils, le Soleil du Monde intelligible, en tout semblable à lui-même ; et, en troisième lieu, le disque lumineux qui, par sa chaleur et sa lumière, entretient le monde sensible. Le Roi Soleil est la puissance intermédiaire qui relie les intelligibles et le monde du devenir (1). Le système tend à donner satisfaction à la science, en interprétant théologiquement les phénomènes astronomiques ; à sauvegarder le polythéisme, par une théorie de l'émanation selon laquelle « les choses divines, en se développant pour se manifester, se multiplient naturellement, par le surcroît et la force génératrice de la vie » (2), et à justifier la tradition hellénique, associée maintenant à la tradition orientale ; car Julien fait appel à la théologie de Chypre, de la Phénicie ou d'Édesse, aussi bien qu'à la mythologie grecque.

Le discours sur la *Mère des Dieux* ne fait pas connaître aussi complètement et aussi clairement les points essentiels de cette doctrine ; mais il est celui qui montre le mieux comment Julien, pratiquant ici une méthode allégorique analogue à celle des chrétiens, excelle, lui aussi, à substituer un sens figuré au sens littéral, et à donner d'un mythe choquant, qui ne cache pour lui aucune réalité du passé (3), une interprétation qui y découvre des conceptions néoplatoniciennes. Attis « est la substance de l'esprit générateur et créateur qui engendre tout jusqu'à la dernière matière, et qui contient en elle toutes les raisons et toutes les causes des espèces maté-

(1) P. 133.
(2) P. 142 B.
(3) Fin de 169 et commencement de 170.

relles » (1) ; la *Mère des Dieux* est « la source des Dieux intelligibles et créateurs qui gouvernent les Dieux visibles » (2), et la fable obscène qui nous conte leur aventure n'est plus que le voile d'une morale ascétique.

La théologie compliquée de Julien comporte en effet une morale qui prêche le détachement des sens et la purification de l'âme. Sa foi prend, dans la prière qui termine le discours V, et, en d'autres endroits, l'accent d'une piété sincère. Mais cette fusion d'une philosophie mystique avec la vieille croyance hellénique à la divinité des astres, rajeunie par son association avec le culte de Mithra, était tout à fait incapable d'émouvoir les âmes que subjuguait la majestueuse simplicité du monothéisme et qu'attendrissait l'adoration du Verbe incarné mort pour le salut des hommes. Le christianisme offrait, pour unir l'homme à la divinité, des moyens plus simples et plus élevés que les opérations théurgiques de Jamblique et de Maxime d'Éphèse. Le monde doutait de plus en plus de l'efficacité des sacrifices sanglants, et les hécatombes que multiplia Julien ne soulevèrent que du dégoût.

Bien qu'il leur fût très supérieur, sinon par l'art de la composition et du style (3), du moins par la vigueur de la pensée, Julien a exercé beaucoup moins d'influence sur les écrivains chrétiens contemporains qu'Himérios, Thémistios et Libanios. Il ne fut pour eux que l'Apostat auquel on ne pouvait pardonner. On ne lut guère que son livre *Contre les Galiléens*, et sans doute ce livre même n'eut que peu de lecteurs, en dehors de ceux qui, comme Apollinaire de Laodicée, Théodore de Mopsueste, Philippe de Sidé, et, plus tard, Cyrille, se proposèrent de le réfuter.

(1) P. 161 C.
(2) P. 166 A.
(3) Le style de Julien est d'une correction assez remarquable pour l'époque ; voir l'étude de l'abbé F. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Paris, 1922. — Voir aussi, du même, *L'empereur Julien et la rhétorique grecque*, dans les *Mémoires et Travaux des Facultés catholiques de Lille*, fascicule XXXII, 1927.

Caractères généraux de la littérature chrétienne au IVe siècle. — Tel est le milieu où la littérature chrétienne allait se développer. Il était extrêmement favorable. Dès le IIIe siècle, grâce surtout aux grands Alexandrins, il n'y avait plus de différence profonde entre la culture de l'élite chrétienne et celle des païens. La renaissance de la littérature païenne au IVe devait exciter l'émulation des chrétiens, et la liberté dont ils jouissaient maintenant leur permettre des audaces qui leur étaient interdites avant Constantin (1).

Jusqu'à la fin du IIIe siècle, l'éloquence chrétienne est restée relativement simple, sous la double forme de l'homélie exégétique et de l'homélie morale. La tradition de ces deux genres se perpétuera au IVe ; Chrysostome a donné d'admirables modèles de l'un et de l'autre, en y apportant un talent de style et une richesse d'imagination qui le mettent singulièrement au-dessus de tous ses prédécesseurs ; en leur conservant aussi leur caractère familier et pratique. Mais une carrière infiniment plus vaste et des occasions infiniment plus variées s'offraient désormais aux prédicateurs. Ils n'avaient plus seulement à fournir une instruction catéchétique. Ils avaient à défendre la pureté de la foi contre les hérésies qui pullulaient. Ils n'avaient pas à craindre de fatiguer leur public, en portant devant lui la discussion des problèmes théologiques ; au contraire, les auditeurs du IVe siècle, même les auditeurs populaires, raffolaient de théologie et ne se complaisaient à rien plus qu'aux argumentations subtiles. Amoureux du talent de la parole autant que de la dialectique, ils pouvaient satisfaire leur goût à l'église aussi bien que dans les salles de conférences des rhéteurs. L'éloquence de parade, l'éloquence *épidictique*, allait trouver une matière aussi riche

(1) Sur la conception nouvelle de l'art, chez les chrétiens du IVe siècle, cf. CATAUDELLA, *Critica e Estetica nella litteratura greca cristiana*, Torino, 1928.

chez les chrétiens que chez les païens. Les grandes fêtes du cycle liturgique commençaient à s'organiser, et la commémoration des grands événements qu'elles rappelaient exigeait des discours. Le panégyrique des saints, celui des martyrs, étaient l'accompagnement obligatoire des cérémonies qui célébraient leurs anniversaires. Les évêques étaient en relation trop étroite avec le pouvoir civil pour n'être pas tenus de faire, à l'occasion, celui des empereurs ou des plus hauts magistrats.

Ces discours solennels, bien différents de l'humble sermon primitif et pour lesquels toutes les ressources de l'art étaient non seulement permises, mais nécessaires, étaient prononcés dans ces magnifiques édifices qui, depuis Constantin, s'élevaient dans les grandes villes de l'Orient (1), à Constantinople, à Antioche, à Jérusalem, et partout ailleurs. Il n'y avait pas encore de *chaire*, mais l'*ambon* (2) en tenait lieu. Un public immense se pressait autour de l'orateur ; de grands personnages venaient l'entendre. Des sténographes de métier recueillaient ses paroles, que souvent aussi des auditeurs bénévoles notaient au vol, et, parmi les discours qui ont été conservés, il en est un bon nombre qui n'ont pas été publiés et revus par l'auteur lui-même, mais qui nous sont parvenus par cette voie, tels qu'ils ont été improvisés ou tout au moins prononcés. Comment le prédicateur n'eût-il pas mis en œuvre, en de telles conditions, tout le talent que la nature lui avait départi avec tout l'art que l'école lui avait appris ? Pendant les jours tranquilles, il n'apportait pas seulement à ses auditeurs l'enseignement de l'Église ; il leur faisait goûter une joie de l'esprit, et souvent, quand il était bien inspiré, on l'encourageait d'un murmure

(1) L'église des Saints Apôtres en 337 ; la grande église d'Antioche en 341 ; Sainte-Sophie, un peu plus tard ; pour les édifices de Jérusalem, voir l'ouvrage des PP. Vincent et Abel, Paris, 1914-1926. — Sur les constructions de Constantin en général, voir le IIIe livre de sa *Vie*, par Eusèbe.

(2) Chrysostome du moins, selon Socrate, prêchait à l'ambon.

flatteur, ou même, malgré ses protestations, on l'applaudissait. Dans les périodes critiques, comme en 387, à Antioche, lors de la grande sédition, on accourait auprès de lui pour chercher un réconfort, une espérance. Parfois le prédicateur, emporté par son zèle apostolique, entrait en lutte avec le pouvoir civil et le défiait (1).

Issus souvent de familles riches et cultivées, formés par les meilleurs maîtres païens, les orateurs chrétiens du IVe siècle n'eurent aucun scrupule à employer leurs procédés et à rivaliser avec eux, quoiqu'ils continuassent, par acquit de conscience, à professer le mépris de l'art et de la vaine littérature. Cette alliance ne fut pas entièrement heureuse. Les chrétiens n'empruntèrent pas seulement aux sophistes leurs qualités, mais aussi leurs défauts. Le contraste fut parfois choquant entre la simplicité de la parole évangélique, qui fournissait leur thème aux discours, et les développements ampoulés ou brillantés qui la dénaturaient. Surtout l'emploi fréquent de la manière asiatique, telle qu'Himérios la pratique, nous choque aujourd'hui. L'asianisme, qui, avec ses petits membres de phrase balancés et rythmés, dissout la grande période d'Isocrate ou de Démosthène ; qui, par l'abondance et la hardiesse des métaphores, essaie de rivaliser avec la poésie ; qui, par les exclamations multipliées et l'abus des figures de rhétorique les plus tumultueuses, simule l'enthousiasme, répond à un goût littéraire qui sacrifie la force de la pensée, la vigueur du raisonnement, la clarté et la cohérence de la composition au pittoresque, au désordre, à la fantaisie des impressions et à l'intensité des sentiments. Certaines tendances, propres au christianisme lui-même, ont parfois contribué à renforcer ces défauts : l'amour du paradoxe, qui remonte jusqu'à saint Paul, celui du merveilleux, une excessive facilité à s'extasier devant le miracle, trop de complai-

(1) Voir principalement *infra*, le chapitre sur *Saint Jean Chrysostome*.

sance à substituer l'émerveillement au raisonnement, parce que la toute-puissance de Dieu explique tout.

De là des tares, que nous serons obligés de constater dans l'éloquence des prédicateurs, même les plus grands ; dans celle même de saint Jean Chrysostome parfois. Elles sont peu de chose, quand on considère, d'autre part, le prodigieux essor de cette éloquence ! Ce qui avait causé la décadence de l'éloquence païenne, c'est que les grands sujets lui avaient manqué, à partir du jour où la liberté politique avait disparu. Tacite a dit le mot décisif, en constatant la médiocrité des orateurs de son temps. « Ce qui nourrit l'éloquence, comme la flamme, c'est une matière (1). » La liberté politique ne pouvait pas ressusciter. Mais, à côté de l'État, à côté de la société civile, s'était élevée l'Église, une société religieuse dont l'antiquité païenne n'avait pas connu l'équivalent, et qui maintenant offrait aux esprits l'aliment que la philosophie, les lettres et les arts leur donnaient à l'époque classique, et aux âmes des attraits que les cultes helléniques n'avaient jamais été capables de leur présenter. Célébrer les croyances chrétiennes, commenter les pages les plus expressives des livres sacrés, faire le panégyrique des héros de la foi, mettre sans cesse l'homme en face de lui-même, lui révéler ses faiblesses, ses fautes, l'amener à constater son impuissance et à faire appel au secours d'en haut, c'était ouvrir, aussi largement que possible, les sources d'une parole élevée, grave, éclatante ou pathétique. C'était donner à l'éloquence une matière dont l'intérêt surpassait celui de l'éloquence classique, d'autant que le problème de la destinée humaine surpasse celui même de la liberté politique et de l'indépendance nationale. Des orateurs comme Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, s'ils ont partagé les défauts littéraires de leur temps, se sont montrés pleinement dignes de la tâche qui les appelait. Aucune époque n'a connu un artiste

(1) *Dialogue des Orateurs*, XXXVI.

plus raffiné que le second, ni un tempérament d'orateur plus riche et plus puissant que celui du dernier. L'Église n'a pas eu de prédicateurs plus efficaces qu'ils ne le furent tous les trois.

Nous avons insisté d'abord sur ce progrès de l'éloquence, parce qu'il caractérise, avant tout, la littérature du ɪvᵉ siècle. Mais les autres genres ont bénéficié largement, eux aussi, des conditions nouvelles qui étaient faites à l'Église. Tous, du reste, étaient, depuis longtemps, devenus des tributaires de la rhétorique. C'est ainsi que l'on retrouve aisément dans le *traité*, sous ses différentes formes, les principaux caractères du *discours*. Le terme même de *logos* s'applique d'ailleurs à peu près indifféremment à l'un comme à l'autre. Par rapport aux siècles précédents, ce qui est à noter, c'est que le *traité dogmatique* prend une importance beaucoup plus considérable, et que le *traité polémique* tend à ne plus viser principalement les mêmes adversaires. Le développement de la théologie, que suscite la controverse arienne, rend nécessaires les exposés doctrinaux, et ils se multiplient depuis Athanase. La *polémique* se tourne naturellement contre les hérésies les plus récentes et les plus périlleuses. Il y a bien encore des *Apologies* contre les païens ou contre les juifs ; mais elles n'ont qu'un intérêt secondaire, à moins qu'elles ne revêtent la forme d'une réfutation d'un pamphlet païen, comme le *Contre les Galiléens* de Julien ; ces dernières seraient pour nous très instructives ; malheureusement nous n'avons conservé aucune de celles qui datent du ɪvᵉ siècle. L'effort des controversistes devait se porter contre Arius et ses successeurs, dont Eunome fut le plus remarquable.

Le passé déjà long qu'avait l'Église aurait disparu dans l'oubli sans le secours de l'histoire. La période des origines se recouvrait d'obscurité. On ne savait plus sur tout le premier siècle, sur la prédication de Jésus et sur les missions apostoliques, que ce qu'apprenaient ou laissaient entrevoir les *Évangiles*, les *Épîtres* de Paul, les

Actes et quelques autres écrits analogues ; sur le second siècle lui-même, tout au moins en sa première moitié, on n'avait trop souvent que des traditions incomplètes et incertaines. Un homme se rencontra, Eusèbe, qui, doué d'une curiosité universelle, muni d'une érudition immense, capable d'un labeur infatigable, nous a transmis à peu près tout ce que nous savons des origines chrétiennes, en dehors du *Nouveau Testament*, et a droit à la reconnaissance de tous les historiens, quoique son *Histoire ecclésiastique* ne soit qu'une compilation sans art et que sa critique ne fût pas toujours exigeante. Il s'est appliqué aussi vaillamment qu'à l'histoire proprement dite à la chronologie, qui, entre tous les éléments de la connaissance du passé, était, nous l'avons vu, celui qui avait paru le plus important aux chrétiens, dès l'époque des Apologistes. D'autres, parmi ses écrits, intéressent l'histoire la plus récente ; ce ne sont point les meilleurs ; car Eusèbe était courtisan, et nous sommes tenus d'examiner rigoureusement ses allégations, quand il parle de son temps ; il ne nous en apporte pas moins un témoignage précieux. Beaucoup d'autres parmi ses contemporains, soit du côté des orthodoxes, soit du côté des Ariens, ont également fait de l'histoire, en vue de l'avenir lointain, et encore plus de l'avenir immédiat ou même du présent. Les théologiens ont tous été obligés d'en faire, puisque l'argument de la tradition devenait de plus en plus dirimant et était appelé à compléter la parole des Livres Saints. Ils n'ont pas, en général, composé des récits suivis, mais ils ont constitué des dossiers, où ils ont fait entrer les documents les plus divers : formules des conciles, actes impériaux, textes littéraires. Le triage de ces dossiers et l'estimation des pièces qui les composent sont une des tâches les plus utiles et les plus délicates de la critique moderne.

L'histoire, telle que l'ont comprise les chrétiens du IVe siècle, intéresse plus la science que la littérature. Un genre littéraire, qui a joui d'une grande faveur en ce

temps, et qui a été cultivé avec un art minutieux, c'est le genre épistolaire. Je n'entends pas ici les longues lettres qui traitent de matières historiques ou dogmatiques, et qui ne sont guère qu'une sorte de *traité* ; on en trouve un grand nombre dans l'œuvre de tous les grands écrivains chrétiens. J'entends les billets, plus ou moins étendus, mais toujours de dimension moindre, qui sont l'élément constitutif d'une correspondance normale : lettres d'amitié ou lettres d'affaires. Les rhéteurs avaient donné des règles générales de l'art épistolaire, et analysé subtilement les diverses catégories possibles de lettres, en indiquant pour chacune le ton qui convient, comme aussi les modifications qu'il faut apporter aux règles générales selon le rang et le caractère de celui à qui la lettre est destinée, aussi bien que de celui qui l'envoie. Recherche de la concision, simplicité apparente du style, en réalité élégance raffinée, habileté à insérer dans le sujet propre de la lettre quelques anecdotes ou quelques mots d'esprit, adresse à formuler un compliment ou à présenter une supplique, telles étaient les principales qualités requises d'un bon épistolier. L'immense correspondance de Libanios donne des spécimens de toutes les variétés possibles, et, si nous regrettons de n'y pas trouver ces libres épanchements, cette verve familière, ce jaillissement spontané de la pensée et du sentiment que nous préférons, nous modernes, aux raffinements de la technique, nous devons reconnaître l'art sûr et précis avec lequel les billets les plus insignifiants y sont ciselés. Les correspondances des chrétiens, celles d'un Basile ou d'un Grégoire de Nazianze, laissent mieux apercevoir l'homme derrière l'auteur, et traitent habituellement de matières plus considérables. Cependant elles contiennent aussi un assez grand nombre de pièces où les évêques lettrés, soit qu'ils écrivent à des rhéteurs, soit qu'ils s'adressent à de hauts personnages auxquels on ne saurait parler sans leur faire la politesse d'apprêter son langage, s'appliquent à démontrer leur talent, et dans

presque toutes apparaît à un certain degré le souci de respecter les règles et de se conformer aux habitudes sociales.

La poésie elle-même ne s'est plus contentée de satisfaire à certains besoins liturgiques. Apollinaire de Laodicée et Grégoire de Nazianze ont voulu doter la littérature chrétienne de poèmes qui pussent faire bonne figure à côté des poèmes profanes. Le premier, si ce que l'on raconte du rapport de son entreprise avec la loi de Julien sur l'enseignement des lettres profanes est exact, n'a conçu son projet que sous la pression des circonstances, pour répondre à un besoin passager, et il n'est pas à présumer que la perte à peu près totale de son œuvre soit regrettable. Grégoire avait un rare talent, et une âme ouverte à ces épanchements que la poésie lyrique favorise. Il lui est arrivé d'obtenir quelques bonnes réussites, et de faire entendre parfois même un accent nouveau. Toutefois son œuvre, dans l'ensemble, sent l'artifice, et la poésie chrétienne grecque au IVe siècle est demeurée inférieure à la poésie latine, telle que la représentent Prudence ou Paulin de Nôle.

Points de contact et d'opposition entre le christianisme et le paganisme. — Le conflit entre le christianisme et le paganisme, qui se dénoue au IVe siècle au bénéfice de la religion nouvelle, durait depuis trois siècles déjà. Presque dès l'origine, l'Évangile, dès qu'il s'était répandu hors de la Palestine, c'est-à-dire aussitôt après la mort de Jésus, s'était développé dans un milieu, qui, quoique mêlé d'éléments très divers d'origine, avait une assez grande homogénéité et était pénétré, plus ou moins profondément dans ses diverses parties, par une même culture. Les mêmes événements politiques, les mêmes transformations des mœurs et du goût, de la philosophie et des lettres, avaient déterminé ce développement. Il était inévitable que les deux croyances, que les deux cultes, malgré leur opposition foncière, aboutissent parfois à un contact. Nous observons aujourd'hui, dans la mêlée

des partis, un phénomène analogue. Entre partis politiques qui, par leurs actes collectifs comme par les paroles de leurs représentants, s'opposent furieusement, entre sectes religieuses dont chacune revendique pour elle seule le privilège de détenir la vérité et de procurer le salut, nous constatons cependant certains accords plus ou moins conscients. Il y a un *esprit du temps*, fait d'une moyenne entre les tendances dominantes de toute provenance, qui souffle un peu partout et finit par incliner malgré elles, dans un même sens, presque toutes les volontés.

Il importe, pour comprendre en toute sa complexité la pensée chrétienne au IVe siècle, de bien apercevoir en quels points, dans leur marche parallèle, le christianisme et le paganisme étaient arrivés à se rapprocher ; on devient ainsi plus capable de mieux juger la gravité de leur opposition persistante, en dépit de ces affinités partielles. Envisageons successivement ce double aspect des choses en matière de théologie, de morale et d'exégèse.

Quand on se contente d'une lecture superficielle, on peut avoir l'illusion que païens et chrétiens sont fort proches de s'entendre sur la nature de la divinité, et que le monothéisme a fini par triompher dans le monde romain tout entier. Les païens parlent de *Dieu* (θεός, ou *Deus*) comme les chrétiens (1) ; ils parlent aussi, en employant un terme plus vague, *de la divinité* (τὸ θεῖον, *divinitas*). Les orateurs officiels surtout, dans leurs panégyriques, aiment à tenir ce langage. En réalité, ces expressions, qui sont vagues et sont choisies souvent à dessein, précisément à cause de leur imprécision, recouvrent des conceptions tout à fait différentes. Le polythéisme traditionnel pouvait trouver déjà dans Homère l'idée d'un souverain des Dieux, autour duquel les autres forment comme une cour plus ou moins obéissante. La philosophie néoplatonicienne, d'autre part, ramenait

(1) Pour Libanios, voir les relevés précis de MISSON, chapitre II.

toutes choses à un principe unique. Mais le Zeus de la croyance populaire n'était pourtant rien de plus qu'un Dieu entre les autres, et Plotin, comme Julien, ont professé que la nature de la divinité était de se multiplier à l'infini, non de se concentrer (1). De plus, si le Zeus mythologique était trop humain, le premier principe néoplatonicien était, au contraire, transcendant au monde, et si les chrétiens ont peu à peu emprunté beaucoup à la théorie de la transcendance, ils ont toujours gardé à Dieu le Père le caractère d'un Dieu personnel, d'un Dieu vivant. Ce Dieu est pour eux le créateur du monde, et le créateur aussi du premier couple dont l'humanité est issue. Pour les néoplatoniciens, le monde est éternel, et Julien n'est pas porté à admettre que tous les hommes soient issus d'une même souche (2).

La théorie du Verbe est d'origine philosophique ; et la mythologie populaire fourmille de fils de Dieux. Mais ces fils de Dieux sont en nombre infini, et ne sont que des héros. Le Verbe incarné et rédempteur est un scandale pour les Hellènes, et l'intervention directe de la divinité, dans l'histoire, pour assurer le salut du monde, leur apparaît comme un coup d'État qui peut satisfaire l'imagination et la sensibilité, mais non pas la raison (3).

Le culte, dans les deux religions, diffère autant que la théologie. Il y a certains points de contact dans l'importance donnée à la prière et la piété de Julien (4) prend parfois un ton qui paraît se rapprocher, en quelque mesure, de celui de la piété chrétienne. Le même Julien a tenté d'organiser un véritable clergé. Mais sous ces divers rapports, le paganisme imite volontairement

(1) Cf. Plotin, *Ennéade*, II, ix, 9 ; les discours IV et VI de Julien supposent la même opinion ; voir notamment l'*Or.*, IV, 142 B.

(2) *Or.*, VII, 292, 3.

(3) Voir surtout le traité IX de la seconde *Ennéade*.

(4) Cf. par exemple la fin de l'*Or.*, II, ou la *Lettre aux Athéniens*, p. 276.

le christianisme, dont le succès l'oblige à certaines concessions. Au contraire, par la vénération des images, par le maintien des sacrifices sanglants, par l'idée persistante, quoique la plupart des oracles se soient tus, que la divination établit une communication avec les Dieux et qu'elle est le plus grand bienfait que les hommes leur doivent, le paganisme s'oppose très fortement au christianisme et la théurgie de Jamblique ou de Maxime, si elle a pour but, elle aussi, de mettre le fidèle en relation avec la divinité, repose sur des principes assez différents de ceux qui sont à la base des sacrements chrétiens, baptême ou eucharistie.

Il peut sembler, au premier abord, quand on envisage la morale après la théologie, que la morale païenne, elle aussi, est devenue, au IVe siècle, très analogue à la morale chrétienne ; non pas, bien entendu, celle du vulgaire, qui continue à trouver dans le naturalisme hellénique la justification d'un épicurisme grossier ; mais celle des païens philosophes, et particulièrement des néoplatoniciens. Le néoplatonisme, en effet, professe un dédain profond pour le monde sensible et conçoit l'éthique comme le mouvement de conversion qui nous en détache pour nous élever vers le monde des intelligibles. Plotin est une sorte d'ascète et semblait rougir, dit Porphyre (1), d'être dans un corps ; Julien parle parfois du conflit qui est en nous, de notre double nature, en termes qui font penser à saint Paul (2). Mais si l'âme, selon eux, doit chercher à se purifier en se séparant de la matière, ils rejettent avec dégoût la pensée que ce monde-ci soit mauvais, corrompu et l'œuvre du péché. Tout le traité fameux de Plotin *Contre les Gnostiques* (*Ennéade*, II, IX) et aussi tout son traité sur l'*origine du mal* (*Ennéade*, I, VIII), sont pleins d'indignation contre ceux qui prennent « un ton tragique en parlant des prétendus dangers de l'âme

(1) Voir sa *Vie de Plotin*, ch. I.
(2) *Or.*, IV, 142 D.

dans les sphères du monde » (1), qui « n'ont ni compris les choses sensibles ni vu les choses intelligibles » (2), et ces critiques peuvent atteindre souvent les chrétiens de la grande Église, quoiqu'elles visent plus directement des sectaires. Aussi l'ascète néoplatonicien n'a-t-il que du mépris ou de l'horreur pour le moine.

Dans l'exégèse même, grâce à laquelle les païens philosophes justifient leurs doctrines théologiques ou morales, on peut noter une certaine concordance avec la méthode allégorique des Alexandrins, qui est d'ailleurs, en dernière analyse, d'origine philosophique. Il s'agit, d'un côté comme de l'autre, de retrouver de hautes idées, de profonds symboles sous un récit historique ou fabuleux. Mais, si la méthode est analogue, les résultats obtenus doivent être tout différents, non seulement parce que les textes soumis à cette exégèse le sont radicalement, mais parce que, dans ces sortes de spéculations, le résultat est connu d'avance ; il ne s'agit pas, en réalité, de découvrir une doctrine, mais de contrôler la vérité d'une doctrine déjà acceptée et de lui fournir des raisons.

Ainsi, sur tous les points essentiels, malgré certaines similitudes qui s'expliquent soit par l'esprit du temps, soit par la lutte même que soutenaient depuis trois siècles les deux religions, le conflit reste absolu entre l'une et l'autre. Il devait arriver que celle qui triompherait aurait emprunté beaucoup à sa rivale, et que celle qui périrait se serait aussi rapprochée de sa triomphatrice. Mais il fallait que l'une ou l'autre triomphât, et il n'y avait pas de compromission possible. Ce conflit, arrivé à son heure décisive, fait l'intérêt puissant que présente l'histoire du IVe siècle, et explique la vigueur, la variété, la beauté d'une littérature dans laquelle il se réflète.

(1) II, IX, 12.
(2) *Id.*, 18.

LIVRE PREMIER

LA CRISE ARIENNE ET LES ORIGINES DU MONACHISME

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE ET L'ÉGLISE D'ANTIOCHE AU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE : PIERRE D'ALEXANDRIE ; LUCIEN ; DOROTHÉE.

Bibliographie. — Sur PIERRE D'ALEXANDRIE : EUSÈBE, *H. E.*, VII, 32-33 ; IX, 6, 2 ; *P. G.*, XVIII. — C. SCHMIDT, *Fragmente einer Schrift des Maertyrersbischofs P. von Alexandrien*, *T. U.*, XX, 46, 1901 ; CRUM, *Texts attributed to Peter of Alexandria*, dans le *Journal of theological studies*, 1903.

L'Église d'Alexandrie au commencement du IVe siècle. L'évêque Pierre. — Pierre, qui occupa le siège d'Alexandrie dans les premières années du IVe siècle, mourut martyr, sans doute vers la fin de 311 (1). Il avait succédé à Théonas, et, selon Philippe de Sidé (2), il aurait pris la direction de l'école après un certain Sérapion, inconnu par ailleurs, qui, lui-même, aurait remplacé Théognoste.

(1) Les actes de son martyre sont de basse époque ; sur son enfance, voir un récit en copte dans C. WESSELY, *Studien zur Palæographie und Papyruskunde*, 18, Leipzig, 1917.

(2) Dans DODWELL, *Dissert. in Irenæum*, p. 488

Tandis que Théognoste et Piérios avaient continué la tradition d'Origène, il en fut l'adversaire déclaré (1). « Il brilla », dit Eusèbe, « pendant douze années entières ; il dirigea l'Église pendant un peu moins de trois, avant la persécution ; pendant le reste de sa vie, il pratiqua pour lui-même, parmi les fidèles, une ascèse sévère et veilla sur les intérêts communs de l'Église, sans se cacher. C'est ainsi que, la neuvième année de la persécution, il fut décapité et paré de la couronne du martyre (2). » Il ne nous reste que quelques fragments de ses écrits, notamment quatorze canons, extraits de son traité *Sur le repentir* (περὶ μετανοίας), composé en 306 (3) ; ce sont des règles sages et modérées, relatives aux *lapsi* ; elles visent les différents cas de défaillance qui se sont présentés, en tenant compte, s'il y a lieu, des circonstances atténuantes. Les considérants qui précèdent chaque sentence sont curieux par ce qu'ils nous apprennent sur l'attitude de certains laïques ou de certains clercs au cours de ces dures épreuves. Un court billet adressé aux Alexandrins, et conservé seulement en latin, se rapporte aux débuts du schisme de Mélèce, l'évêque de Lycopolis. Un morceau plus long, tiré d'un écrit *Sur la Pâque*, défend contre un adversaire qui n'est pas nommé, la tradition juive qui place la fête au 14 de *Nisan*. Quelques fragments qui concernent la Trinité indiquent que Pierre aurait été, pour l'arianisme, un adversaire aussi intraitable que le fut son successeur Alexandre ; il paraît surtout préoccupé, comme celui-ci, de ramener toujours la doctrine chrétienne au fait essentiel de l'Incarnation et d'établir que le Sauveur était, *par nature* (φύσει),

(1) Cf. Radford, *Three teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter ; a study in the early history of Origenism and Antiorigenism*, Cambridge, 1908.

(2) *H. E.*, VIII, 37, 31 ; IX, 6, 2 ; VIII, 13, 7.

(3) Pendant la quatrième année de la persécution, dit-il lui-même dans le premier canon ; les textes sont chez Lagarde, *Reliquiæ iuris ecclesiastici antiquissimi græce.*

aussi pleinement divin qu'humain. Ce qu'il disait de la création du premier homme, qui a été fait tout d'une pièce et qui s'est trouvé debout, animé du souffle de vie, dès que son corps a été formé, est manifestement une protestation contre les vues d'Origène sur la préexistence des âmes, leur chute et la formation de la matière. En somme, Pierre paraît avoir été un esprit net et une volonté ferme ; il écrivait avec clarté, sans recherche d'ornements ni affectation de purisme (1).

Donner une liste exacte de ses écrits est malaisé, vu les formules imprécises qui ont servi souvent à les citer. Les textes syriaques qu'on trouve chez Pitra indiquent un traité *Sur la Résurrection* ; les citations de Léonce, un ouvrage, qui avait au moins deux livres, *Contre la théorie de la préexistence de l'âme et de sa chute*, et un autre sur l'*Incarnation* ; celles du concile d'Éphèse de 431, un traité *Sur la Divinité* (peut-être identique au précédent ?) ; Jean Damascène a connu une *Didascalie* (2). L'écrit *Sur la Pâque*, d'où provenait le morceau résumé plus haut était, selon toute probabilité, une *Lettre pascale.*

Après le martyre de Pierre, le siège d'Alexandrie demeura vacant pendant un an ; Achillas, successeur de Pierre, ne resta en charge que quelques mois. Alexandre, au contraire, qui remplaça Achillas (3), gouverna l'Église pendant quinze ans (313 — 17 avril 328). Il fut le digne prédécesseur d'Athanase. C'est sous son épiscopat que commença la redoutable hérésie contre laquelle celui-ci devait livrer de si rudes combats.

L'Église d'Antioche au commencement du IVe siècle. — Nous avons vu que, dans le dernier tiers du IIIe siècle, un évêque d'Antioche, dont les manières de grand sei-

(1) Il y a des formes vulgaires, par exemple, dans le morceau sur la Pâque : ἔσχοσαν.

(2) HEER, *Ein neues Fragment der Didaskalia des Mærtyrersbischofs P. von Alex.*, dans l'*Oriens christianus*, 1902.

(3) GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. concil. Nic.*, 2, 1.

gneur avaient scandalisé la chrétienté, avait aussi avancé une doctrine suspecte. Paul de Samosate, dont il ne nous est pas très aisé aujourd'hui de pénétrer exactement la pensée, a toujours, du moins, été cité par les conciles postérieurs, et dans les ouvrages des hérésélogues, comme un des théologiens qui ont émis, avant Arius, les vues les plus périlleuses sur la divinité du Christ (1). Un prêtre d'Antioche, Lucien, apparaît un peu plus tard en relation beaucoup plus directe avec les origines de l'arianisme.

Lucien. — Lucien (2) était, selon Suidas, originaire de Samosate, comme son homonyme, l'écrivain profane, et comme Paul. Né d'une bonne famille, il avait étudié l'Écriture à Édesse, à l'école d'un prêtre du nom de Macaire. Il avait d'abord mené une vie ascétique ; puis, après avoir reçu la prêtrise, il avait fondé à Antioche une école, cette école exégétique qui devait s'opposer si nettement à celle d'Alexandrie, en préférant le sens littéral à l'interprétation allégorique, ou tout au moins en n'immolant pas l'un à l'autre, et dont l'influence, en ce qu'elle a eu de bienfaisant, nous apparaît surtout dans les admirables homélies de Chrysostome. Il apprit l'hébreu, et il devint un des maîtres de la philologie sacrée. Il se proposait, dit encore Suidas, d'établir le meilleur texte possible de l'Écriture, en l'expurgeant de toute inexactitude, afin que les apologistes chrétiens ne prêtassent pas trop facilement le flanc à la polémique de leurs adversaires païens. Le texte du *Nouveau Testament* qu'il avait constitué est devenu celui qui a prédominé à Constantinople, et a passé, après la découverte de l'imprimerie, dans nos plus anciennes éditions ; il est

(1) Cf. t. II, liv. VI, ch. II.

(2) Il n'y a pas de bonne monographie d'ensemble sur Lucien ; il faut se reporter aux histoires générales ou aux encyclopédies. Pour les fragments qui subsistent de ses *Lettres* et de ses autres écrits, cf. ROUTH, *Reliquiæ sacræ*² IV, et HARNACK, *G. A. L.*, I², 526 ; II², 138.

représenté, par le plus grand nombre des manuscrits en minuscule (1).

Le renom de Lucien, comme philologue et exégète, est donc mérité. Nous connaissons moins bien sa théologie ; nous ne la saisissons qu'à travers celle de ceux qui se sont donnés eux-mêmes comme ses disciples ; et ceux-là sont des Ariens. Mais la tradition resta très partagée à son endroit, et Suidas défend encore son orthodoxie en disant même qu'il a surpassé tous ses contemporains par la pureté de ses dogmes.

Voici l'autre son de cloche : le premier adversaire d'Arius, l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, dès le début du conflit, après avoir rattaché la doctrine nouvelle qu'il dénonçait à celles d'Ébion, d'Artémon et de Paul, la rattachait aussi à l'enseignement de Lucien et ajoutait que ce dernier « avait été exclu de l'Église, sous trois évêques, pendant de longues années » (2). Il ressort toutefois de ce texte même que, si Lucien avait été excommunié pendant un certain temps, il était ensuite rentré dans l'Église. Il est mort martyr, en 312, à Nicomédie, pendant que Maximin y résidait, et une légende se forma autour de son souvenir (3). On racontait que son cadavre, qui avait été jeté à la mer, avec une grosse pierre au cou, était remonté miraculeusement à la surface et qu'un dauphin l'avait rapporté à la côte, dans le voisinage de Nicomédie. La mère de l'empereur Constantin, sainte Hélène, qui avait pour le martyr Lucien une extrême dévotion, fonda sur l'emplacement une ville à laquelle elle donna son propre nom : Hélénopolis.

(1) Cf. t. I, p. 485.

(2) *Lettre d'Alexandre*, dans Théodoret, *H. E.*, I, 4, 36.

(3) Voir les textes relatifs au martyre de Lucien dans l'édition de Philostorge de M. Bidez, t. XXI des *Griechische christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1913. Les *Actes* ne se sont conservés que dans le remaniement de Syméon Métaphraste ; voir, à leur sujet, l'étude de P. Battifol, *La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891 (*Sciences religieuses*, p. 181).

Il ne nous reste de Lucien que quelques fragments. Sozomène (*H. E.*, III, 5 ; VI, 12) lui attribue le symbole adopté par le concile d'Antioche de 341. Ce symbole comporte quatre formules : la seconde, dans la *Bibliothèque des Symboles* de Hahn, est celle que vise Sozomène ; elle n'est pas nettement arienne, mais elle ne contient ni l'*homoousios* ni rien d'exactement équivalent. Il est très difficile de dire aujourd'hui quelle peut être la part qui revient à Lucien dans les termes employés (1).

Eusèbe, en racontant le martyre de Lucien, nous dit seulement que, devant le juge, il avait *présenté sa défense* (2). Rufin, dans sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique*, insère le texte d'une longue harangue qu'il aurait prononcée en réponse à une question de Maximin ; l'idée générale qui l'inspire est familière aux apologistes : on ne peut tenir la connaissance de Dieu que de Dieu lui-même. Les morceaux les plus intéressants sont relatifs à l'incarnation et à la nature du Verbe ; aux faux *Actes de Pilate* ; au témoignage que rendent en faveur des *Évangiles* les lieux mêmes (le Golgotha). Malheureusement, on ne peut avoir qu'une confiance médiocre dans l'authenticité d'un discours qu'Eusèbe n'a pas connu ; même en admettant qu'une tradition orale se fût conservée sur l'*Apologie* de Lucien, il est évident que le texte donné par Rufin a été reconstitué par lui ou par l'auteur dont il dépend.

Il est naturel que l'embarras ait été grand pour juger un homme dont tout le monde admirait la science, et qui était mort héroïquement pour le Christ, mais dont la doctrine était au moins suspecte. Les Ariens ont fait de Lucien un saint ; on ne saurait être surpris qu'Eusèbe

(1) Voir la formule chez Hahn, 3e éd., § 153, où elle est donnée d'après Socrate. Pour avoir une idée des hésitations de la critique, cf. G. Bardy, dans *Recherches de Science religieuse*, 1912 ; et Loofs dans les *Sitzungsberichte* de l'*Académie de Berlin*, 1915.

(2) Eusèbe, IX, 6, 3.

l'ait loué (1) ; dans l'Église catholique d'Antioche, son souvenir demeura honoré, comme le prouve le panégyrique que Chrysostome lui a consacré en 387, le jour de son anniversaire, le 7 janvier (2).

Dorothée. — Vers le même temps que Lucien, vivait à Antioche un autre exégète qu'Eusèbe a entendu ; c'était le prêtre Dorothée. Tout ce que nous savons de lui tient dans quelques lignes de l'*Histoire ecclésiastique* (3) : c'était, nous dit l'historien, un homme versé dans les choses divines, et qui avait bien appris l'hébreu ; il avait reçu aussi une excellente culture profane. On lui a attribué plus tard, en le désignant faussement comme évêque de Tyr, des *Vies* des prophètes, des apôtres, des soixante-dix disciples (4) ; mais il ne semble pas qu'il eût écrit, ou au moins qu'aucun ouvrage de lui ait survécu.

(1) Eusèbe, *ib.*, et VIII, 13, 2.
(2) *P. G.*, t. L.
(3) VII, 32, 2 et 3 ; j'omets un détail biographique assez curieux par lequel Eusèbe termine.
(4) Cf. Th. Schermann, *T. U.*, XXXI, 3 ; Leipzig, 1917.

CHAPITRE II

LES ORIGINES DE L'ARIANISME : ARIUS, ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

Bibliographie : — Sur les origines de l'Arianisme : DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, t. II, ch. IV. — JUNDT, article *Arianisme*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de LICHTENBERGER. — GWATKIN, *Studies in Arianism*, Cambridge, 1892. — SNELLMANN, *Der Anfang des arianischen Streites*, Helsingfors, 1904. — ROGALA, *Die Anfaenge des arianischen Streites* (*Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 7), Paderborn, 1907. — E. SCHWARTZ dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingen, 1905. — D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926.

Sur ARIUS, voir *infra* les indications données à propos de chacun des écrits conservés.

Sur ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, textes dans *P. G.*, XVIII.

L'Arianisme : Arius. — Arius était libyen d'origine. Il devint prêtre à Alexandrie et fut chargé de l'administration d'une des paroisses de la ville, celle de Baucalis ; car, tandis que, dans les autres grandes métropoles, l'évêque administrait encore directement toute la communauté, dans la capitale égyptienne, il y avait des églises locales, qui jouissaient d'une certaine indépendance (1). Arius, commença par se compromettre quelque peu dans le schisme de Mélèce (2) ; toutefois, il avait évité

(1) L'affaire de Colluthus, au début de l'épiscopat d'Alexandre, est caractéristique. Ce Colluthus s'arrogea le pouvoir d'ordination et fit des prêtres et des diacres sans l'intervention de son chef.

(2) Évêque de Lycopolis, qu'il ne faut pas confondre avec le Mélèce d'Antioche. Le schisme avait eu pour origine la question des *lapsi* ; Mélèce était un rigoriste, et l'évêque Pierre tenait plus de compte de l'opportunité.

d'aller jusqu'au bout, et quand Alexandre prit en mains le pouvoir, il apparaissait comme un des membres les plus respectables du clergé alexandrin. C'était un ascète, d'aspect austère, de grande taille, de parole insinuante, qui avait beaucoup d'influence sur les fidèles, notamment sur les femmes (1). Il allait apparaître tout à coup comme le chef de la secte la plus redoutable que l'Église eût encore produite.

Les Apologistes et les Alexandrins avaient, en prenant pour point de départ l'*Évangile de saint Jean*, développé une théorie du Verbe, qui répondait aux besoins intellectuels de leurs contemporains, et qui, mieux qu'aucune autre, pouvait servir à rapprocher le point de vue des païens et celui des chrétiens. On la combinait avec la tradition ecclésiastique sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et peu à peu le dogme de la Trinité s'ébauchait. Tout ce travail fort délicat ne s'opérait pas sans péril. Jésus était Fils de Dieu, et il était Verbe ; c'était chose entendue. Mais quel était le rapport du Fils au Père, si l'on voulait maintenir le monothéisme ? et comment fallait-il concevoir ce Verbe, révélateur à la fois et créateur, dans l'économie de l'être divin ? Justin, Tatien, ont risqué des formules qui restent encore vagues, ou, quand elles se précisent, deviennent périlleuses. Athénagore a déjà serré d'un peu plus près le problème. Origène, avec son génie spéculatif, a fait un effort remarquable pour le résoudre. Mais son système était complexe et subtil. L'intervention d'Arius révéla clairement à tous que l'Église était encore fort loin d'avoir formulé sa doctrine avec une précision suffisante, et, dès qu'on voulut parvenir à des définitions rigoureuses, on s'aperçut qu'il n'était pas fort aisé de concilier les exigences de la tradition et du sentiment chrétien avec celles de la raison et de la logique.

(1) Les premières origines du conflit sont fort obscures ; cf. principalement Épiphane, *Hérésies*, 69, et Sozomène, *H. E.*, I, 15.

Nous sommes médiocrement instruits sur les premières manifestations de l'hérésie, et c'est seulement avec vraisemblance, en considérant à la fois la date de l'avènement d'Alexandre et celle du concile de Nicée, qu'on est conduit à les placer vers 318. Ce que dit Eusèbe (*H. E.*, II, 61) paraît les retarder jusqu'en 323 (1). Mais si nous connaissons imparfaitement les événements, la pensée d'Arius n'est pas obscure. Arius a pris parti, entre les solutions possibles, avec une netteté tranchante, et nous n'avons pas besoin d'aller chercher celle qu'il adopte chez des adversaires, qu'on pourrait toujours soupçonner d'en altérer, fût-ce involontairement, la nuance exacte. Il nous reste des textes qui proviennent de lui-même ; ils ne sont pas très étendus ; mais ils sont parfaitement clairs.

La lettre à Eusèbe. — Le premier est une lettre adressée à Eusèbe de Nicomédie, qui fut un de ses premiers adhérents et devint son grand soutien. Cette lettre nous a été conservée par Épiphane (*Hær.*, 69, 6) et par Théodoret (*H. E.*, I, 4), dans le texte grec ; il en subsiste aussi deux traductions latines anciennes (2). Arius se plaint des persécutions que lui et ses partisans souffrent du fait de l'évêque Alexandre, qui les a chassés de leurs églises comme des athées, parce qu'ils ne veulent pas répéter avec lui que le Sauveur est *toujours Dieu, toujours Fils, né sans avoir été engendré.* Cependant la tradition ecclésiastique, que défendent avec lui Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, Aétius de Lydda, en un mot tous les évêques du Levant, proclame que Dieu, étant sans principe, est antérieur au Fils. Il n'y a que Philogone d'Antioche, Hellanicus de Tripoli, et Ma-

(1) Schwartz et M. Bardy (p. 10) acceptent cette date ; sur le texte d'Eusèbe, cf. Rogala, p. 37 et suiv.

(2) La première est dans une lettre de l'Arien Candidus à Marius Victorinus, conservée par celui-ci dans son *Adversus Arium* (*P. L.* VIII) ; la seconde a été éditée par de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1909.

caire de Jérusalem, qui fassent cause commune avec Alexandre. Quant à lui, Arius, qu'enseigne-t-il ? « Que le Fils n'est pas inengendré, ni partie de l'inengendré, en aucune manière, ni produit d'un substrat quelconque ; mais il a commencé d'exister par un acte de volonté, par un dessein, avant les temps et les siècles, pleinement Dieu, monogène, inaltéré, et avant d'être engendré ou créé ou décrété ou fondé, il n'était pas ; car il n'était pas inengendré (1). Nous sommes poursuivis pour avoir dit le Fils a un commencement, tandis que Dieu est sans commencement ; pour avoir dit qu'il a été fait de ce qui n'était pas ; or, nous l'avons dit, en ce sens qu'il n'est pas partie de Dieu, ni produit d'un substrat. »

Cette lettre suffit à nous éclairer. Elle pose nettement le principe ; il ne peut y avoir qu'un seul inengendré, un seul être sans principe. Le Fils est créé, subordonné au Père. Autant ces définitions sont claires pour la raison, autant il est évident qu'elles étaient contraires à la tendance qui depuis deux siècles déjà dominait dans l'Église. En même temps cependant qu'Arius rejette sans l'ombre d'un scrupule l'égalité du Père et du Fils, il nous laisse voir, dans cette *Lettre à Eusèbe*, comment sa thèse prétendait satisfaire le sentiment chrétien. Ce Verbe créé, qui est à distinguer de la raison divine proprement dite, du verbe inhérent à l'essence du Père, du *véritable* Verbe, est supérieur à toutes les créatures comme il leur est antérieur ; et Arius va jusqu'à le qualifier de πλήρης Θεός, Dieu en sa plénitude. Il y avait là le germe de bien des subtilités, de bien des ruses ; il y avait là le moyen de masquer aux yeux des souverains, comme à ceux de la foule ignorante, la négation radicale de la divinité du Christ qui est au fond de l'arianisme.

La lettre à Eusèbe se termine par un mot qu'il faut retenir. Arius, en saluant l'évêque de Nicomédie et en

(1) Tout cela, au point de vue scripturaire, sort du fameux texte des *Proverbes*, VIII, 22, le texte, par excellence, de l'arianisme.

l'invitant à se souvenir de ses épreuves, l'appelle son *confrère en Lucien* (Συλλουκιανιστά), ce qui établit, sans conteste, un lien entre sa doctrine et celle du célèbre Lucien d'Antioche, sans que nous sachions, vu l'état de nos documents, en quoi consistait exactement la dette d'Arius envers Lucien et si Lucien était allé jusqu'à des expressions aussi caractéristiques que celles qu'Arius emploie.

Autres écrits d'Arius. La lettre à Alexandre. — Écrite à un homme qui partageait ses idées, et à qui il pouvait parler à cœur ouvert, la *Lettre à Eusèbe* doit nous servir à déterminer la doctrine d'Arius, plutôt que les trois autres textes dont nous disposons encore. C'est d'abord une profession de foi qu'Arius, chassé d'Alexandrie, soumit à un synode, réuni à Nicomédie par son allié, et auquel il a donné la forme d'une *Lettre à Alexandre.* Le texte nous a été conservé par Athanase (*De Synodis*, 16) et par Épiphane (*Hær.* 69, 7). Hilaire l'a traduit en latin (*De Trinitate*, 4, 12 ; 6, 5-6). Il le fait précéder de la formule : « Voilà ce qu'ils (les Ariens) ont écrit au bienheureux Alexandre. » C'est donc une lettre collective, mais à laquelle Arius a dû mettre principalement la main. Elle évite, comme on peut s'y attendre, d'employer des termes aussi provocants que quelques-uns de ceux que nous trouverons dans la *Thalie.* Mais l'essentiel de la doctrine n'y est aucunement dissimulé, comme on en pourra juger par les lignes que voici : « Dieu qui est la cause de toutes choses, est, lui seul et unique, sans commencement. Le Fils, né hors du temps par le fait du Père, créé et fondé avant les siècles, n'était pas avant d'être engendré, mais, né hors du temps avant toutes choses, il doit seul directement son existence au Père. Il n'est pas éternel, ni coéternel, ni coïnengendré au Père ; il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme certains le disent des attributs, introduisant ainsi deux principes inengendrés ; mais Dieu est avant toutes choses, comme la monade et le principe de toutes choses. »

La Thalie. — *La Thalie* d'Arius est très célèbre, mais nous la connaissons fort mal. Qu'était-ce que cet ouvrage fameux ? (1) Athanase nous dit (*De Synodis*, 15) : « Arius, chassé (d'Alexandrie) et excité par Eusèbe et son entourage, mit sur le papier l'exposé de son hérésie, et prenant pour son modèle, comme il convenait pour un *Festin* (en grec : *Thalie*), plutôt que tout autre écrivain raisonnable, le caractère et la mollesse du lyrisme de l'Égyptien Sotadès, il a écrit ceci, entre beaucoup d'autres choses. » — Suit une assez longue citation. Ainsi Arius composa sa *Thalie* après avoir quitté l'Égypte, à Nicomédie, et il s'est inspiré, pour la forme qu'il a donnée à son ouvrage, de la manière de Sotadès, poète lyrique, satirique aussi et souvent obscène (2). Sotadès était né en Crète, à Maronée, mais il a vécu à la cour des Ptolémées, et Philadelphe l'a fait jeter à la mer, cousu dans un sac. Athanase, qui n'y regardait pas de si près en matière d'histoire littéraire, a pu le qualifier d'Égyptien sans qu'il y ait lieu de s'en étonner et de penser à Sotadès l'Athénien, poète de la comédie moyenne, ou à quelque autre. Ce qu'il dit des vers de Sotadès répond exactement à ce que nous savons de ceux du Crétois. Celui-ci, en effet, a employé le tétramètre ionique brachycatalectique, qui a pris le nom de *sotadée*, et qui, aussi bien par l'extrême variété et la souplesse de ses pieds (3) que par la nature des thèmes qu'il a souvent

(1) Voir l'étude de M. G. Bardy, *Revue de Philologie*, 1927, où les fragments sont réunis avec soin.

(2) Cf. Croiset, *Hist. de la littérature grecque*, t. V, p. 170 et Süsemihl, *Geschichte der Alexandrinischen Literatur*, I, 245. — Outre le *Banquet* de Platon et celui de Xénophon, il y a eu, à l'époque alexandrine, tout un genre — fort différent de ces deux modèles — d'écrits parodiques sous le titre de *Repas* (Δεῖπνα).

(3) Cf. Masqueray, *Traité de métrique grecque*, § 224 et 225. Le type du sotadée est celui-ci : « Ἥρην ποτὲ φασὶν Δία τὸν τερπικέραυνον (= — — ᴗᴗ — — ᴗᴗ — — ᴗᴗ — —) ; mais, par les substitutions et l'anaclase, le vers prend des formes multiples. Il existe aussi des tétramètres ioniques acatalectes. Tout cela complique fort la question.

servi à traiter, justifie l'épithète d'ἔκλυτος (mou, énervé), par laquelle Athanase le qualifie. D'autre part, les fragments de Sotadès (1) montrent, qu'à côté des obscénités et des lazzis, ses poèmes contenaient aussi des parties gnomiques, et, si les Romains ont fini par employer le sotadée pour la poésie didactique, nous savons aujourd'hui que les Grecs de la basse époque impériale leur ont donné l'exemple (2). Arius pouvait en faire usage sans avoir lu les poèmes licencieux du Crétois, et sans prétendre aucunement se rattacher à lui. Le titre de son livre ne pouvait scandaliser des Asiatiques qui savaient que Méthode avait écrit déjà un Banquet (*Symposion*), où l'une des Vierges chargées de célébrer la chasteté s'appelle *Thallousa.*

Il ne faut donc pas abuser contre Arius de cette évocation de Sotadès qu'Athanase se plaît à faire, chaque fois qu'il parle de la *Thalie* ; c'est de bonne guerre, si l'on veut, mais ce procédé de polémique ne nous oblige nullement à croire que le poème d'Arius contînt aucune indécence (3). C'était bien assez de l'hérésie.

La forme donnée par Arius à son ouvrage marque l'intention de s'adresser au grand public et de vulgariser sa doctrine par un exposé attrayant. On n'est donc pas fort étonné qu'allant encore un peu plus loin dans la même voie, il ait composé des chansons, que répétaient, nous dit-on, les matelots, les meuniers ou les voyageurs d'Alexandrie, et qu'il ne faut pas confondre avec la *Thalie*, comme on l'a fait parfois. Athanase déjà (*De decretis Nicænæ Synodi*, 16), cite ce qu'a dit Arius « dans ses chansons et dans sa *Thalie* », ce qui n'a pas l'air d'une *hendyadyin*, mais paraît dis-

(1) Fragments dans G. HERMANN, *Elementa doctrinæ metricæ*, p. 445.

(2) Voir G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon*, p. 266. Cela suffit à écarter les doutes de M. BARDY, p. 214.

(3) Il pouvait y avoir, bien entendu, une certaine liberté, une certaine fantaisie inhérente au genre.

tinguer entre les deux. L'historien arien Philostorge disait plus explicitement qu'Arius, étant sorti de l'Église, « avait écrit des chants pour les voyages sur mer, pour le travail de la meule, pour les voyages sur terre, et en composa d'autres du même genre, auxquels il adapta les airs qu'il croyait convenir à chacun », voulant gagner subrepticement des partisans à sa propre impiété, ajoute Photios, à qui nous devons le fragment (1). Ce second texte, où il n'est pas question de la *Thalie*, appuie sans doute aussi la distinction.

Les citations d'Athanase sont libres ; il lui arrive de rapporter à plusieurs reprises le même fragment avec des variantes sensibles. Si, de plus, on tient compte de l'extrême variété de formes que pouvait revêtir le sotadée, et si l'on ajoute encore que nous ignorons dans quelle mesure Arius, en devenant poète, s'est trouvé capable de se conformer à la métrique traditionnelle et à la bonne prosodie, on n'aura pas de peine à comprendre que la restitution des vers d'Arius soit une tâche des plus délicates ; mais il n'est pas légitime de rejeter le témoignage d'Athanase, de Socrate et de Sozomène (2), pour contester qu'Arius ait écrit en sotadées et chercher plutôt dans ses vers des hexamètres déformés (3). On peut se demander à meilleur droit si la *Thalie* n'appartenait pas au genre de la *Satire Ménippée*, et si elle ne contenait pas un mélange de vers et de prose. Ainsi s'expliquerait que certains fragments, malgré la difficulté qu'on éprouve à les restituer en sotadées à peu près normaux, paraissent en tout cas, de l'aveu de tous, revêtir une forme mé-

(1) PHILOSTORGE, II, 2, éd. BIDEZ.

(2) SOCRATE, I, 9 ; SOZOMÈNE, I, 21 ; ces derniers, d'ailleurs, ne parlent peut-être que d'après Athanase ; mais il reste toujours Athanase. — On peut voir un essai de restitution du début de la *Thalie*, en sotadées, chez FIALON.

(3) Opinion à laquelle s'est ralliée M. Bardy. Sur la métrique de la *Thalie*, voir P. MAAS, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909 ; et LOOFS, article *Arianismus*, dans l'*Encyclopédie* de HERZOG. — WILAMOWITZ, *Gœttinger gelehrte Anzeigen*, 1902.

trique, tandis que d'autres refusent de se prêter à une restitution, même approximative ; ces derniers seraient simplement de la prose.

Nous citerons comme exemple des premiers le début même du livre, qu'Athanase rapporte dans son *Contra Arianos, Or.*, I, 5, et où les inversions suffisent à indiquer la forme poétique : « Selon la foi des élus de Dieu, de ceux qui ont l'intelligence de Dieu, des enfants saints, orthodoxes, qui ont reçu l'esprit saint de Dieu, voici ce que j'ai appris de ceux qui ont en partage la science, des habiles, instruits par Dieu et savants en toutes choses. C'est leur trace que j'ai suivie, m'associant à leur foi, moi, l'illustre victime qui ai tant souffert pour la gloire de Dieu ; moi qui tiens de Dieu ma science et ma doctrine. » On a remarqué (1) que les lettres initiales de ces sept vers forment un sens : κατὰ τοῦ, ce qui paraît être le début d'un acrostiche.

La plus longue citation qu'ait faite Athanase se trouve au chapitre XV de son traité *De Synodis* ; elle suit la définition de la *Thalie* que nous avons rapportée. Ce qu'elle contient était bien fait pour indigner Athanase et lui suggérer ou suggérer aux copistes de son œuvre le titre de *Blasphèmes d'Arius*, qu'elle porte dans nos manuscrits. Le Père y est opposé au Fils en termes qui excluent qu'on puisse définir le premier sans poser par la définition même l'infériorité du second : « Nous l'appelons inengendré à cause de celui dont la nature est d'être engendré ; nous le célébrons comme sans commencement à cause de celui qui a un commencement...; il n'a proprement rien de Dieu dans la propriété de son essence ; car il n'est pas égal, ni consubstantiel à Dieu. »

Athanase a cité ailleurs beaucoup d'autres fragments plus brefs, cinq dans le chapitre V de son *Premier discours contre les Ariens* ; plusieurs autres aux chapitres VI ; il a reproduit en partie les mêmes au chapitre IX, et dans l'*Épître aux évêques d'Égypte et de Libye* (ch. XII) ; dans

(1) L'observation est de W. Weyh, *Byzantinische Zeitschrift*, 1911.

le second *Discours contre les Ariens* (ch. XXIV), il attribue la citation qu'il vient de faire, en bloc, à Eusèbe, Arius et Astérius. Il indique parfois certains des textes scripturaires que l'hérétique invoquait (*Or.*, I, ch. XXXVII). Ce qu'apportent le *De Sententia Dionysii* et le *De Decretis Nicænæ synodi* fait partie des textes déjà indiqués. Les plus intéressants de ces morceaux sont ceux où reparaît la phrase : *il fut un temps où le Fils n'était pas* ; où il est dit que le Fils est né *de ce qui n'était pas* (ἐξ οὐκ ὄντων) et, qu'il n'est pas le *véritable* Verbe, la Raison même du Père. Nous connaissons déjà ces formules dont le principal caractère est cette netteté tranchante qui restera jusqu'au bout, jusqu'à Eunomios, la marque de l'arianisme. On n'y trouve rien qui rappelle les indécences de Sotadès, et quand Athanase, pour en évoquer l'idée, parle de *lazzis* (σκώμματα) (1), le mot est simplement équivalent de *blasphèmes*. Le seul texte où l'on peut noter une vivacité de style assez déplacée est celui qui est rapporté *Or.*, I, 5, et où le Christ est défini comme étant « non la véritable puissance de Dieu, mais une de celles qu'on appelle les puissances, tout aussi bien que la sauterelle ou la chenille ». C'est assurément une manière un peu brutale de rappeler que pour la secte le Christ est *une créature*, mais Athanase donne la citation comme prise d'un écrit arien, sans l'attribuer en propres termes à Arius ; au chapitre XVIII de la *Lettre sur les conciles de Rimini et de Séleucie*, il attribue le même mot à Astérius.

Exil et rappel d'Arius. — En 325, Constantin réunit le concile de Nicée, qui condamna Arius et prononça la consubstantialité du Père et du Fils, en adoptant ce terme d'*homoousios* auquel les Ariens reprochaient de n'être point pris de l'Écriture, et qui n'était pas sans effrayer un peu certains catholiques même, parce que ceux qui l'avaient les premiers employé au IIIe siècle

(1) Par exemple, *Or.*, I, 5.

n'étaient pas des garants très sûrs (1). Arius fut exilé en Illyrie et ses écrits furent brûlés (2). Eusèbe, quoiqu'il eût signé le Symbole de Nicée, fut aussi déposé et banni. Mais, vers 328, Constantin voulut rétablir la paix et les gracia tous deux. C'est à cette occasion qu'Arius lui remit une profession de foi, qui est le dernier texte de lui dont nous avons à faire état ; il nous a été conservé par Socrate (I, 26) et Sozomène (II, 27). Il ne contient naturellement rien de compromettant ; mais il ne contient pas non plus le terme *homoousios*. Constantin ne demandait qu'à se contenter d'une déclaration vague et prudente, et il se déclara satisfait. Arius fut autorisé à retourner à Alexandrie, et Athanase, qui se refusait à lui rouvrir la porte de son église, fut exilé à son tour. Malgré l'opposition de l'évêque Alexandre, l'empereur préparait, à Constantinople même, la réhabilitation solennelle d'Arius, quand celui-ci mourut subitement, la veille du dimanche où la cérémonie devait avoir lieu, en 336 (3).

Alexandre d'Alexandrie. — C'est l'apparition de l'hérésie arienne qui a principalement fourni à Alexandre la matière de son activité littéraire. Du moins les écrits qui, parmi ceux qui nous sont parvenus sous son nom, sont sûrement authentiques et présentent le plus d'intérêt, se rapportent à la campagne qu'il entreprit contre elle. Nous avons notamment de lui deux lettres, l'une adressée à l'évêque de Constantinople, qui s'appelait comme lui, Alexandre, et qui n'est, en réalité, qu'un exemplaire d'une encyclique adressée à tous les évêques autres que ceux d'Égypte ; l'autre, plus courte, est de caractère analogue ; elle représente aussi une encyclique. Le rap-

(1) Sur son emploi dans l'affaire de Paul de Samosate, cf. t. II, p. 484.

(2) Socrate, I, 9.

(3) Voir le récit de sa mort dans Athanase (*Ep. ad episc. Æg. et Lib.* ; *Ep. ad Serapionem de morte Arii*). Ce récit est bien connu ; beaucoup le considèrent comme légendaire ; Rogala, p. 101, en défend l'historicité.

port chronologique entre l'une et l'autre est assez délicat à établir. Je suis, pour ma part, disposé à considérer comme la plus ancienne la plus courte, celle qui vient en second lieu dans la *Patrologie* de Migne, et qui nous a été conservée par Socrate (I, 6) (1). Évoquant d'abord l'unité de l'Église, dont le corps tout entier souffre quand un de ses membres est atteint, Alexandre obéit au devoir de faire connaître à ses collègues le mal dont souffre Alexandrie. « Dans notre Église donc (2), voici que se sont manifestés des impies, des adversaires du Christ, qui enseignent une apostasie et que l'on peut considérer à bon droit comme un prodrome de l'Antéchrist. » Il aurait préféré garder le silence, mais Eusèbe de Nicomédie a pris la défense d'Arius, et l'appui qu'il lui donne oblige Alexandre à exposer exactement les faits à ses collègues, pour qu'Eusèbe ne le prévienne pas en les altérant. Il donne ensuite les noms des apostats, six prêtres (3), dont Arius, sept diacres, deux évêques. Il expose leur doctrine, selon laquelle *il fut un temps où le Verbe n'était pas* ; le Verbe est une *créature* (ποίημα) ; il n'est pas le *vrai* Verbe ; il n'existe pas par *nature* ; il est capable de *changement* ; *étranger* à la substance du Père, « séparé d'elle comme par une corde » ; il ne connaît pas *parfaitement* le Père. Scandalisé par ces blasphèmes, quelqu'un leur a demandé s'il pouvait *changer* comme a changé le Diable ; ils ont répondu affirmativement. Alexandre réfute alors cette doctrine, qui contredit celle de l'Évangile de saint Jean. Il raconte qu'il a souvent montré leurs erreurs à Arius et à ses partisans, mais qu'ils ont fait « les caméléons ». Il en éprouve plus de peine que de surprise ; car l'hérésie est aussi vieille que l'Église, et Paul connut déjà des

(1) Rogala, suivi par Bardenhewer, soutient l'opinion contraire. Le texte est donné aussi par Gélase de Cyzique, II, 3.

(2) Alexandre se sert du terme de παροικία. Cette phrase est celle qui me donne l'impression que nous avons ici la première communication faite par Alexandre à ses frères.

(3) Selon Gélase ; la mention de leur dignité manque chez Socrate.

hérésiarques, sans parler du traître Judas. Il finit en déclarant qu'il a dû jeter l'anathème aux coupables, et recommande de nouveau à ses correspondants de ne pas écouter Eusèbe. Suivent les signatures des membres du clergé qui l'ont approuvé, dix-sept prêtres et vingt-quatre diacres alexandrins ; dix-neuf prêtres et vingt diacres de la Maréotide.

A cette lettre se rattache un morceau intitulé *Déposition d'Arius et des siens* (1). Alexandre s'adresse au clergé d'Alexandrie et à celui de la Maréotide, réuni à l'effet de donner son assentiment aux mesures qu'il a prises (2).

La lettre la plus longue (3) commence par des considérations sur les dangers que les grandes Églises courent plus gravement que les petites ; l'ambition, la cupidité s'y déchaînent. Empêchez donc que ceux qui ont suscité des troubles ailleurs ne prennent aussi pied chez vous. Tels Arius et Achillas, qui sont pires que n'a été Colluthus (4), et qui ont formé récemment une conjuration. Ils mettent le Christ d'égalité avec les autres créatures (5). Ils parlent comme des Hellènes ou des Juifs. Lentement éclairés, nous les avons chassés. Ils cherchent maintenant leur appui auprès d'autres évêques qu'ils dupent et flattent. Ils disent « qu'il y eut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, et que celui qui n'était pas d'abord est né ensuite, né quand il est né, comme est né tout

(1) Cf. SCHWARTZ, *Nachrichten* de Gœttingen, 1904, et ROGALA, p. 29 et suiv.

(2) Il existe, en outre, des fragments en syriaque publiés par P. MARTIN, dans PITRA, *Analecta*, IV, p. 196 ; selon ROGALA, p. 19 et suiv., ce seraient des extraits du τόμος mentionné par Alexandre à la fin de la 1re lettre, et ce τόμος lui-même ne serait qu'un autre exemplaire de l'encyclique, adressé, celui-là, à Mélitios (Mélèce) de Lycopolis.

(3) Le début, tout en indiquant que les troubles sont récents, ressemble moins que celui de l'autre lettre à une première annonce.

(4) Il s'agit du COLLUTHUS schismatique dont nous avons parlé ; Rogala lui attribue, avant sa brouille avec Alexandre, un rôle de premier rang dans la condamnation d'Arius.

(5) C'est une exagération ; cf. la *Lettre d'Arius à Eusèbe*, *supra*.

homme (1) ; car, disent-ils, Dieu a tout fait de ce qui n'était pas. Il est par nature capable de changement ; il peut admettre la vertu comme le vice ; nous pourrions, nous aussi, disent ces scélérats, devenir nous-mêmes Dieu comme lui. Dieu l'a choisi, entre tous, parce qu'il a prévu qu'il resterait parfait, par la pratique et l'exercice de la vertu. Alexandre réfute alors Arius, avec des textes scripturaires, en montrant que sa doctrine ruine la foi au Père comme la foi au Fils et en la rattachant à celles d'Ébion, d'Artémas, de Paul de Samosate et de Lucien. Il parle des évêques qui le soutiennent, des attaques qu'il dirige contre lui, Alexandre, et contre les fidèles d'Alexandrie, de son orgueil *satanique*. Arius prétend que nous enseignons deux *inengendrés*. Cette accusation est fausse, et, pour le prouver, Alexandre expose sa propre foi, en condamnant la doctrine de Sabellius et celle de Valentin. Il se déclare prêt à mourir pour cette foi et reproduit les anathèmes de l'*Épître aux Galates* contre ceux qui enseigneraient autrement que le Christ.

Les deux lettres d'Alexandre sont écrites sans recherche, avec clarté, avec une passion qui est surtout violente dans la seconde. Ce ne sont pas des œuvres littéraires ; ce sont des actes (2). Elles ne représentent qu'une faible partie de la correspondance qu'il entretint au cours du débat, même si l'on y ajoute celles que nous avons perdues, mais dont il a subsisté une mention, par exemple celle *au pape Silvestre* (3) ; celle à *l'empereur Constantin* (4) ; celle à *Aiglon*, évêque de *Cynopolis*, dont il reste même deux fragments (5). Les *Encycliques* d'Alexandre

(1) On ne peut dire que cela soit faux, mais la pensée d'Arius a d'autres aspects encore, que révèle sa lettre à Eusèbe.

(2) Il nous est impossible de savoir si Athanase, comme quelques modernes l'ont pensé, a eu une part quelconque dans la rédaction et l'inspiration de ces lettres.

(3) Hilaire, *Fragm. ex Ap. hist.*, 5, 4.

(4) Épiphane, *Hær.*, 69, 9.

(5) Cités par Maxime le Confesseur, *P. G.*, 91 (277, 280) ; le second est aussi attribué à Eustathe d'Antioche.

avaient été réunies en un recueil, qui, au témoignage d'Épiphane (1), comptait soixante-dix numéros. Socrate connaissait deux recueils de réponses adressées à Alexandre, un recueil d'adhésions, et un recueil de protestations favorables à Arius, le premier composé par les soins de l'évêque d'Alexandrie lui-même, le second par ceux d'Arius (2).

Nous parlerons plus tard des *Lettres festales* d'Athanase ; la coutume de ces lettres, adressées aux Églises d'Égypte par le patriarche d'Alexandrie, existait avant lui ; on en avait encore, de son temps, qui provenaient d'Alexandre (3).

Les *sermons* ou *fragments de sermons*, que nous possédons sous le nom d'Alexandre, sont plus difficiles à apprécier ; car nous n'en avons pas le texte original. Mai (4) a publié en syriaque un sermon sur l'*âme et le corps et la passion du Sauveur* ; c'est un tableau assez noir de la misère de l'homme avant l'incarnation, suivi d'une explication des effets de celle-ci. Le critique qui l'a étudié avec le plus de soin, Krüger (5), y voit une œuvre authentique, avec utilisation d'un ouvrage de Méliton. D'autre part, une traduction copte, inconnue encore de Krüger, l'attribue à Athanase. Quelques autres fragments, publiés par P. Martin (6), ne sont que des bribes, mais paraissent indiquer qu'il a existé un recueil des sermons d'Alexandre.

Un *panégyrique de Pierre*, évêque d'Alexandrie, conservé en copte et publié par Hyvernat (7), a un caractère

(1) 69, 4.
(2) I, 6.
(3) *P. G.*, 26, 1351.
(4) *Bibliotheca nova Patrum*, II ; une partie déjà publiée auparavant, d'après l'arabe, par le même Mai, dans le *Spicilegium Romanum*, III.
(5) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXI. — Budge, *Coptic Homilies*, Londres, 1910.
(6) Pitra, *Analecta*, IV,
(7) *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*, Paris, 1886.

légendaire très prononcé, et l'authenticité en est, pour le moins, douteuse.

Alexandre assista au Concile de Nicée, où il fut récompensé de ses longs efforts ; il mourut le 17 avril 328, au moment où l'arianisme allait renaître de ses cendres.

CHAPITRE III

SAINT ATHANASE

Bibliographie. — Sur SAINT ATHANASE : Manuscrits : plusieurs études dans le *Journal of theological studies* (de WALLIS, 1901-1902 ; de TURNER, *ibid.*, et 1905-1906 ; de LAKE, 1903-1904). — Sur la traduction arménienne, qui date du milieu du v[e] siècle : CONYBEARE, *Journal of Philology*, 1896 ; éd. de TAJEZI, Venise, 1899. — Sur les traductions syriaques : BAUMSTARK, principalement p. 81 ; coptes : BUDGE, *Coptic Homilies*, Londres, 1910.

1[re] édition des Œuvres complètes, chez COMMELIN, à Heidelberg, 1600 ; — réédition par J. PISCATOR, Paris, 1627 ; Cologne, 1686 ; — l'édition BÉNÉDICTINE, due à J. LOPIN et à MONTFAUCON (Paris 1698), reste la plus importante ; — réédition à Padoue, 1777, par GIUSTINIANI ; — MIGNE, *P. G.*, XXV-XXVIII, Paris, 1857, 1886.

Traductions : *de l'Apologie à Constance* et de l'*Apologie de sa fuite*, dans FIALON (cf. *infra*) : extraits dans CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris, 1908.

Études : FIALON, *Saint Athanase*, Paris, 1877. — MŒHLER, *Athanasius der Grosse*, Mayence, 1827 ; 2[e] éd., 1844, traduit en français par J. COHEN. Paris, 1840, 2[e] éd., Bruxelles, 1841. — E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingue, 1904, 1905, 1908, 1911. — FR. LAUCHERT, *Leben des Athanasius des Grossen*, Cologne, 1911. — G. BARDY, *Saint Athanase*, Paris, 1914 (dans la collection *les Saints*). — K. HOSS, *Studien uber das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1899. — A. STÜLCKEN, *Athanasiana* (*T. U.*, XIX, 4), Leipzig, 1899.

Biographie. — Athanase devint évêque d'Alexandrie le 8 juin 328 (1) ; il devait rester en charge pendant

(1) C'est par lui-même que nous savons la date (*Historia acephala*, 12, *et alias*). Les sources de la vie d'Athanase sont principalement dans ses écrits ; dans le document que l'on appelle *Histoire acéphale*,

45 ans, entrecoupés, il est vrai, par cinq exils. Cet homme d'action n'apparaît à la lumière de l'histoire qu'à partir du jour où il commence à agir, et nous ne savons à peu près rien de ses origines. S'il avait 33 ans au moment de son élection, comme l'assure un panégyrique en copte, du ve siècle, dont une partie s'est conservée (1), il serait né, en 295, à Alexandrie (2). Quelques mots de Grégoire de Nazianze (*Or.*, XXI, 6), nous apprennent tout ce que nous connaissons de son éducation profane et religieuse. Quand l'affaire d'Arius éclata, il était diacre. Il accompagna l'évêque Alexandre à Nicée ; il avait alors 30 ans environ. On peut imaginer qu'il n'y resta pas inactif. Son élection, en remplacement d'Alexandre, répondit aux vœux de tous ceux qui désiraient que la tradition du premier adversaire d'Arius fût sauvegardée.

Nous avons vu que le moment était critique. La revanche de l'arianisme s'opérait. Eusèbe de Nicomédie devenait le maître. Son premier soin fut de pourchasser les défenseurs de l'orthodoxie. Eustathe d'Antioche fut la première victime. Athanase était tout désigné pour subir le même sort. Il réussit cependant à se maintenir assez longtemps malgré les manœuvres de toutes sortes qui furent dirigées contre lui. En 335, au concile de Tyr, ses adversaires parvinrent à le faire déposer, et, en 335/6, il fut expédié à Trèves. Après la mort de Constantin (22 mai 337), il put retourner à Alexandrie, où il fit sa rentrée le 23 novembre.

et dont la meilleure édition a été donnée par P. Batiffol (*Mélanges de Cabrières*, Paris, 1899), ainsi que dans la préface du recueil des *Lettres festales*. Pour la chronologie, cf. E. Schwartz, *loc. cit.*, et Loofs, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1908. — Outre les études modernes citées dans la bibliographie, voir la *Vita* de l'édition bénédictine, et Papebroch, *Acta Sanctorum*, Mai, I, Anvers, 1680.

(1) Édité dans les *Mémoires* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, 1888. — Sur l'élection, cf. Sozomène, *H. E.*, II, 17. Elle n'eut peut-être pas lieu sans difficultés. Cf. Bardy, p. 20-24).

(2) *Apologie contre les Ariens*, 51.

Ce ne fut pas pour longtemps. Constance se révéla bientôt tout acquis à l'arianisme. Les hérétiques d'Alexandrie s'étaient choisi d'abord un chef dans la personne d'un homme qui avait été des leurs dès la première heure, Pistos. Un successeur officiel lui fut donné ; c'était un aventurier énergique, Grégoire le Cappadocien. Athanase dut s'enfuir, malgré l'attachement que lui gardait la majorité de son Église. Car Grégoire rencontra une vive opposition, et il ne put être installé qu'avec l'intervention de la force armée. L'Occident prenait aussi parti pour Athanase ; un synode, réuni à Rome, où il s'était rendu avec Marcel d'Ancyre et avait reçu bon accueil du pape Jules (341), se déclarait en sa faveur ; celui de Sardique, en 343, le reconnaissait expressément comme le seul évêque légitime. Mais le pouvoir civil maintint Grégoire jusqu'à sa mort (26 juin 345) (1).

Athanase rentra à Alexandrie en octobre 346, grâce à l'appui de Constant, dont la politique religieuse était contraire en tout à celle de Constance. Mais Constant périt à la fin de janvier 350. Rien ne fit plus obstacle aux volontés de Constance, quand il eut triomphé de l'usurpateur Magnence ; il imposa au concile d'Arles (353) et à celui de Milan (355) une nouvelle déposition d'Athanase, qui fut expulsé, par un coup de force du duc Syrianus, le 9 février 356, et ne se sauva pas sans peine au désert, parmi les anachorètes. Un autre Cappadocien, Georges, fut mis à sa place, le 24 février 357, par un nouveau coup de force ; puis chassé par une émeute, le 2 octobre 358, et obligé de disparaître pendant quelques années. Il eut la mauvaise idée de revenir à la fin de 361, et fut massacré, dans un nouveau soulèvement, le 24 décembre.

A cette date, l'ennemi acharné d'Athanase, Constance, avait disparu (3 novembre 361). On sait que Julien,

(1) Le 19 mars 340, selon Lietzmann, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901.

parvenu à l'empire, s'empressa, pour des motifs assez complexes, d'autoriser le retour de ceux que son prédécesseur avait bannis. Le 21 février 362, Athanase reparut à Alexandrie, y tint peu après un concile, et il y rétablissait l'ordre, avec un plein succès, quand Julien, dont il ne réalisait pas précisément le souhait, le bannit à son tour, pendant l'automne de la même année. En octobre, il se retira de nouveau dans la Thébaïde, jusqu'à la mort de l'empereur (26 juin 363). Dès le 5 septembre, il avait repris possession de son siège, et trouvait sans peine auprès de Jovien une faveur à laquelle il n'était plus habitué depuis longtemps. Mais le règne de Jovien fut très court. Avec Valens, les mauvais jours de Constance recommencèrent. Dès 365, le nouvel empereur prononça le bannissement contre tous ceux que Constance avait jadis chassés. Athanase reprit le chemin de l'exil, le 5 octobre ; c'était la cinquième fois. Mais le peuple d'Alexandrie, lui aussi, se fâcha encore. Valens eut des inquiétudes. Rappelé en février 366, Athanase put administrer en paix, jusqu'à sa mort, qui arriva le 2 mai 373, l'Église à laquelle il avait montré le dévouement le plus fidèle, et qui ne lui avait pas été moins attachée.

L'œuvre d'Athanase. — Le grand homme d'action dont nous venons de résumer (1) la vie, l'infatigable lutteur qui n'a jamais faibli dans son intrépide défense de l'orthodoxie, a trouvé le moyen de laisser à la postérité une œuvre littéraire considérable ; il est vrai que ses longs exils lui ont, à plusieurs reprises, accordé des loisirs qu'il ne souhaitait pas. Cette œuvre se compose, pour une part, de traités dogmatiques ; pour une autre, d'homélies ou de lettres, issues de l'exercice de ses fonctions épiscopales ; et, pour une troisième, la plus considérable, d'écrits de circonstance, provoqués par les événements auxquels Athanase a été mêlé, et presque tous de nature

(1) Très brièvement, parce que l'examen des œuvres nous amènera nécessairement à revenir avec plus de détail sur la biographie.

apologétique ou polémique. Comme nous serons toujours obligés de le répéter, à propos de chacun des Pères du IVe siècle, un grand nombre d'ouvrages apocryphes se sont glissés, à diverses époques, à côté de ceux qui ne peuvent soulever aucun soupçon ; le jugement hésite à propos de certains autres ; un examen approfondi de la tradition manuscrite, d'où pourrait sortir une édition qui remplacerait l'édition bénédictine, d'ailleurs méritoire, pourrait fournir à la critique d'utiles données.

Les deux livres contre les païens. — Nous commencerons notre étude par un traité qui a un caractère plus général que les autres et que Jérôme, dans son *De Viris* (1), intitule : *Deux livres contre les Gentils.* Un manuscrit donne un titre spécial à chacune des deux parties : à la première, celui de *Discours contre les Grecs* ; à la seconde, celui de *Discours sur l'incarnation du Verbe.* On y voit généralement une œuvre de jeunesse d'Athanase, antérieure à son épiscopat ; on se fonde sur des vraisemblances, en alléguant le caractère très général de cette Apologie et l'absence de toute allusion à la controverse arienne (2). Elle se donne pour adressée à une personne qui n'est désignée que par des termes assez vagues ; en réalité, elle a été écrite pour le public.

Le premier livre se rattache assez directement à la manière de Tatien ou de Théophile ; mais la méthode y est plus régulière, l'argumentation plus complète, et l'accent est autre, comme il est naturel après que

(1) 87.

(2) On n'a cependant peut-être pas accordé assez d'attention à l'exorde du 1er livre. Athanase s'y excuse de ne pas juger qu'on puisse se contenter des Écritures, ou, si elles ont besoin d'interprétation, « des nombreux traités que nos maîtres bienheureux », c'est-à-dire défunts, « ont composés à cet effet ». Il ajoute : « Mais, puisque nous ne les avons pas en ce moment sous la main... », ce qu'il ne peut manifestement avoir dit qu'à un moment où il n'était pas à Alexandrie ; est-ce pendant un de ses exils, à Trèves, ou plus probablement en Thébaïde ? Serait-ce, au contraire, puisque nous ignorons tout de sa jeunesse, au début, mais avant son épiscopat, pendant quelque retraite ascétique ? Il peut y avoir doute.

l'ère des persécutions a été close et que le christianisme a triomphé. La polémique proprement dite contre le paganisme ne pouvait guère être originale et reproduit souvent les railleries traditionnelles contre la mythologie et les rites scandaleux ; la philosophie, dont il sera davantage question dans le second livre, est généralement laissée de côté (1). Cependant, Athanase se préoccupe, dans sa critique de l'idolâtrie, des arguments que certains néoplatoniciens avaient avancés pour défendre le culte des images (2). D'autre part, lui-même apparaît assez accessible à l'influence du néoplatonisme, à celle d'Origène, et, à travers Origène, à celle de Philon. L'exposé qu'il donne, au début du traité, de la création et de la chute, est beaucoup moins un commentaire de la *Genèse* qu'une analyse philosophique de la dégradation des âmes, qui se détachent de la contemplation des *intelligibles* pour se laisser entraîner vers la matière. La théorie de l'âme raisonnable, immortelle comme principe du mouvement, mêle à l'expression de la foi chrétienne des idées qui viennent du *Phèdre* et paraissent même mises au premier rang. Le mouvement de retour, par lequel cette âme est ramenée à la divinité, est décrit à peu près comme il l'avait été par Plotin. Dieu est représenté comme absolument transcendant, et le Verbe, ainsi que nous le verrons dans le traité suivant, sert d'intermédiaire entre lui et le monde. L'ordre du monde, dû à l'action du Verbe, est célébré dans un esprit tout stoïcien, notamment à l'aide de la comparaison traditionnelle avec la belle discipline d'un chœur. La partie positive du traité expose donc une doctrine sublimée, qui ne risque guère de dérouter et de scandaliser gravement un païen cultivé. Il ne faut pas oublier qu'il doit entrer là

(1) Platon est assez mal traité à la fin du chapitre x, à cause du début de la *République* où il montre Socrate et ses amis allant assister à une fête païenne ; mais au chapitre II du livre II, tout en étant réfuté, il est appelé *le grand Platon*.

(2) Ch. XIX et suiv.

une assez grande part de tactique ; on ne peut pas cependant se soustraire à l'impression que la foi profonde d'Athanase, à la date où il écrit, est fortement teintée de philosophie (1).

Le livre sur l'*Incarnation* commence par un renvoi au précédent : ce n'est donc pas à tort que Jérôme les a considérés l'un et l'autre comme deux parties d'un même ouvrage. Pour parler utilement de l'incarnation, déclare l'auteur, il faut d'abord expliquer la création, en réfutant les erreurs de la philosophie sur l'origine des choses (système épicurien des atomes ; éternité de la matière, professée par Platon) et en y substituant la foi chrétienne, selon laquelle le Verbe, exécuteur de la volonté divine et du plan divin, a fait sortir du néant tout ce qui existe (2). Cette foi est d'abord présentée ici, comme dans la plus grande partie du premier livre, sous un vêtement philosophique ; l'influence de Platon ou d'Origène semble prédominante. Mais un autre ordre d'idées apparaît bientôt, et Athanase se fait l'interprète de la doctrine de Paul, sous la forme que lui ont donnée Irénée et Méthode. L'effet naturel du péché, c'est la mort, puisque les créatures, tirées du néant par le Verbe, n'existent que par la communication du Verbe. Le péché aurait dû avoir comme conséquence nécessaire l'anéantissement de l'humanité, si Dieu, dans sa bonté, avait pu oublier qu'elle est son œuvre. Mais l'appeler à la pénitence n'eût pas suffi. Il fallait restaurer la nature humaine, ruinée moralement et physiquement par le péché. Cette restauration ne pouvait être opérée que par le Verbe incarné. Athanase explique alors en détail tous les effets de l'incarnation. Il montre que l'œuvre du Verbe incarné — défaite du démon, retour de l'humanité à la vérité,

(1) Ce peut être, je le reconnais, une raison de considérer l'ouvrage comme un ouvrage de jeunesse.

(2) Athanase cite là, entre le premier verset de la *Genèse* et le verset xi, 3 de l'*Épître aux Hébreux*, un texte « du livre très utile, *le Pasteur* » (*Mand.*, I).

triomphe de la vie sur la mort — atteste avec une évidence irrésistible la divinité du christianisme. Presque tout le corps du traité est employé à exalter avec enthousiasme cette œuvre. Dans les derniers chapitres, Athanase s'adresse aux Juifs, pour combattre leur obstination à refuser l'interprétation chrétienne des prophètes, et aux Grecs, pour leur montrer la vanité de leurs sarcasmes contre l'idée d'une incarnation de la divinité. Il termine en invitant son lecteur à étudier les Écritures et à purifier son âme ; car la vérité ne peut trouver accès que dans une âme purifiée des passions.

Les deux livres sont écrits avec une éloquence vigoureuse et entraînante. La forme est très oratoire, mais sans raffinements sophistiques (1). La période est ample, bien construite ; elle a quelque chose de cicéronien. Il y a peu d'images, mais de fréquentes comparaisons, développées et détaillées, où le détail n'est jamais de pur ornement ; il est significatif. Le vocabulaire et la syntaxe sont d'un bon écrivain, sans recherche particulière d'atticisme, par conséquent sans proscription impitoyable des formes, des expressions ou des tours post-classiques; mais les vulgarismes ne sont ni trop nombreux, ni trop choquants. Le bon sens d'Athanase, son équilibre, sa vigueur aussi et sa décision plaisent au lecteur. Les idées ne sont point très originales. Le caractère le plus intéressant de l'œuvre est dans l'alliance d'une foi profonde avec des éléments philosophiques importants, mais qu'Athanase considère comme si bien incorporés — depuis Origène — à la doctrine chrétienne, qu'il paraît en oublier la provenance. La théorie du Verbe présente les aspects essentiels que nous lui verrons revêtir dans les ouvrages de polémique anti-arienne (2).

(1) Un ou deux jeux de mots (par exemple ἀνόδους κυκλεύουσιν ὁδούς (I, fin de 23) ; l'emploi, par endroits, de côla, avec assonances ou anaphores, ne modifient pas le caractère de l'ensemble.

(2) Les doutes sur l'authenticité émis par V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-rœmischen Heidentums*, Iéna, 1887,

Réfutation de l'arianisme ; les quatre discours contre les Ariens. — A part le traité *Contre les Gentils*, et la *Vie d'Antoine*, presque toute l'activité littéraire d'Athanase a été dirigée contre l'arianisme. L'ouvrage capital où il a exposé la doctrine de Nicée avec une ampleur et une clarté admirables et discuté la thèse adverse avec autant de précision que de vigueur, a pour titre *Discours contre les Ariens* ; mais le mot de *discours* a, en grec, un sens très large ; *discours* ne doit pas plus s'entendre ici au sens propre que quand nous parlons du *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet ; ce sont des *traités*, de forme oratoire. Il nous en est parvenu quatre ; les trois premiers seuls sont vraisemblablement authentiques (1).

Prenons d'abord seulement ceux-là. Le premier est un exposé de la doctrine sur l'éternité du Fils et l'unité consubstantielle qu'il forme avec le Père, avec une large part de polémique contre la thèse adverse, celle d'Arius et de ses amis. Les deux suivants, où l'exposé didactique tient encore une certaine place, ont pour objet particulier l'examen des textes scripturaires invoqués par les Ariens. Le plan n'est ni dans l'un ni dans les autres très rigoureux, quoique la démonstration reste toujours remarquablement claire et nette. Les idées essentielles d'Athanase, que l'on sent longuement mûries et dont son esprit est tout pénétré, s'expriment avec une abondance aisée, et reparaissent partout, à tous les stades de la discussion, présentées sous de nouveaux aspects, enrichies de nouveaux détails, toujours identiques à elles-mêmes.

Le début du premier traité montre que les Ariens sont

n'ont guère trouvé d'abord qu'un partisan, en Dræsecke. Cf. les deux ouvrages indiqués *supra* de Hoss et de Stülcken. Kehrhahn, *De Sancti Athanasii quæ fertur contra gentes oratione*, Berlin, 1913, a repris la thèse de Schultze ; Woldendorp, *De incarnatione, een geschrift van Athanasius*, Groningen, 1920, a défendu de nouveau l'authenticité.

(1) Il en existe des éditions spéciales : celle de Bright, Oxford, 1873 ; une autre anonyme, Londres, 1888.

suspects, de ce seul fait qu'ils ont un nom. C'est le signe auquel se reconnaissent toutes les sectes ; au nom générique de chrétiens, elles substituent le nom particulier de leur initiateur. Athanase raille ensuite la *Thalie* d'Arius, expose la thèse qu'Arius y soutient (1), et dresse en face d'elle la doctrine de Nicée. Il affirme, dit-il, sa foi avec netteté, d'après les Écritures, sans aucune compromission, tandis que ses adversaires sentent si bien le scandale de leur propre doctrine qu'ils s'appliquent à l'atténuer, à la masquer, ou à l'imposer par la crainte de l'empereur Constance. Il entame ensuite sa polémique avec cette énergie ardente et ferme qui est sa marque propre. Il a perçu à merveille le point faible de l'arianisme, tel qu'Arius lui-même l'a enseigné d'après le témoignage de la *Thalie* et des *Lettres* d'Alexandre que nous avons citées (2). Arius prend une position intermédiaire entre le rationalisme et l'orthodoxie, et cette position est des plus instables. Qu'est-ce que ce Fils qui est une créature, mais qui cependant doit être distingué de toutes les créatures, puisque, bien qu'ayant eu un commencement, il existait *avant les temps* ? D'ailleurs, l'arianisme ruine en son fond le dogme de la Trinité ; la Trinité, selon lui, n'est pas éternelle ; avant elle, il y a la *Monade*. Reprochant aux Ariens de poursuivre le succès par tous les moyens et de s'adresser principalement aux enfants et aux femmes, il reproduit les questions captieuses qu'ils leur posent en des formules dont la simplicité apparente est un appel au gros bon sens. Il répond à l'une de leurs grandes objections. Vous admettez, disaient-ils, deux premiers principes, sans origine, objection qui sera plus tard le grand argument d'Eunomios, comme l'argumentation d'Athanase deviendra celle de Basile ou de Grégoire de Nazianze. Quant à eux, au

(1) Dans le corps du livre, outre Arius lui-même, Athanase cite souvent Eusèbe et Astérius.

(2) Cf. *supra*, p. 59 sq.

contraire, ils osent soutenir que la nature du Fils est soumise au changement (τρεπτή), et il suffit de les citer pour les réfuter. Quand ils disent que le Fils, en étant glorifié, a reçu la récompense de son mérite, ils sont aussi près du judaïsme que Paul de Samosate. L'examen de certains textes de saint Paul amène Athanase à célébrer les effets de l'incarnation, sur lesquels il est intarissable. Les Ariens ne savent pas discerner dans les textes scripturaires ce qui s'applique à la nature divine du Fils incarné et ce qui s'applique à son humanité. Chaque fois qu'il est question de *devenir*, à propos du Fils, c'est de cette dernière qu'il est question, et Athanase distingue ici soigneusement entre le verbe γίγνεσθαι, devenir, et le verbe γεννᾶσθαι, être engendré, d'où viennent les deux dérivés ἀγένητος et ἀγέννητος, trop souvent confondus, et que lui-même, au début du traité, emploie encore d'une façon presque équivalente.

Le second livre se relie au premier par une allusion manifeste, comme le troisième se reliera aussi à l'ensemble. Athanase s'étonne que les Ariens n'aient pas trouvé sa première réfutation suffisante et « retournent à leur vomissement ». Mais il sait bien, au fond, qu'il n'aura rien gagné tant qu'il n'aura pas soumis à une critique rigoureuse leur exégèse ; tant qu'il ne leur aura pas enlevé l'arme qu'ils se font du fameux texte, *Proverbes*, VIII, 22, et de quelques textes analogues. Il se rend très bien compte aussi que le terrain où il va s'engager est dangereux, et il fait précéder cette critique d'une longue préparation. D'abord il cherche à montrer que les Ariens, devant les objections des orthodoxes, reculent peu à peu leur position, et il énumère les retranchements d'où il les a successivement expulsés. Il marque de nouveau la contradiction inhérente à l'arianisme, après avoir cité le morceau où Arius sépare le Fils de toutes les autres créatures. Il emprunte à *Eusèbe* et à *Arius* un exposé de la théorie du Verbe, intermédiaire entre le Dieu transcendant et le monde ; il montre bien qu'elle n'explique-

rait rien et qu'on pourrait tirer du principe sur lequel elle repose une multiplication à l'infini de l'intermédiaire (1). Ce n'est qu'après avoir repris, à plusieurs points de vue, son propre exposé de la doctrine nicéenne, qu'il se décide enfin à aborder le texte des *Proverbes*. Il écarte d'abord l'interprétation arienne du mot κτίζω par une sorte de question préalable : ce verbe ne peut signifier *créer*, quand il s'applique à la *Sagesse*, c'est-à-dire au *Verbe*. C'est à peu près supposer le problème déjà résolu. Il y a plus de souci d'une méthode rigoureuse dans l'examen du sens que peut recevoir κτίζω dans l'Écriture, et dans la recherche d'une règle qui permettrait de reconnaître en quel cas celle-ci entend parler de l'humanité du Fils, en quel cas de sa divinité. On ne peut dire cependant que cette exégèse, ni que l'interprétation proposée en fin de compte pour le mot Κύριος ἔκτισέ με aient écarté toutes les difficultés. Athanase lui-même croit nécessaire de les confirmer par l'appui qu'il lui trouve dans le verset suivant où au verbe κτίζειν (*créer*, selon les Ariens ; *fonder* ou *établir* selon Athanase), est substitué le verbe γεννᾶν (*engendrer*) ; et quoiqu'en principe il ne fasse qu'un usage modéré de l'allégorie, il y recourt finalement ici, et il admet, en suivant la trace de Clément et d'Origène, qu'il arrive que l'Écriture ne parle pas ouvertement (παρρησίᾳ), mais nous présente un sens enveloppé, pour secouer la paresse de l'esprit et l'inviter à chercher.

Le début du *troisième traité* résume les résultats obtenus. Après avoir expliqué *Proverbes*, VIII, 22, Athanase va examiner d'autres textes, et d'abord Jean, XIV, 10, à propos duquel il cite un mot de l'Arien Astérius, et d'où lui-même, par un rapprochement avec X, 30, tire l'*identité de la divinité* et l'*unité de la substance*, en ce qui concerne le Père et le Fils. Il éclaire le rapport entre l'un et

(1) Dans l'*Apologie contre les Gentils*, il semble admettre avec moins de réserves la transcendance.

l'autre par une comparaison avec l'Empereur et les images de l'Empereur ; comparaison d'une faible valeur, même si nous nous rappelons le respect que l'on a gardé encore au IVe siècle, jusqu'après la cessation du culte impérial, pour ces images qu'on ne pouvait insulter sans crime de lèse-majesté. Grégoire de Nazianze ou Basile pourront, à l'avenir, reproduire la comparaison, mais sans lui donner la force probante qu'Athanase lui prête. Il passe ensuite aux textes de l'Ancien Testament qui proclament en termes si catégoriques la *monarchie*, et nie que les Ariens puissent en tirer argument, attendu que, selon lui, ils impliquent simplement la négation du polythéisme. Or, c'est à tort que les Ariens considèrent l'orthodoxie de Nicée comme un trithéisme. N'est-ce pas eux plutôt qui, en réduisant le Verbe à n'être qu'une créature et ensuite en le divinisant, méritent le reproche d'ajouter au Dieu unique un second Dieu ? Ils disent, en se servant de Jean, XVII, 11, que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père comme nous-mêmes sommes en Dieu. Athanase explique avec précaution comment on peut dire que l'homme devient Dieu ; on ne pourra plus, après lui, employer sans les mêmes ménagements les formules dérivées de saint Paul, qui n'avaient pas effrayé Irénée ni même Méthode. Ces considérations l'amènent à des précisions importantes sur la relation de l'Esprit avec les deux autres personnes ; ce n'est pas par lui que se fait leur union. « Ce n'est pas l'Esprit qui relie le Verbe au Père, mais plutôt l'Esprit qui reçoit du Verbe (ce lien)..... ; c'est le Verbe, comme je l'ai dit, qui donne à l'Esprit, et tout ce que l'Esprit possède, il le tient du Verbe. » Revenant à la polémique, pour accuser une fois de plus les Ariens de verser dans le judaïsme et de ne chercher qu'à flatter Constance, il s'écrie éloquemment : « Nous, ô Ariens, nous sommes chrétiens ; oui, chrétiens, et il nous appartient en propre de bien comprendre ce que les Évangiles disent du Sauveur, et de ne pas le lapider avec les Juifs, quand nous l'enten-

dons parler de sa divinité et de son éternité, pas plus que de nous scandaliser avec vous, quand, en tant qu'homme, devenu homme pour nous, il s'exprime en termes d'humilité. Si donc vous voulez, vous aussi, être chrétiens, renoncez à la folie d'Arius, et lavez vos oreilles, par des discours pieux, des blasphèmes qui les ont souillées. Comprenez que, en cessant d'être Ariens vous cesserez de partager la perversité des juifs, et que subitement la lumière luira pour vous comme au sortir des ténèbres. Alors vous ne nous reprocherez plus de parler de deux principes éternels, et vous reconnaîtrez, vous aussi, que le Seigneur est Fils de Dieu véritablement et par nature, et qu'il faut le regarder, non pas simplement comme éternel, mais comme partageant l'éternité du Père. » Il n'y a pas moins de force, de clarté et de précision dans tout le développement sur l'union dans le Fils des deux natures, où Athanase semble prévoir d'avance et écarte magistralement les difficultés que d'autres soulèveront, quand la crise de l'arianisme sera à peu près terminée. Après ces belles pages de doctrine, il revient à l'examen des textes : verset 4 du chapitre II de Jean, d'après lequel le Fils ne connaît pas l'*heure* du jugement, ce qui, pour les Ariens, prouve son infériorité ; verset 52 du chapitre II de Luc, selon lequel Jésus enfant *croissait* en sagesse ; *pleurs* de Jésus au Mont des Oliviers ; *prière* pour que le calice soit écarté de ses lèvres. La dernière partie du traité est employée à réfuter la thèse que le Fils a été créé *par la volonté* du Père. C'est le dernier argument des Ariens, dit Athanase, « l'encre de la seiche, qu'ils projettent, comme la seiche, pour aveugler les innocents ». Or, cette opinion est pour Athanase du Valentinianisme (1). Lui-même explique subtilement que le Fils est bien agréé (2) par le Père, mais non créé par un décret de sa *volonté*. C'est par un sophisme que

(1) Cependant, il faut noter qu'au chapitre II l'image du feu et de la lumière joue un rôle essentiel.

(2) Fin de 3.

les Ariens veulent réduire les orthodoxes à l'absurde, en leur disant : Alors vous soutenez que le Père *n'a pas voulu* le Fils. Ils abusent de l'opposition des contraires et ne voient pas qu'au-dessus d'un couple de contraires il peut y avoir quelque unité supérieure où ils se concilient. Ainsi, au-dessus de ce qui est voulu et non voulu, il y a ce qui est *selon la nature*. Le Fils n'est pas un produit de la volonté ; il est la volonté vivante ; pour confirmer son argumentation, Athanase recourt encore à une image que Grégoire et Basile ne considéreront plus comme aussi instructive : la *splendeur de la lumière*.

Le lecteur, qui a noté la continuité qui règne dans les trois premiers traités et que soulignent avec leurs rappels les introductions du second et du troisième, est déjà surpris par le début du quatrième, qui nous offre immédiatement, sans aucune allusion à une discussion antérieure, une analyse de l'économie divine, dont l'objet est d'écarter à la fois Arius et Sabellius, en plaçant la vérité entre les deux erreurs opposées qu'ils représentent. En effet, la méthode suivie par l'auteur sera, d'un bout à l'autre, celle dont le programme est indiqué par la phrase suivante : « Il faut réfuter ceux qui ont tendance à suivre Sabellius en parlant du concept du Fils, et les Ariens en parlant du concept du Père. » La forme est très différente de celle des trois premiers traités. L'argumentation n'a pas cette richesse, cette plénitude que donnent à celle d'Athanase une conviction longuement mûrie et l'alerte vigueur de l'esprit. Point de périodes amples et ardentes : point de comparaisons détaillées. L'auteur est un logicien, fort habile, mais concis, dont la manière rappelle celle de la dernière génération arienne, notamment celle de cet Eunomios contre lequel Basile a écrit. Il faut peut-être noter aussi qu'il ne répugne pas, à l'occasion, à éclaircir le sens d'un mot par une citation de l'*Odyssée* (1).

(1) Il s'agit de définir le sens du mot ἀγαπητός ; l'auteur cite les vers 363-6 du second livre de l'*Odyssée*.

Il est difficile de dater aussi bien les trois livres authentiques que celui qui est probablement apocryphe. La période la plus probable pour les livres I-III est celle qu'ont indiquée les Bénédictins, 356-362, c'est-à-dire le troisième exil d'Athanase (1).

Autres écrits dogmatiques d'Athanase. — En dehors de ce grand traité, si riche d'idées décisives, parmi les ouvrages dogmatiques qui nous sont parvenus sous le nom d'Athanase, un petit nombre seulement sont certainement authentiques, et ce sont des écrits assez courts. *L'Exposé de la Foi* (Ἔκθεσις τῆς πίστεως) a pour cadre le *Symbole des Apôtres*, dont Athanase accompagne chaque article de précisions par lesquelles la foi de Nicée est exactement définie (2). Le petit ouvrage *sur Mathieu*, XI, 27, qui n'est peut-être qu'un fragment, explique la parole du Christ : *Tout m'a été transmis par mon Père*, de manière à lui ôter le sens qui la rendrait favorable aux Ariens. Ces deux opuscules n'ajoutent rien d'essentiel à ce que nous a appris le grand traité, et, s'ils peuvent retenir un moment l'historien des dogmes, ils n'ont qu'un intérêt de second ordre pour l'historien littéraire.

Le petit traité *Sur l'incarnation du Verbe et contre les Ariens*, n'en a pas beaucoup plus ; car ce n'est guère qu'un tissu de textes scripturaires, reliés par quelques brefs commentaires qui en dégagent une signification anti-arienne. Il y a tout au moins lieu de douter de son authenticité, et la seule raison qui fasse hésiter à prononcer une condamnation plus catégorique est que Théodoret déjà l'a connu sous le nom d'Athanase (3).

(1) Montfaucon pense que les livres *Contre les Ariens* sont visés dans l'*Historia Arian. ad Monachos* (1-3) ; et dans l'*Ep. ad Serap.*, 1, 2. Loofs a voulu les faire remonter jusqu'en 338-9, et Cavallera adopte une date intermédiaire (347-350).

(2) Suspect à Hoss et à Stülcken, cet exposé est assez généralement regardé comme authentique, et l'expression Κυριακὸς ἄνθρωπος (l'*homme seigneurial*), pour désigner l'humanité de Jésus n'est pas une raison suffisante de le rejeter. Texte dans *P. G.*, 25.

(3) Théodoret, *Dialogue*, 2 et 3. — L'emploi de la formule, *un*

Le traité *Sur la Trinité et le Saint-Esprit*, qui ne nous est parvenu qu'en latin, et qui figure aussi, parmi les œuvres de Virgile de Thapsus, comme *douzième* livre d'un traité sur *la Trinité* (*P. G.*, 62) ne trouve guère aujourd'hui de défenseurs (1).

Les deux livres *Sur l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, contre Apollinaire*, n'ont peut-être pas de lien réel l'un avec l'autre. La doctrine n'y a rien qui soit contraire à celle d'Athanase ; mais le style est médiocre, la langue moins correcte, semble-t-il, que dans les écrits authentiques. On note chez l'auteur — ou chez les deux auteurs, si chaque livre a le sien — une préoccupation particulière de rapprocher Apollinaire des hérésiarques antérieurs, notamment de Marcion (2). L'authenticité de l'*Interprétation du Symbole* est niée par Caspari et Kattenbusch (3) ; Caspari a montré que la *Formule sur l'incarnation du Verbe de Dieu* (4) provenait d'Apollinaire ; et le *Symbole* dit *d'Athanase* est d'origine occidentale. Nous nous contentons de renvoyer à Bardenhewer ceux qui seraient curieux d'avoir quelque information sur les écrits certainement apocryphes qui sont recueillis dans le tome XXVIII de la *Patrologie grecque*.

Écrits polémiques et apologétiques. — Sans cesse combattant, sans cesse combattu, Athanase a dû renouveler

seul Dieu en trois hypostases, étonne ; quoiqu'Athanase ait accepté, dans la seconde moitié de sa carrière, le sens de *personne* pour *hypostase*, il avait lui-même plus de tendance à lui donner le sens de *substance*, et les passages où, dans d'autres de ses écrits, il a, en effet, admis l'expression, ne contiennent pas exactement la même formule. Le verset 25 du chapitre VIII des *Homélies* n'est pas expliqué exactement comme dans le IIe discours *Contre les Ariens*.

(1) Texte *P. G.*, 26.

(2) Texte *P. G.*, 26 ; édition spéciale de BENTLEY, Londres, 1887 ; authenticité défendue par H. STRÆTER, *Die Erlœsungslehre des Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1894 ; attribution à *Didyme*, par DRÆSECKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889 (généralement rejetée). Cf. surtout Hoss, p. 128 et suiv. et LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicæa*, I, p. 88 et suiv.

(3) Texte *P. G.*, 26, et dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*.

(4) *Ibid.*

sans cesse, aussi bien que sa démonstration de l'orthodoxie nicéenne, sa défense personnelle. Chacune des crises essentielles de sa carrière est marquée par un écrit qui s'intitule *Apologie*. Dans ces plaidoyers, son argumentation s'appuie le plus possible sur des documents ; il avait grand soin de conserver tous ceux qui pouvaient lui servir, qu'ils provinssent des conciles, des empereurs ou des papes. Il en constituait des dossiers, et la première de ses *Apologies*, l'*Apologie contre les Ariens* (1), en est presque exclusivement composée. Écrite vers 348 (2), quelque temps après qu'Athanase était revenu de son second exil, elle n'a que peu d'intérêt pour l'histoire littéraire, puisque la part de l'auteur se réduit à une introduction et à quelques raccords. Mais elle est d'une très grande importance pour l'histoire religieuse et pour la biographie d'Athanase. C'était le moment où les Ariens remettaient en circulation les vieilles accusations qu'avaient values à Athanase la vigueur avec laquelle il avait traité les Mélétiens : le bris d'un calice consacré, dans la demeure d'un prêtre mélétien, Ischyras, par son envoyé, le prêtre Macaire ; l'assassinat ou la mutilation de cet Arsène, qu'Athanase fit reparaître vivant et intact durant le concile de Tyr (3). La première partie de cette *Apologie* contient tous les documents relatifs aux événements qui s'étaient accomplis depuis le pre-

(1) Texte *P. G.*, 25.

(2) Sauf les deux derniers chapitres, cf. *infra*.

(3) Le schisme mélétien, qui remontait au temps de l'évêque Pierre, s'était apaisé sous Alexandre. Il semble bien qu'Athanase, surtout en sa jeunesse, ait eu parfois la main rude. C'était déjà le sentiment de Mgr Duchesne (*H. de l'Église*, II, 169) ; il a trouvé une confirmation dans certains des textes publiés par Idris Bell (*Jews and Christians in Egypt*, Londres et Oxford, 1924 ; voir le n° 1925 et les observations de K. Holl, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1925, III, IV, p. 18) ; il faut, d'ailleurs, ne pas oublier que nous y entendons parler des adversaires. — M. Bell a cru reconnaître, parmi ces papyrus, un autographe même de l'évêque d'Alexandrie (cf. n° 1929) ; mais il est plus probable que la lettre est d'un autre Athanase.

mier exil d'Athanase ; mais ces événements eux-mêmes s'expliquaient par ceux qui s'étaient passés dans les premières années du règne de Constance et les dernières du règne de Constantin ; la seconde partie (59-88) contient les documents qui concernent celles-ci ; une sorte d'appendice, postérieur d'une dizaine d'années au corps de l'ouvrage, est formé par les deux derniers chapitres.

Nous avons à tenir plus de compte ici de la seconde *Apologie*, l'*Apologie à Constance.* L'activité des Ariens reprenait de plus belle. Athanase avait reçu, le 22 mai 353, une lettre impériale l'avertissant que « sur sa demande », il était autorisé à comparaître devant Constance. Comme il n'avait rien demandé, il ne se laissa pas duper par une invitation qui était un piège ; mais il prépara, pour le jour où l'on insisterait et où il serait obligé de déférer à l'appel, une *Défense* qui, en fait, n'a jamais été prononcée (1). Elle a même été, sinon commencée, du moins terminée, après qu'Athanase avait cru prudent de s'éloigner de nouveau d'Alexandrie (2). Les griefs qu'il se proposait de réfuter, sont, outre celui de s'être dérobé à l'ordre de comparaître, d'avoir, quand il était exilé en Occident, intrigué auprès de l'empereur Constans contre son frère Constance ; d'avoir entretenu une correspondance avec le tyran Magnence ; d'avoir, après son retour à Alexandrie, réuni le peuple le dimanche dans la grande église que Constance y faisait construire, avant que Constance en eût célébré la dédicace. Sur tous ces points, il se défend avec sa fermeté habituelle, avec habileté aussi.

(1) Cf. DUCHESNE, *ib.*, 256. Le livre qu'il avait écrit vers le même temps contre les deux évêques ariens Ursace et Valens, et qui est mentionné par saint JÉRÔME (*De viris*, 87), a disparu sans laisser aucune trace.

(2) Fin 26, il promet de n'y pas revenir, sans une autorisation impériale ; 27, il avait quitté le désert et s'était déjà mis en route pour se présenter devant l'empereur, quand il apprit les mesures prises contre Libère, Hosios, etc., ensuite le bannissement des évêques ariens d'Égypte et de Libye ; 29, il sut enfin qu'ordre avait été donné de le rechercher et de l'arrêter.

La conduite prudente qu'il avait observée en évitant de se rendre à Constantinople pouvait évidemment être interprétée comme un refus d'obéissance; il insiste sur le fait que l'émissaire chargé de lui communiquer l'ordre n'était pas porteur d'une lettre impériale, et qu'ainsi il y avait lieu pour lui de se défier. Il rejette l'accusation d'avoir comploté contre Constance, soit auprès de Magnence, soit auprès de Constant, en alléguant surtout des vraisemblances morales. Il s'excuse d'avoir célébré l'office dans l'église nouvelle, avant son inauguration, en expliquant qu'il y a été contraint par une raison de force majeure : l'insuffisance des autres édifices, trop étroits pour une foule dont l'entassement produisait des accidents regrettables (1). Toute cette argumentation est exprimée en termes respectueux, sans aucun ton de flatterie, peut-on dire, si on tient compte des exigences de l'époque et du caractère de Constance, infatué, plus que ne le fut aucun autre empereur, de sa dignité. Comme dans les écrits que nous avons précédemment étudiés, le ton est très oratoire, mais sans aucune recherche d'ornements sophistiques. Athanase évite, parce qu'il est homme d'action avant tout, la déclamation et la verbosité où tombent trop souvent même les meilleurs orateurs du IVe siècle, et l'on sent chez ce lutteur infatigable l'allégresse d'un tempérament fait pour le combat : « Je m'étonne », dit-il en parlant de ses ennemis, « qu'ils ne se lassent pas de me calomnier ; mais, pour moi, cependant, je ne me lasse pas davantage, ou plutôt je me réjouis de me défendre. Plus je multiplierai mes apologies, plus il faudra qu'on les condamne (2). » Toute la partie du discours où sont décrites les violences qu'il accuse les Ariens d'avoir exercées contre les Nicéens, notamment contre les Vierges, est d'une véhémence émou-

(1) Il cite aussi des précédents, à Alexandrie même, sous l'évêque Alexandre, et ailleurs.

(2) Ch. XIX.

vante, mais toujours exempte de ce pathétique de mauvais goût que ni Grégoire, ni Basile, ni même Chrysostome n'ont pas toujours évité. Rien de plus simple que la conclusion à laquelle il aboutit, après ces éclats (1).

Quand on aime le combat comme Athanase, on passe volontiers de la défensive à l'offensive. Athanase n'a pas ménagé ses adversaires dans l'*Apologie à Constance*. Toute la première partie de l'*Apologie de sa Fuite*, composée peu après, dans la même année 357 ou au commencement de 358, est une vigoureuse attaque contre les Ariens, auxquels il reproche toute sorte de méfaits. Ceux-ci n'avaient pas manqué de railler et de blâmer son départ d'Alexandrie et sa disparition momentanée. Trois de leurs évêques, Léonce d'Antioche, Narcisse de Néronias et Georges de Laodicée l'avaient particulièrement critiqué (2). Il leur répond que, quand on a affaire avec des gens comme eux, on est excusable d'être prudent, et il entame aussitôt, dans une longue série d'interrogations pressantes (3), l'énumération de leurs violences. Il raconte ce qu'ils ont fait contre Eustathe d'Antioche, contre Marcel d'Ancyre (qui n'était pas encore suspect de Sabellianisme et comptait parmi les plus fermes Nicéens), contre Paul de Constantinople, contre le vieil Hosios, qu'ils ont fini par contraindre à une défaillance au sujet de laquelle Athanase s'exprime sans excès de sévérité, etc. Il raconte ce qu'ont souffert les fidèles à Alexandrie, du fait d'un magistrat manichéen, Sébastien, excité par le Cappadocien Georges. La partie positive du discours est une justification de la conduite d'Athanase, par les

(1) Traduction de l'*Apologie à Constance* et de l'*Apologie de sa fuite*, par Fialon, en appendice à son *Saint Athanase*.

(2) *Ap. de fuga*, *P. G.*, XXV, ch. I.

(3) Le ton est très véhément. Une métaphore comme ἐτόρευσαν (début du ch. VIII) vient, en dernière analyse, de Démosthène ; l'expression était d'ailleurs célèbre et avait été souvent reproduite. — Une autre expression fameuse de Démosthène (προπίνειν) est au chapitre XIII de la *Lettre sur les conciles de Rimini et de Séleucie*.

exemples, qui abondent dans l'Écriture, de justes auxquels il n'a pas paru que ce fût une lâcheté de fuir devant la persécution. Il accumule d'abord ceux de l'Ancien Testament, pour en venir enfin à ceux du Nouveau, selon lequel Jésus lui-même, en plusieurs circonstances, s'est retiré au désert, après que déjà, dans son enfance, sur une inspiration divine, ses parents l'avaient emmené en Égypte. « Ainsi donc les Saints, en s'exilant, étaient préservés avec un soin providentiel, comme des médecins nécessaires aux malades. Quant aux autres, aux simples mortels tels que nous, la loi veut qu'ils fuient quand on les persécute et se cachent quand on les recherche, et qu'ils ne tentent pas témérairement le Seigneur. Ils doivent attendre, comme je l'ai déjà dit, que vienne le temps fixé pour leur mort, et que leur juge statue sur leur sort, comme il lui semblera bon. Mais il faut qu'ils soient prêts, dès que le moment les réclame, et que, quand on a mis la main sur eux, ils luttent pour la vérité jusqu'à la mort. C'est ce qu'observaient les bienheureux martyrs, au temps des persécutions ; poursuivis, ils fuyaient ; dans leur retraite, ils restaient forts ; quand on les avait trouvés, ils rendaient témoignage. Si quelques-uns d'entre eux s'offraient aux persécuteurs, ils n'agissaient pas même alors à la légère ; leur martyre était immédiat, et tout le monde pouvait se rendre compte que le zèle qu'ils montraient en se livrant leur était inspiré par l'Esprit (1). » Les chapitres qui suivent donnent un récit pittoresque et pathétique des événements à la suite desquels Athanase s'était résolu à fuir, après qu'une foule d'Ariens, qui s'étaient joints aux soldats de Syrianus, avaient envahi l'église, de nuit, pour l'arrêter : « Je me levai », dit Athanase, « et je donnai l'ordre de faire une prière, en demandant que tous les autres se retirassent d'abord ; car je préférais m'exposer moi-même plutôt que voir souffrir quelqu'un d'entre vous.

(1) Ch. XXII.

Quand donc la plupart furent sortis, tandis que les autres nous accompagnaient, les moines qui étaient là avec moi et quelques ecclésiastiques venus jusqu'à moi m'entraînèrent ; et c'est ainsi que — j'en atteste la vérité — pendant qu'une partie des soldats investissait le sanctuaire et que les autres cernaient l'église, nous passâmes à travers, guidés par le Seigneur, protégés par lui, et nous nous retirâmes sans qu'ils nous eussent vus, en glorifiant grandement Dieu, parce que nous n'avions pas trahi notre peuple, et qu'après l'avoir congédié, nous avions pu nous sauver et échapper aux mains de ceux qui nous cherchaient (1). »

L'histoire des Ariens, dédiée aux Moines. — On peut rattacher à ce groupe d'écrits cet ouvrage qui a été composé à la même époque, peu après les deux précédents, en 358. Il nous est arrivé privé de sa première partie et d'un bon nombre des documents qui s'y trouvaient insérés ; s'il a subi ces mutilations, c'est sans doute parce que ceux-ci figuraient déjà dans l'*Apologie contre les Ariens*, et parce que le récit lui-même se rencontrait souvent avec ce premier exposé. Tel qu'il est, il reste peut-être l'œuvre où le talent littéraire d'Athanase apparaît avec le plus d'originalité et le plus de variété. Ce que nous en avons conservé expose les faits qui vont de l'année 335 à l'année 357. C'est de l'histoire tantôt détaillée, tantôt tracée à grands traits, par un homme qui en fut souvent la victime, toujours le héros et l'acteur le plus efficace. C'est de l'histoire passionnée, comme celle que fait Démosthène dans ses grands plaidoyers politiques, *Ambassade* ou *Couronne*. L'analogie ne vient point seulement de ce fait que, dans les deux cas, c'est une histoire vécue que nous entendons raconter. L'influence de Démosthène, ou, si l'on veut, de l'enseignement de l'école, tout nourri de Démosthène, y est manifeste, et, parfois, à travers Démosthène, celle de Thucy-

(1) Ch. XXIV.

dide. Tout y est pittoresque ou dramatique, aussi bien le tableau du retour triomphal d'Athanase après son premier exil, que celui des manœuvres exercées sur le malheureux pape Libère ou sur le vieil Hosios, pour les contraindre à une défaillance, ou que la fameuse description de l'invasion d'une église à Alexandrie par une soldatesque brutale et une plèbe lascive. La satire et l'invective se mêlent constamment, comme chez Démosthène, à ces amples narrations, en une série de scènes d'une ironie tantôt puissante, tantôt cinglante. On pense aux pages où est stigmatisée l'attitude d'Eschine, dans le banquet offert par Satyros, quand Athanase conte l'intrigue de l'évêque arien Stéphane, essayant de compromettre le vieil évêque de Cologne, Euphratès, en introduisant de nuit, dans sa chambre, une femme publique, ou quand il raille un autre évêque hérétique, Léonce, qui s'est fait castrat, plutôt que de renoncer à cohabiter avec son Eustolium, ou quand il nous décrit le palais de Constance, livré à l'omnipotence des eunuques. Les coups les plus terribles sont réservés pour l'empereur lui-même, pour *Costyllios*, comme il l'appelle avec dédain, pour ce patron de l'hérésie la plus terrible, la plus ouverte que le christianisme ait encore vue naître, pour le fils dégénéré de Constantin, le frère indigne de Constant, en qui Athanase veut reconnaître l'Antéchrist. On ne pense plus alors à Eschine, mais à Philippe.

Qu'il y ait parfois, dans d'aussi furieuses invectives, de l'exagération et de l'injustice, c'est possible chez Athanase, comme chez Démosthène. Il est même prudent de contrôler de près, quand nous disposons d'autres documents, des récits historiques où l'exposé des faits peut être, en certains cas, incomplet ou tendancieux. Mais, comme chez Démosthène aussi, ce qui domine dans l'impression que nous recevons de cette éloquence, c'est l'admiration pour un homme qui s'est dévoué tout entier à une grande cause. Si le vocabulaire d'Athanase n'a pas la pureté de celui de Démosthène, si la syntaxe

n'est pas irréprochable, si la langue, au total, n'a pas autant de correction classique qu'en auront celle de Basile, celle de Grégoire de Nazianze, celle de Chrysostome, la sincérité de la passion, la noblesse des sentiments qui alimentent cette passion, donnent à cette *Histoire* un éclat et une énergie qui l'apparentent, en quelque mesure, aux plus belles œuvres du grand orateur athénien (1).

Épîtres théologiques. — Athanase, comme tous les grands évêques du IVe siècle, a entretenu une correspondance incessante, et il s'est servi de la lettre pour défendre sa foi et sa conduite. Les *Épîtres* qui nous sont parvenues de lui ne sont pas des lettres familières ; un certain nombre atteignent l'étendue d'un traité et en prennent le ton. Nous étudierons d'abord les grandes *Épîtres* de ce genre ; en second lieu, les lettres plus courtes d'objets divers ; enfin la classe particulière et plus strictement définie des *Lettres Festales*. Dans chacune de ces trois catégories, nous nous conformerons le plus possible à l'ordre chronologique.

Dans la première, la plus ancienne est l'encyclique qu'Athanase envoya à tous les évêques, en 341 ou à la fin de 340 (2), lorsque, après son retour du premier exil, les troubles recommencèrent à Alexandrie, avec l'installation d'un évêque arien, Grégoire, soutenu par un préfet hostile aux Nicéens, Philagrius. Athanase commence par rappeler l'histoire du lévite d'Éphraïm, pour conclure que l'Église vient de souffrir une injure aussi grave que la femme du lévite (3). La chrétienté tout

(1) Elle est précédée d'une *Lettre aux moines*, où Athanase explique son dessein et le retard qu'il a mis à l'exécuter.

(2) En tout cas, postérieurement au 24 mars 340, date de l'installation de Grégoire. Voir sur la date et le texte de la *Lettre* l'introduction des Bénédictins.

(3) Il le fait assez brièvement ; Grégoire de Nazianze ou Chrysostome en auraient tiré des effets pathétiques, en la commentant en détail ; je n'insiste pas, dit Athanase, car l'histoire est dans l'Écriture, et vous la connaissez.

entière devrait ressentir la même indignation qui saisit alors Israël. Il raconte ensuite les faits, dans des pages qui annoncent déjà les morceaux les plus véhéments de l'*Histoire des Ariens* : scènes brutales que nous verrons se reproduire à Constantinople, sous l'épiscopat de Grégoire et sous celui de Chrysostome, et qui, au IVe siècle, n'ont été épargnées à aucune des grandes cités chrétiennes de l'Empire, mais qui prenaient un caractère particulier de gravité et de scandale quand s'en mêlait la plèbe alexandrine, parmi laquelle il y avait encore beaucoup de païens, empressés à profiter de ces discordes. L'objet propre de la lettre est de prévenir les évêques que Grégoire est Arien ; que les hérétiques espèrent, grâce à lui, s'installer plus solidement à Alexandrie qu'ils n'avaient réussi auparavant à le faire avec Pistos ; qu'Eusèbe de Nicomédie est le chef qui dirige toute la manœuvre, et que les bons catholiques doivent être sur leurs gardes, si Grégoire ou Eusèbe font, auprès d'eux, quelque démarche hypocrite.

Cette Épître peut passer pour une lettre de circonstance. L'*Épître à un ami sur les décrets du synode de Nicée* est, au contraire, une Épître théorique. Elle a été écrite à un moment plus calme, après la mort de l'évêque arien Grégoire, quand Athanase était revenu dans sa ville épiscopale, en 350 ou dans l'une des années qui ont immédiatement suivi. Elle a pour point de départ une réponse à l'objection que les Ariens ne cessaient pas de faire à l'emploi du mot *consubstantiel*, parce que ce terme n'est pas emprunté à l'Écriture ; mais elle fournit à Athanase l'occasion de rappeler ses souvenirs personnels sur le rôle joué au concile par des hommes comme Eusèbe de Césarée ou Acace. Il insiste sur l'immuable unité de la vraie tradition chrétienne (1), en l'opposant

(1) En commençant (ch. III) par citer le *Pasteur*, qui n'est pas un excellent garant pour le dogme de la *Trinité* ; mais Athanase ne paraît jamais s'en être aperçu (cf. encore, ch. XVIII).

aux variations des hérétiques. Il expose ensuite la thèse arienne et la réfute (1), en s'appliquant à ruiner la différence que les Ariens veulent maintenir entre le Fils et les *autres créatures*. « Si vous croyez vraiment, ô Ariens, que le Fils de Dieu a commencé d'être, il ne peut différer en rien des autres par nature, selon vous, tant que vous maintiendrez qu'il y a eu un temps où il n'était pas, qu'il a été produit, et que c'est en considération de son mérite qu'il a obtenu en naissant la grâce du nom qu'il porte (2). » Il ne manque pas d'expliquer le verset VIII, 22, des *Proverbes*, autour duquel, dit-il, les Ariens font un *bruit de moucherons* (3). Qu'ils prouvent, à leur tour, que leurs formules sont autorisées par l'Écriture ! Après avoir rappelé (4) par quelles subtilités Eusèbe et Astérius ont essayé d'esquiver les décisions nettes de Nicée, il s'applique à montrer que si les termes *consubstantiel* et *de la substance* du Père ne sont pas textuellement dans l'Écriture, ils en rendent le sens ; il fait appel au témoignage de Denys, évêque de Rome, dont il cite un fragment important, et à celui d'Origène, à propos duquel il soutient, non sans raison, qu'il faut savoir distinguer entre les idées qu'il avance sous forme d'hypothèses et celles qui sont pour lui des définitions précises de la foi. Enfin il leur reproche, comme un emprunt à la philosophie profane, l'emploi de ce terme ἀγένητος qui devait fournir encore l'essentiel de leur argumentation à Eunomios et à ses disciples, au temps de Basile et de Grégoire.

Il y a quelque probabilité que la *Lettre sur l'opinion de Denys* appartient à la même époque (5). Nous avons dit déjà (6) comment l'intervention de Denys d'Alexan-

(1) En citant, au chapitre VIII, le Cappadocien Astérius (auquel il reproche d'avoir sacrifié au temps des persécutions), et Arius lui-même.

(2) Ch. IX.

(3) Début de 14.

(4) Ch. XIX-XX.

(5) Voir l'introduction des Bénédictins.

(6) T. II, p. 449-50.

dric dans la querelle du Sabellianisme, avait inquiété quelque peu le pape Denys de Rome ; comment, sur la demande de ce dernier, l'Alexandrin avait présenté son apologie, en reconnaissant qu'il avait pu employer quelques expressions imprudentes, et, comment, en les expliquant ou en les atténuant, il persistait à rejeter, comme non scripturaire, l'emploi du mot *homoousios*. C'était assez pour que les Ariens se réclamassent de lui, et il a fallu une certaine complaisance à Athanase pour présenter comme absolument irréprochable une doctrine dont Basile avouera plus tard, dans une de ses lettres et dans son traité *sur le Saint-Esprit*, qu'elle donnait quelque prise à la critique (1). Il a toutefois le droit de réclamer qu'on n'oublie pas que c'est au courant d'une controverse contre Sabellius que Denys s'est laissé entraîner à trop pencher du côté opposé, et qu'ensuite il a fait certaines concessions aux observations du pape de Rome.

La *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye* est d'un ton assez différent. Elle a été écrite à un moment critique, quand Athanase, après le coup de main dirigé contre lui par Syrianus dans l'église de saint Théonas, avait quitté Alexandrie (9 février 356), et avant que l'évêque arien Georges eût été installé (24 février 357). Elle débute par de longues généralités sur l'œuvre du diable dans la production des hérésies, qui s'expliquent parce qu'Athanase ne se sentait pas assuré de trouver également crédit auprès de tous ceux à qui il s'adressait : « J'ai appris », dit-il au début du chapitre v, « au cours de mon séjour en ces régions, par des frères véritables et attachés à la bonne doctrine, que certains partisans d'Arius y sont venus, ont écrit comme il leur a plu sur la foi et veulent vous mander que vous contresigniez leur opinion ou

(1) Athanase reconnait d'ailleurs, chapitre IV, que Denys a été un jour maladroit, mais il réclame qu'on interprète sa pensée d'après l'ensemble de ses écrits, au lieu d'isoler les expressions téméraires.

plutôt celle que leur a inspirée le diable ; ou bien que celui qui les contredira soit banni. » Il conseille donc à ses correspondants de ne pas se laisser duper par les ruses qu'on emploiera avec eux et de se souvenir que le véritable enjeu de la controverse, c'est la foi de Nicée ; il leur nomme les Ariens dont il faut le plus se défier et leur indique aussi les défenseurs de l'orthodoxie. Pourquoi Arius a-t-il été chassé par Alexandre ? Pourquoi le concile de Nicée a-t-il condamné sa doctrine ? La discussion qui suit vise à rapprocher l'Arianisme du Manichéisme (ch. xvi), critique la distinction des deux Verbes, explique le fameux verset des *Proverbes*. Mais tout cela est assez rapide ; il s'agit moins d'engager une controverse approfondie et détaillée que d'agir sur l'âme des évêques libyens et égyptiens. C'est au sentiment que font appel le récit de la mort d'Arius (ch. xix), et l'exhortation qui termine la lettre, exhortation où les Mélétiens sont aussi bien visés que les Ariens, l'encyclique étant destinée à des Égyptiens.

La *Lettre à Sérapion sur la mort d'Arius* reprend, avec plus de détails, le récit fait en abrégé dans la lettre précédente. Elle est contemporaine de l'*Histoire des Ariens pour les Moines* (358) (1). Athanase s'excuse de n'avoir pas raconté dans celle-ci la fin de l'hérésiarque, de peur « de paraître insulter à sa mort ». Mais il importe qu'on sache qu'Arius n'est pas mort réconcilié avec l'Église ; du reste, la soudaineté tragique avec laquelle il a été frappé prouve bien « que son hérésie est haïe de Dieu ». Ces considérations remplissent à peu près toute la missive, avec la recommandation de communiquer l'*Histoire pour les Moines* aux fidèles, mais de bien se garder de la laisser tomber aux mains des Ariens. Le récit lui-même vient du prêtre Macaire, qui assistait l'évêque de Constantinople, Alexandre, au moment où les Eusébiens menaçaient de ramener de force à l'Église Arius, qui

(1) Cf. le début.

avait remis à Constantin une profession de foi vague et peu compromettante. Il tient en une ligne, et, s'il n'y a pas de raison sérieuse de contester que le fond en soit exact, les termes dont se sert Athanase sont empruntés avec intention à celui de la mort de Judas (*Actes*, I, 18).

Les quatre lettres à l'évêque de Thmuis (Sérapion) *sur le Saint-Esprit*, ont été écrites pendant qu'Athanase était au désert (1), entre 356 et 362. La doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit devait encore tarder longtemps à se former, et nous verrons quelles précautions Basile lui-même a gardées vis-à-vis de ceux qui répugnaient à lui donner formellement la qualification de *Dieu*. Athanase vise ici, dit-il lui-même, d'anciens Ariens qui ont fini par faire des concessions au sujet de la seconde personne, mais qui restent intransigeants au sujet de la troisième (2). Il pose avec fermeté les fondements de la doctrine qui sera consacrée un siècle après lui, en discutant les textes (principalement un texte d'Amos et un texte de saint Paul) que les sectaires invoquaient, ou les arguments qu'ils employaient; en alléguant que partout dans l'Écriture, le Saint-Esprit n'est pas seulement mentionné sous le nom d'*Esprit*, mais que ce nom est accompagné d'une détermination qui en précise le sens ; en expliquant que toute l'économie de la Trinité est compromise si on ne reconnaît pas sa divinité, et que l'œuvre de sanctification dont il est l'agent devient impossible ; en rappelant enfin la véritable tradition ecclésiastique, qui a commencé avec la formule du baptême, intimée par Jésus lui-même (*Math.*, XXVIII, 19), et qui est toujours restée identique.

« Je croyais », dit Athanase au début de la *IIe Épître*, « n'avoir écrit qu'une lettre brève, et je me reprochais ma grande insuffisance, m'accusant de n'avoir pas été ca-

(1) Ch. I et XXXIII.

(2) Le nom qu'Athanase leur donne (10 et 32) et qu'ils semblent s'être donné eux-mêmes est celui de *Tropiques* (Τροπικοί) ; il n'est pas très aisé de voir quel sens il faut donner à l'expression.

pable d'écrire tout ce qu'on peut dire contre ceux qui blasphèment le Saint-Esprit ; mais puisque tu me dis que quelques frères ont exprimé le vœu de me voir abréger même ce résumé, afin qu'ils puissent facilement et en peu de mots répondre à ceux qui les interrogent sur notre foi, et réfuter les impies, j'ai accompli cette nouvelle tâche, avec l'assurance que toi, qui as bonne conscience, tu suppléeras à ce qui pourra manquer ici. » On s'attend, après cet exorde, à lire un sommaire de la lettre précédente ; mais Athanase est un de ces esprits actifs qui n'aiment pas retoucher une œuvre déjà faite et se laissent entraîner plutôt à en faire une nouvelle, tout au moins dans la forme ; car il est l'homme de quelques idées simples, qu'il répète obstinément en les variant. En fait, la seconde lettre est plutôt un résumé des *Discours contre les Ariens* ; elle ne touche qu'incidemment à la doctrine du Saint-Esprit, et, reprenant l'hérésie arienne à sa source, elle traite presque uniquement de la relation entre le Fils et le Père. Athanase s'est aperçu lui-même qu'il avait dévié de son plan, et au début de la IIIe lettre — qui n'est peut-être, comme le pensent les Bénédictins, que la seconde moitié de la deuxième, détachée à tort de la première par les copistes — il dit à Sérapion : « Tu seras peut-être surpris, quand j'ai été invité à abréger la lettre que j'avais écrite sur le Saint-Esprit et à donner un exposé sommaire, de me voir abandonner en quelque sorte ce thème et écrire contre ceux qui blasphèment le Fils de Dieu et le traitent de créature. » Mais il explique que les deux questions sont étroitement liées, et reprend son argumentation en mettant au premier plan la personne du Saint-Esprit, quoiqu'en l'associant toujours à celle du Fils.

La quatrième lettre (ou la troisième, si les deux précédentes n'en faisaient qu'une) paraît avoir été écrite après un certain intervalle. Elle est une sorte d'appendice, où, sur la demande de Sérapion, Athanase réfute certains propos des Ariens auxquels il a déjà fait allusion, dans

ses réfutations précédentes, mais qu'il a plutôt écartés dédaigneusement que discutés à fond. Il s'agit d'une argumentation qui, jouant sur la génération divine et la génération humaine, avance que si l'Esprit n'est pas une créature, il est un Fils ; et que le Verbe et lui sont deux frères ; ou bien que, si l'Esprit dérive du Fils, le Père devient un grand-père. Ces subtilités dialectiques enchantaient les Grecs, et les Égyptiens aussi ; Athanase, qui ne voulait guère les considérer que comme des facéties, est obligé, sur l'insistance de son correspondant, de les combattre par une réduction à l'absurde et par des preuves scripturaires. La lettre se termine, en réalité, avec le chapitre VII du long morceau en 23 chapitres, que nos éditions donnent comme un tout ; la doxologie qui se place à cet endroit indique une fin. Les 16 chapitres suivants sont un morceau primitivement distinct, ou plutôt une sorte de post-scriptum ; car ils n'ont pas un début véritablement indépendant (1). Athanase se propose d'y examiner, toujours sur la demande d'un correspondant qui n'est pas nommé, mais qui est vraisemblablement encore Sérapion, la péricope 24-32 du chapitre XII de l'*Évangile de Mathieu*, c'est-à-dire le morceau sur Béelzeboul et sur le blasphème contre le Saint-Esprit, qui ne peut être pardonné. Il rappelle d'abord l'explication d'Origène et de Théognoste, selon lesquels il s'agit de ceux qui commettent un péché mortel après le baptême et il la rejette pour des raisons assez fortes. Il y voit lui-même la condamnation des Juifs, qui, non seulement nient la divinité de Jésus, mais attribuent ses œuvres divines à l'action démoniaque. Sa préoccupation est d'écarter la pensée que peut suggérer le texte, que le Saint-Esprit est supérieur au Verbe, et de montrer, à cet effet, que le péché qui ne se pardonne pas est commis contre le Verbe ; ce qui lui permet, en terminant sa discussion, de ramener le nom des Ariens et d'insinuer qu'ils

(1) Voir la préface des *Bénédictins* et les *Athanasiana* de STÜLCKEN

tombent sous le coup de cette condamnation sans appel.

Comme la *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye*, celle sur *les conciles de Rimini et de Séleucie* (1) date d'un moment critique, la fin de l'année 359. Elle est d'une grande importance pour l'histoire ; longue et variée, elle contient tour à tour des documents et de la controverse ; elle révèle aussi qu'Athanase était capable de joindre à l'occasion un esprit politique à son indomptable fermeté. Il commence par exposer comment les évêques ariens Ursace et Valens, avec la complicité de quelques autres, rédigèrent la formule de Sirmium et essayèrent vainement de la faire adopter à Rimini, et il insère ensuite la lettre des Pères de Rimini à Constance. Il raconte, en second lieu, ce qui s'est passé à Séleucie, en insistant cette fois sur la responsabilité d'Acace. Le développement qui suit est destiné à montrer, comme nous avons déjà vu souvent qu'Athanase aime à le faire, la souplesse avec laquelle les Ariens modifient sans cesse leur thèse, dans l'expression. C'est là que se trouvent d'importantes citations de la *Thalie*, et d'autres documents ariens, dont il nous est arrivé précédemment de faire usage. Il insère une nouvelle lettre synodale, celle du concile de Jérusalem en 335, ainsi que la formule du concile d'Antioche, dit de *la Dédicace*, en 341, et les autres documents provenant de ce concile ; puis la formule envoyée peu après à l'empereur Constant ; une cinquième formule, postérieure de trois ans ; une sixième, qui provient du second concile de Sirmium contre Photin ; une septième, celle de Sirmium, en 357, qu'Hosios fut contraint de signer. Il revient alors au concile de Séleucie ; à la fin de cet exposé historique (ch. xxx-xxxii) se trouve un morceau relatif à des événements postérieurs à 359, qui a dû être ajouté après coup. La controverse reprend alors, contre ceux qui se refusent à accepter le *consubstantiel*, parce que l'Écriture n'emploie pas ce terme. Athanase répudie abso

(1) Les destinataires ne sont pas clairement indiqués.

lument ceux d'entre eux qui rejettent à la fois le mot et l'idée, les Ariens stricts, les Anoméens. Mais il tend la main à certains autres : « Les quelques mots qui précèdent suffisent pour condamner ceux qui rejettent entièrement le concile de Nicée. Mais pour ceux qui admettent toutes ses formules, à la seule exception de l'*homoousios*, il ne faut pas les traiter en ennemis. Nous ne faisons pas front contre eux, comme contre ceux qui sont atteints de la démence arienne (1), ou qui combattent l'autorité des Pères ; nous leur parlons comme des frères à des frères, qui ont le même sentiment que nous, et ne sont en désaccord avec nous que sur l'expression. » Ainsi, il cherche à ramener les *Homéousiens*, parmi lesquels il nomme expressément Basile d'Ancyre. En 346, Démosthène, l'intraitable adversaire de Philippe, a défendu la paix, qu'il croyait momentanément nécessaire. A la fin du règne de Constance, au moment où le monde, selon le mot fameux de saint Jérôme, « gémissait et s'étonnait d'être arien », Athanase ne se refusait pas à quelques accommodements nécessaires. Il ne cédait rien de son propre point de vue, comme le prouvent les derniers chapitres de la lettre, où il justifie les Pères de Nicée pour avoir adopté l'*homoousios* et explique comment, si le terme a paru malsonnant à l'époque de Paul de Samosate, c'est parce que la question se posait tout autrement que ne la posent les Ariens. Mais il était disposé à ne s'attacher qu'au fond des choses ; il a enseigné lui-même à Basile la nécessité de certains ménagements.

Le *tome pour les Antiochiens* (2), rédigé au nom des évêques réunis en concile à Alexandrie, en 362, témoigne

(1) SOCRATE, *H. E.*, I, 13, parle d'un *Synodicon* d'Athanase qui était différent de la *Lettre sur les Synodes de Rimini et de Séleucie*, et que nous n'avons pas. On a fait des efforts pour le reconstituer (BATIFFOL, *Le Synodicon de saint Athanase* dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1901 ; G. LŒSCHKE, dans le *Rheinisches Museum*, 1904. Contre leurs hypothèses, cf. SCHWARTZ, *Nachrichten de Gœttingen*, 1904).

(2) Le mot tome semble avoir eu une valeur technique ; cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101.

aussi d'un esprit conciliant. Athanase se propose de rétablir la concorde dans l'église d'Antioche, troublée non seulement par la présence d'un évêque arien, mais par la dissension entre les deux chefs de la communauté catholique, Mélèce et Paulin. Il définit à quelles conditions ceux qui consentiraient à rentrer dans celle-ci doivent être acceptés ; il conseille qu'en ce qui concerne le terme d'*hypostase*, on ne se montre pas trop rigoureux, et qu'on l'admette, si on a l'assurance qu'il n'est employé ni dans une signification sabellienne ni dans une signification arienne.

L'année suivante, après la mort de Julien, Jovien, devenu empereur, s'empressa de rappeler tous les évêques exilés, et fit connaître directement cette mesure à Athanase par une lettre très élogieuse. L'évêque, d'ailleurs, avait pris les devants et était revenu à Alexandrie dès que la mort de l'Apostat avait été connue. Il semble qu'il ait écrit à Jovien plusieurs lettres (1). Nous en avons conservé une où il expose brièvement à l'empereur la foi de Nicée, énumère toutes les régions de l'Empire où elle est acceptée, et définit en quelques mots l'arianisme. Théodoret (*H. E.*, IV, 2) a cité cette lettre avec une suscription qui nous apprend que, comme le *tome pour les Antiochiens*, elle est écrite au nom d'un concile. Des Ariens Alexandrins, qui se trouvaient à Antioche, essayèrent de protester contre le retour d'Athanase auprès de l'empereur, quand il passa par la ville ; mais ils furent très mal accueillis (2).

La *Lettre écrite au nom de quatre-vingt-dix évêques d'Égypte et de Libye aux évêques d'Afrique* est postérieure de plusieurs années ; elle date sans doute de 369. Athanase a été prévenu que certaines gens s'efforcent encore (3)

(1) Voir la préface des *Bénédictins*.

(2) Voir les curieux documents, très hostiles à l'arianisme, publiés dans l'édition bénédictine à la suite de la *Lettre à Jovien*.

(3) C'est au chapitre I de cette *Lettre* qu'apparaît pour la première fois, chez Athanase, le chiffre de 318 pour les Pères de Nicée.

de faire prévaloir la doctrine de Rimini sur celle de Nicée (1), et il avertit ses correspondants que ce peuvent être des Ariens déguisés. Il exalte le concile de Nicée, véritablement œcuménique, et dresse en antithèse toutes les raisons qui peuvent discréditer celui de Rimini. Il défend l'*homoousios* (2) et réfute les *Anoméens*.

Trois autres lettres dogmatiques enfin appartiennent aux dernières années de la vie d'Athanase (3). Elles ne sont pas des encycliques, mais comme les lettres *à Sérapion*, ont chacune un destinataire particulier. Ce sont les lettres à *Épictète*, évêque de Corinthe, à *Adelphe*, évêque et confesseur, à *Maxime*, philosophe. La plus importante est la première, qui a été utilisée par Épiphane contre Apollinaire (4), et louée par le concile de Chalcédoine. Athanase avait reçu d'Épictète un mémoire, où l'évêque de Corinthe soumettait à son examen quelques opinions assez étranges qui avaient cours parmi les fidèles sur le corps du Christ et la relation entre les deux natures. Nous avons constaté, dès le plus ancien de ses ouvrages, que la foi d'Athanase était tout entière suspendue au dogme de l'incarnation. Il paraît trouver que son collègue a montré une indulgence surprenante pour des propositions qui, par leur seul énoncé, font frémir des chrétiens sincères. Après avoir exprimé fortement son indignation, il réfute successivement ceux qui ont osé dire que « le corps du Verbe est consubstantiel à sa divinité » (ch. IV) ou que l'incarnation s'est opérée par *convention*, non par *nature* (ch. VII) ; que, si l'on n'admet pas cela, on adore une tétrade et non une trinité (ch. VIII) ; que celui qui est né de Marie n'est pas le Christ même,

(1) Déjà mis en garde, ajoute-t-il, par Damase.

(2) Parfois en termes analogues à ceux de la *Lettre sur les décrets de Nicée* (cf. aussi, ch. V, la comparaison entre les Ariens et des moucherons).

(3) 370-1.

(4) *Hær.* 77 ; édition spéciale de la *Lettre à Épictète*, par G. Ludwig, Iéna, 1911

ni le Seigneur ni Dieu (ch. x) ; que le Verbe est venu en le Fils de Marie comme en chacun des prophètes (ch. xi).

Adelphe est désigné dans le *Tome pour les Antiochiens* comme évêque d'Onyphis, et l'*Histoire des Ariens* nous apprend qu'il avait été exilé pour sa foi. En lui écrivant, Athanase dénonce des erreurs analogues à celles dont il est question dans la *Lettre à Épictète*. La *Lettre à Adelphe* les examine moins en détail et se maintient davantage dans les généralités éloquentes. Il est clair que nous sommes au moment où l'arianisme appartenait déjà au passé, et où le danger venait plutôt du côté d'Apollinaire. Mais Athanase avait eu si longtemps les Ariens pour adversaires qu'il ne se déshabituait pas de frapper sur eux, et ce sont encore les *Ariomanites* qu'il nomme à la fin de sa lettre, tout en leur ayant prêté des idées qui sont plutôt apollinaristes. On peut dire à peu près la même chose de la lettre assez courte au philosophe Maxime, sans doute le même qui joua plus tard un rôle fâcheux à Constantinople contre Grégoire de Nazianze, mais qu'Athanase tenait alors en estime.

Petites lettres sur des questions diverses. — Dracontius était chef d'un monastère, lorsqu'il avait été appelé à l'épiscopat (en 354 ou 355, quand Constance sévissait contre les catholiques). Au dernier moment, il s'était dérobé. Athanase lui écrivit alors que la fête de Pâques approchait et que les fidèles réclamaient un évêque, pour le conjurer de ne pas se refuser à la volonté de Dieu ; la lettre est pressante, mais empreinte de cette modération qu'Athanase savait observer quand l'arianisme n'était pas en jeu. Les deux porteurs de la missive, le prêtre Hiérax et le lecteur Maxime étaient d'ailleurs chargés d'instructions verbales, qui, sans doute, si Dracontius persistait dans sa résistance, étaient de nature à compenser le ton conciliant de celle-ci.

La *Lettre au moine Ammon*, dont il est question dans la *Vie de saint Antoine* (ch. LX), et qui était mort avant saint Antoine, est, par conséquent, antérieure au com-

mencement de 356 (1) ; elle a pour objet de calmer les scrupules qui tourmentaient Ammon, à cause de certaines visions nocturnes que son imagination ne parvenait pas à bannir. La *Lettre à l'évêque Rufinianus*, postérieure au synode tenu à Alexandrie, en 362, lui prescrit la conduite à tenir envers ceux qui avaient failli pendant les persécutions exercées contre les catholiques par les Ariens. Ces deux lettres sont entrées dans les recueils canoniques de l'Église grecque (2).

Lettres Festales. — Athanase s'est conformé à la coutume des évêques d'Alexandrie, qui annonçaient chaque année la date de la fête de Pâques aux églises d'Égypte par une lettre spéciale. Ses *Lettres pascales* avaient été réunies après sa mort en un recueil, dont le texte original ainsi que la traduction copte se sont perdus, sauf quelques fragments. Il s'est conservé un morceau plus important de la traduction syriaque (*P. G.*, XXVI), qui va jusqu'à une lettre numérotée 20 par l'auteur du recueil et qui, en réalité, est la treizième (3). Les lettres qu'il contient appartiennent aux vingt premières années (329-348). La

(1) Date de la mort d'Antoine.

(2) Elles ont été rééditées par PITRA, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, I. Deux lettres relatives au concile de Sardique de 343 et conservées seulement en latin (*P. L.*, 56), sont regardées comme authentiques par Schwartz et rejetées par Hefele. Les deux lettres à Lucifer (*P. G.*, 26), paraissent apocryphes (L. SALTET, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906).

(3) Le compilateur a dressé sa liste comme si Athanase avait composé 45 lettres (nombre égal à celui de ses années d'épiscopat) ; mais, en fait, dans sa vie tourmentée, Athanase s'est abstenu plusieurs fois. — Édition du texte syriaque par CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, Londres, 1848 ; reproduite avec une traduction latine par MAI, *Nova Bb. Patrum*, t. VI. Autres fragments depuis dans G. BICKELL, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Münster, 1871. — ZAHN, *Gesch. des N. T. Kanons*, II. — C. SCHMIDT, *Nachrichten* de Gœttingen, 1898. — Édition de la Lettre 39 dans ZAHN, *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons*, 2e édition. Voir encore quelques indications complémentaires dans la *Geschichte* de BARDENHEWER. — La XIIe n'est pas, à proprement parler, une lettre festale ; elle est adressée à l'évêque de Thmuis, Sérapion, d'ailleurs, à l'approche de Pâques, et pour accompagner la lettre festale de 340 à 341.

communication de la date de Pâques et la fixation de la durée du Carême, qui en sont l'objet, sont placées régulièrement à la fin, suivies, en certains cas, de la mention des nouveaux évêques qui ont été appelés à succéder aux défunts. Auparavant se trouve une exhortation, de longueur variable, et dont les thèmes diffèrent aussi, d'année en année, quoique certaines idées imposées par les circonstances reviennent assez fréquemment. Athanase y fait parfois allusion aux difficultés qu'il rencontre ; il y parle aussi des schismatiques ou des hérétiques, Mélétiens ou Ariens ; mais l'ensemble est une instruction catéchétique. Il faut au moins signaler en particulier deux de ces lettres : c'est d'abord la première, celle de 329, parce qu'elle nous apprend que le jeûne ne comprenait encore, au moment où elle fut envoyée, qu'une semaine ; dès l'année suivante, il devient la période de quarante jours ; c'est ensuite et surtout la trente-neuvième, celle de l'année 367, qui donne la liste canonique des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Athanase veut éviter, nous dit-il, à ses fidèles, le danger de confondre les livres apocryphes avec les livres authentiques, et il sent la nouveauté de sa tentative : « Au moment de dresser cette liste, je veux me servir, pour excuser ma hardiesse, du passage bien connu (1) de l'évangéliste Luc, en disant à mon tour : Puisque certains ont entrepris de composer par eux-mêmes les écrits qu'on qualifie d'apocryphes et de les mélanger avec l'Écriture inspirée par Dieu, à qui nous devons d'être instruits selon la tradition qu'ont transmise à nos pères les premiers témoins et ministres du Verbe, il m'a paru bon, à moi aussi, sur la demande que m'en ont faite de véritables frères, vu que j'ai été informé par mes prédécesseurs, d'énumérer les écrits canonisés et reçus de la tradition, qui ont été crus d'origine divine, afin que chacun, s'il lui est arrivé d'être trompé, condamne ceux qui l'ont égaré, et que celui qui

(1) Il s'agit du prologue de l'*Évangile*.

est demeuré pur de toute erreur se réjouisse qu'on le lui rappelle. » Le canon d'Athanase omet pour l'Ancien Testament les *Livres des Macchabées*. Il donne, pour la première fois la liste exacte des vingt-sept livres canoniques du Nouveau. Ce sont là « les sources du salut » ; il n'y faut rien ajouter ; il n'en faut rien retrancher. « Mais, pour plus de précision, je suis obligé de dire en plus qu'il y a d'autres livres, en dehors de ceux-là, qui ne sont pas canonisés, mais qui ont été assignés par les Pères à l'usage de ceux qui viennent à nous et veulent être instruits de la doctrine de piété. Ce sont la *Sagesse de Salomon* et celle *de Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, la *Doctrine dite des Apôtres*, et *le Pasteur*. D'ailleurs, mes chers frères, une fois dit que les premiers sont canonisés, que les seconds peuvent être lus, il n'y a lieu de faire aucunement mention des apocryphes. C'est une invention des hérétiques, qui écrivent ce qui leur plaît, attribuent à ces écrits une date ancienne, et les mettent en crédit pour avoir un moyen de tromper ainsi les innocents. »

Écrits ascétiques. La vie d'Antoine. — Athanase a vu, dans sa jeunesse, se développer en Égypte le mouvement monastique; il l'a vu, pendant son âge mûr, se propager dans tout le monde chrétien, qui regardait vers l'Égypte comme vers la terre de sainteté par excellence, où se réalisait de nouveau, sous une forme encore plus rapprochée de la perfection, cette vie supérieure, détachée du siècle et toute suspendue à Dieu, dont les prophètes de l'Ancien Testament avaient donné un premier exemple encore incomplet. Parmi les ascètes prodigieux dont les fidèles s'entretenaient, non seulement dans tout l'Orient, mais jusqu'en Gaule ou en Espagne, avec un enthousiasme chaque jour grandissant, aucun n'avait atteint la réputation d'Antoine, qui, disait-on, avait de bonne heure quitté le siècle pour mener au désert — malgré quelques retours momentanés à Alexandrie — presque toute son existence ; qui était mort à 105 ans, après avoir étonné et dépassé tous les moines ou tous les anachorètes par ses

austérités, et, qui, sans aucune culture, sans savoir même lire et écrire, s'était élevé jusqu'au plus haut degré de la purification spirituelle et de la piété contemplative. Des moines *étrangers* demandèrent un jour à Athanase d'écrire pour eux la biographie de ce héros (1), et il répondit à leur demande en composant cette *Vie d'Antoine* qui est l'une des œuvres les plus extraordinaires de la littérature chrétienne au IVe siècle, une de celles à propos desquelles les lecteurs modernes, s'ils veulent en bien comprendre l'esprit et les juger équitablement, doivent, plus que jamais, se dépouiller de toute opinion préconçue et s'inspirer d'un esprit rigoureusement historique. Le succès en a été très grand auprès des contemporains et des générations postérieures. Dès 388, Évagre, évêque d'Antioche (388-393) en a donné une traduction latine, qui nous est parvenue, et une traduction syriaque en a été faite également, à une époque ancienne (2). L'authenticité ne doit pas en être mise en doute ; elle est attestée, dès le IVe siècle, par saint Jérôme et par Grégoire de Nazianze (4) ; et ni le style, ni — nous allons le voir — l'inspiration du livre ne fournissent contre elle aucune objection sérieuse (5).

Le plan est en gros celui-ci : récit de la jeunesse d'Antoine, et de ses premières expériences ascétiques (luttes contre le démon, qui finissent par son triomphe) ; — une longue instruction adressée par Antoine aux chré-

(1) Des moines occidentaux selon l'avis des Bénédictins, qui ont sans doute tiré cette déduction d'un des chapitres finaux où Athanase fait allusion à la Gaule et à l'Espagne ; les mêmes éditeurs datent l'ouvrage de 365 environ ; Eichhorn l'a daté de 357 ; il n'y a de raison bien forte ni pour ni contre aucune de ces hypothèses. — Édition spéciale de MAUNOURY, Paris, 1885 (rééditions).

(2) La traduction latine est donnée par les Bénédictins au-dessous du texte grec ; la traduction syriaque est dans BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V.

(3) *De Viris*, 87-8 et 125.

(4) *Or.*, XXI, 5.

(5) Le principal adversaire de l'authenticité a été H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mœnchtums*, Gotha, 1877.

tiens qu'attire ou a déjà attirés l'ascétisme ; — suite de la biographie, par le récit des années où Antoine, dans une série de déplacements par lesquels il cherchait à s'assurer une solitude de plus en plus complète, a réalisé son idéal et révélé par ses prodiges la perfection qu'il avait atteinte. Athanase nous dit avoir lui-même connu Antoine ; il a connu sans peine un grand nombre de ceux qui l'ont été voir au désert. Les faits matériels qu'il a ainsi recueillis servent de cadre à la biographie ; mais que sont les faits matériels dans la vie d'un ascète ? Peu nombreux, insignifiants, ils n'intéressent que médiocrement Athanase ou ses lecteurs, quand ils ne sont point une attestation de la vertu d'Antoine et de ses dons surnaturels. Les récits qu'Athanase a pu entendre avaient déjà un caractère légendaire. Il était inévitable que le jour où lui-même essaierait d'en faire les éléments d'une narration continue, il les reliât et les commentât à la manière d'un panégyriste. La vie d'Antoine devait devenir naturellement à ses yeux l'idéal de la vie ascétique. Lui-même, nous dit, dans sa Préface, qu' « elle est pour les moines un modèle parfait », et ce n'est pas sans raison que Grégoire de Nazianze (*loc. cit.*) a qualifié son œuvre de « réglementation de la vie monastique, sous l'apparence d'un récit » (1).

Ce qui frappe le plus le lecteur moderne et qui sans doute aussi a le plus frappé les contemporains, c'est le rôle attribué au diable et à ses suppôts ; la lutte morale par laquelle Antoine parvient à la victoire est présentée comme un véritable combat ; elle devient un conflit dramatique entre le saint et les puissances du mal. Cette démonologie bizarre amuse maintenant l'artiste ou le lettré : les *Tentations de saint Antoine* de la peinture fla-

(1) Bien que la *Vie* ait la forme d'une lettre et qu'Athanase dise même qu'il l'a écrite vite parce que le messager qui devait l'emporter ne pouvait retarder son embarquement, on est en droit d'admettre, avec Reitzenstein (cf. *infra*), qu'il vise un public plus large que les moines auxquels il répond.

mande, la *Tentation de saint Antoine* de Flaubert en sont sorties. Elle risque de choquer beaucoup d'esprits, d'ailleurs très religieux, et c'est à cause d'elle qu'un homme comme Harnack est allé jusqu'à dire que la *Vie d'Antoine* était « l'œuvre la plus funeste qui ait jamais été écrite », et qu'aucune autre « n'avait eu d'effet plus abêtissant sur l'Égypte, l'Asie occidentale et la Syrie » (1).

Il suffira de citer un exemple : « Donc, dans la nuit, les démons font un tel tapage que toute la région en paraît ébranlée ; comme s'ils avaient brisé les quatre murs de la cabane, il sembla qu'ils avaient pénétré au travers, métamorphosés en l'apparence de bêtes fauves et de reptiles ; et voici que tout l'endroit se trouva rempli de l'apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, d'aspics, de scorpions ou de loups. Et chacun d'entre eux se mouvait selon sa propre forme. Le lion rugissait, prêt à faire irruption ; le taureau semblait jouer de la corne ; le serpent rampait lentement, et le loup se précipitait avec furie. Tous ces fantômes ensemble faisaient un bruit terrible, et montraient une rage folle. Antoine cependant, fouetté, piqué par eux, sentait en son corps un rude tourment, mais son âme n'en était que plus intrépide et vigilante. Son corps seul gémissait sous la souffrance ; son esprit restait libre, et il disait comme s'il se moquait : « Si vous aviez quelque puissance, il eût suffi que l'un de vous vînt ici ; mais parce que le Seigneur vous a énervés, vous tentez d'inspirer quelque effroi par votre multitude, et c'est une preuve de votre faiblesse que d'imiter la forme des brutes. » Il reprenait donc, plein de confiance : « Si vous en êtes capables, et si vous avez reçu pouvoir sur moi, ne tardez pas ; attaquez-moi ; mais si vous ne pouvez rien, pourquoi venir me troubler ? Car notre foi en le Seigneur est pour nous un sûr rempart contre vous. » Alors, après

(1) T. U. xxxiv, 3, p. 81-2.

mainte tentative, ils grinçaient des dents contre lui, voyant qu'ils se jouaient d'eux-mêmes et non de lui. — Mais le Seigneur même en ce moment n'oublia pas sa vaillance. Il vint lui prêter secours. Levant les yeux, Antoine vit en quelque sorte s'ouvrir le toit, et comme un rayon de lumière descendre vers lui. Et aussitôt les démons devinrent invisibles ; l'épreuve corporelle cessa immédiatement, et la maison fut entièrement dégagée ; Antoine, sentant l'aide et respirant mieux, adressa une prière à la vision qui lui apparaissait, et dit : « Où étais-tu ? Pourquoi ne t'es-tu pas montré à moi dès le commencement, pour faire cesser mes douleurs ? » Et une voix se fit entendre à lui : « Antoine, j'étais ici, mais j'attendais, pour assister à ta lutte. Puisque tu as résisté et n'as pas été vaincu, je serai toujours ton défenseur, et je te ferai devenir célèbre partout. » Quand il eut entendu ces mots, il se releva et pria, et il reprit tant de force, qu'il sentit en son corps plus de vigueur qu'auparavant. Il avait alors près de trente-cinq ans. »

Ceux qui s'étonnent qu'Athanase ait fait de tels récits oublient qu'il n'a jamais eu aucun doute qu'Arius et que ses disciples — qu'il appelle plus souvent encore *Ariomanes* (possédés d'Arius) que simplement Ariens — ne fussent de véritables suppôts du diable. Cet état d'esprit et son admiration pour l'austérité d'Antoine le disposaient mal à se montrer défiant envers les visions qui se levaient dans l'esprit de l'ascète, surexcité par ses macérations et ses jeûnes, qu'il racontait ensuite, et dont la plupart n'ont dû parvenir à Athanase que par des témoins indirects. Combien d'ailleurs Athanase partageait la foi qui est à l'origine de ces visions, rien ne le montre mieux que la longue instruction qu'il a mise dans la bouche d'Antoine et qui remplit les chapitres XVI à XLIV. Cette instruction contient des parties de pure exhortation morale, où se reconnaissent les principes de cet ascétisme mêlé d'éléments cyniques et chrétiens que nous retrouvons dans toute la littérature du IVe siècle. Mais il y entre une

très forte part de conseils pour la conduite à suivre dans les tentations suggérées par les démons. Or, ce long discours ne peut guère être considéré comme une transcription littérale de paroles réellement prononcées par Antoine ; c'est Athanase qui l'a librement composé en s'inspirant de l'esprit d'Antoine, et en y mettant sans doute un peu du sien (1). On y trouve, et on trouve dans d'autres parties de la *Vie*, les éléments d'une théorie de la nature des démons, qui n'est pas sans relation avec celle qui avait été élaborée par les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens. Ce sont certaines vues sur la matière ténue dont est fait le corps des démons. C'est aussi une conception générale de l'ascétisme, selon laquelle l'objet en est la purification progressive de l'âme, le résultat de cette purification, quand elle a été poussée aussi loin que possible, étant de rendre l'âme capable de recevoir des pouvoirs surnaturels. Ces idées plus élevées corrigent ce qu'ont d'épais certaines des visions d'Antoine. Selon le langage que lui prête Athanase, c'est uniquement notre faiblesse qui fait la force des démons. Nous sommes à l'abri de leurs attaques, dès que nous sommes irréprochables. C'est ce que le diable révèle lui-même à Antoine, le jour où il vient frapper à la porte de sa cellule, sous l'apparence d'un homme de grande taille, et où, à la question de l'ascète : « Pourquoi viens-tu tourmenter les moines ? » il répond : « Ce n'est pas moi qui les tourmente ; ils se troublent eux-mêmes ; car, moi, je suis faible. » Nous sommes ramenés ainsi, malgré tout, à une religion plus épurée.

Il ne faut pas oublier non plus d'autres traits qu'Athanase a tenu à marquer constamment. L'ascétisme d'Antoine ne tourne pas à une recherche égoïste de la perfection individuelle ; il reste charitable. Pendant l'époque

(1) Il est clair aussi que la petite *Apologie* que prononce Antoine, en présence de philosophes grecs, aux chapitres LXXIV-LXXVII, est au moins autant d'Athanase que de lui.

où sévit le plus durement, à Alexandrie, la persécution de Maximin, le solitaire revient dans la ville, et sait s'y rendre utile, au risque de s'exposer, d'ailleurs sans aucune provocation inutile. Tout aussi notable est l'attachement qu'il professe en toute circonstance pour l'orthodoxie. « L'homme de Dieu » n'a jamais aucune compromission ni avec les Mélétiens, ni avec les Ariens, ni avec les Manichéens. Il est respectueux de la hiérarchie ecclésiastique et entend qu'on lui préfère le moindre clerc. Ce copte, qui ne parlait que le copte, ne se laisse cependant pas volontiers entraîner à certaines superstitions qui sont chères à ses compatriotes, les habitants de l'intérieur de l'Égypte, et que condamnent les chrétiens helléniques d'Alexandrie. Il ne veut pas que son corps risque, après sa mort, d'être momifié et exposé, entouré de bandelettes, au lieu d'être enseveli. Ses dernières recommandations sont des conseils aux autres pour qu'ils évitent l'hérésie et des recommandations personnelles sur sa sépulture.

L'Antoine qu'Athanase présente à l'admiration de ses lecteurs n'est donc point uniquement un visionnaire qui paraîtrait un peu fou, s'il n'était pas autre chose. C'est aussi un héros de la volonté, qui affronte les plus rudes épreuves, pour approcher le plus possible de la purification de l'âme ; c'est un chrétien soumis à l'Église, qui n'oublie point ses frères, et qui, à l'occasion, est prêt à se dévouer charitablement pour eux, sans parler du bienfait de l'exemple qu'il leur donne et des guérisons miraculeuses qu'il accomplit. Athanase tient à marquer que ces miracles sont opérés par lui sans aucun esprit d'orgueil ; il ne commande pas aux démons ; il ne l'emporte sur eux que par la prière (ch. LXXXIV). Il tient de Dieu toute sa vertu.

La marque d'Athanase est ainsi nettement visible dans la *Vie*. Est-ce à dire qu'il faille dénier à celle-ci toute valeur historique ou à peu près, et qu'elle ne soit guère que fiction littéraire, avec utilisation de sources que nous

pouvons encore découvrir ? (1) On doit admettre que, dans l'idéal ascétique qu'incorpore Antoine, entrent des éléments venus du cynisme, du néo-pythagorisme et du stoïcisme. Nous avons d'ailleurs déjà constaté, par l'étude du traité *Contre les Gentils* (2), que celui de tous les Pères du IVe siècle qu'on peut considérer comme le représentant le plus autorisé de l'orthodoxie théologique est fort loin d'avoir été fermé à l'influence de la philosophie. Il faut reconnaître également que, dans les récits de miracles, doivent se retrouver des traits qui proviennent de l'*arétalogie* païenne ou de la démonologie égyptienne. Reitzenstein a fait entre eux et les données des papyrus magiques des rapprochements dignes d'intérêt (3). Le même savant a indiqué quelques identités d'expression entre le texte d'Athanase et les *Vies de Pythagore* de Porphyre et de Jamblique, qui peuvent faire croire à des emprunts, sinon à ces *Vies*, du moins à quelque écrit analogue. Ce serait cependant aller beaucoup trop loin que de considérer *la Vie d'Antoine* comme un décalque ou un démarquage de la biographie de quelque mage païen. Il est plus vraisemblable que, dans la plupart des cas, Athanase retrouve, sans se reporter plus ou moins consciemment à une source, les souvenirs qu'ont déposés en lui ses lectures et subit l'influence générale de la culture qu'il a reçue.

Le traité de la Virginité. — Le second des ouvrages ascétiques (4) qui nous sont parvenus sous le nom d'Atha-

(1) H. Mertel, *Die literarische Form der griechischen Heiligenlegende*, Münich, 1919. — K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbücher für Klassische Philologie*, 1912. — Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, p. 55, et *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, dans les Comptes rendus de l'Académie de Heidelberg, 1914.

(2) Reitzenstein (*loc. cit.*) a déjà fait le rapprochement avec les chapitres II et XXX du *Contra Gentes*.

(3) *Loc. cit.*, p. 36-7 ; et *Wundererzæhlungen*, p. 82, 2 : « De l'ourse de Pythagore à la hyène de Macaire et de celle-ci au loup de François d'Assise, il y a, en réalité, une tradition littéraire qui se continue. »

(4) Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle,

nase est un petit traité qui porte dans les manuscrits soit le titre de *Sur la Virginité*, — correspondant à une indication de saint Jérôme dans son *De Viris* (1) — soit le titre plus développé de *Discours sur le salut adressé à une vierge* (λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον). L'authenticité en a été fort discutée. Érasme, qui l'a le premier publié dans une traduction latine, l'avait proscrit, et les Bénédictins l'ont maintenu parmi les *spuria* (*P. G.*, 28). De nos jours, Eichhorn a voulu le restituer à Athanase. Mgr Batiffol a repris l'opinion d'Érasme et de Montfaucon en alléguant dans le *Credo*, par lequel s'ouvre ce petit livre, la présence de la formule : *trois hypostases, une seule divinité*, et en relevant de plus, dans les préceptes, certaines particularités qui peuvent rentrer parmi celles que le concile de Gangres a condamnées chez les Eustathiens (2). Dans une étude très érudite et fort utile pour l'histoire des origines du monachisme, E. von der Goltz (3) en a donné une édition nouvelle, qui est, de toute façon, fort précieuse, et s'est appliqué à démontrer d'abord et surtout que l'opuscule est ancien et peut remonter jusqu'au milieu du IVe siècle. Il a apporté à l'appui de cette thèse une grande variété d'arguments, qui la rendent assez vraisemblable. Son argumentation est beaucoup moins convaincante quand il en vient à soutenir la légitimité de l'attribution à Athanase. Outre la possibilité générale qui résulte de sa première conclusion, il a relevé quelques expressions qui sont communes

1885-6, a recueilli dans les autres ouvrages d'Athanase les textes relatifs à la vie ascétique.

(1) *Loc. cit.* ; il parle d'un de *Virginitate*.

(2) *Rœmische Quartalschift*, 1893. On a vu plus haut qu'il est délicat de se prononcer sur l'usage qu'a fait Athanase du mot *hypostase* ; il a bien admis qu'on l'employât ; il est moins sûr qu'il l'ait volontiers employé lui-même au sens de *personne*. Les remarques de Batiffol sur les pratiques ascétiques me semblent, sinon toutes, du moins la plupart, dignes d'attention.

(3) Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (*De Virginitate*), *eine echte Schrift des Athanasius*, *T. U.*, XXIX, 2, Leipzig, 1906.

au traité de *la Virginité* et aux ouvrages indiscutés d'Athanase. Elles peuvent trouver une explication suffisante, si l'on reconnaît que l'un comme les autres sont du même temps et du même milieu. Von der Goltz n'a pas tenu assez de compte de la différence du style, quoiqu'il ne se soit pas dissimulé qu'elle est très grande entre notre traité et les écrits d'apologétique ou de polémique. Il veut qu'elle disparaisse entre lui et la *Vie d'Antoine*, et peut-être est-elle un peu moins sensible. Mais elle subsiste. Même dans la *Vie d'Antoine*, la vigueur de l'esprit d'Athanase se traduit par la fermeté, l'ampleur et la forte cohésion de la période. La simplicité des courtes phrases sans nerf et sans ossature qui se déroulent dans notre traité (1) l'apparente, de l'avis de von der Goltz lui-même, à la manière de ces écrits du christianisme primitif pour lesquels l'auteur paraît avoir eu beaucoup de goût : *Pasteur*, *Doctrine des Apôtres*, etc. Cet auteur, qui s'adresse non point à une moniale, mais à une vierge qui mènera, sans quitter le monde et sa famille, la vie ascétique, est préoccupé de donner des préceptes précis et détaillés (sur le vêtement, les heures de prière, etc.). On attendrait d'Athanase des vues plus hautes et une parole plus pénétrante. Rien n'indique d'ailleurs que ce soit un évêque qui parle. En somme, l'authenticité me paraît très peu probable. La mention d'un *De Virginitate* d'Athanase par Jérôme (2) est le seul appui de quelque valeur qu'on puisse lui donner ; mais nous ne sommes pas sûrs que, si l'évêque d'Alexandrie a vraiment composé un traité sur ce thème, ce traité soit celui qui, dans nos manuscrits, porte son nom.

Écrits exégétiques et homélies. — Au cours de son long épiscopat, malgré les exils qui l'ont coupé, Athanase a

(1) Non seulement le style est plat, mais il y a dans la langue, des vulgarismes qui ne se retrouvent pas ailleurs, je crois, chez Athanase (μειζότερος, par exemple, plusieurs fois).

(2) Les autres textes, de Grégoire de Nazianze, etc., sont, de son propre aveu, imprécis.

dû souvent prêcher, et, en prêchant, faire de la théologie, de l'exégèse ou de la morale. Est-il sorti de cet enseignement des ouvrages spéciaux, analogues à ceux d'Origène, ou aux commentaires de l'Écriture sous forme d'homélies, qu'ont composés après lui les grands Cappadociens et saint Jean Chrysostome ? Nous avons, dans la liste d'écrits que donne saint Jérôme, l'indication d'un traité de ce genre, et il nous est parvenu sous le nom d'Athanase, dans les *Chaînes*, un grand nombre de morceaux exégétiques, sur lesquels, comme il arrive en ce cas, il est malaisé de se prononcer.

Saint Jérôme (1) parle d'un traité de *Titulis Psalmorum*. L'édition de Migne donne au tome XXVII, d'après celle de Montfaucon (2), une *Lettre à Marcellin* sur l'interprétation des *Psaumes*, suivie d'un commentaire des dits *Psaumes*, constitué par des extraits pris à des sources diverses, quoique toutes de nature analogue, et principalement à la *Chaîne* de Nicétas d'Héraclée (XIe siècle), avec un autre commentaire sur *les titres des Psaumes*, publié, en 1746, par le cardinal Antonelli. Ce dernier paraît, au premier abord, mieux répondre à l'indication fournie par saint Jérôme. Il semble résulter cependant de l'étude de Stræter (3), qu'il n'est point d'Athanase, et il faut l'attribuer à un prêtre de Jérusalem ; ce prêtre serait Hésychius (Ve siècle), selon Faulhaber et Mercati (4). La *lettre à Marcellin* est citée par le second concile de Nicée, en 787, comme servant d'introduction à l'*Interprétation des Psaumes* (Ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν) (5). Cette relation de

(1) *De Viris*, 87.

(2) Et les suppléments apportés par PITRA (*Analecta*, I) ; il y a aussi des fragments dans un commentaire conservé en slave (cf. V. JAGIC, *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, 1904).

(3) *Die Erlœsungslehre des heiligen Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1894.

(4) FAULHABER dans *Theologische Quartalschrift*, 1901. — G. MERCATI, dans *Studi e Testi*, 1901. — DEVREESSE, article *Chaînes exégétiques* du *Dictionnaire de la Bible* (LETOUZEY et ANÉ, n° 1135).

(5) S'il répond mieux que l'autre au dire de saint Jérôme, c'est

l'une à l'autre a dû être établie après coup ; rien ne la réclame nécessairement dans le texte de la *Lettre*, qui contient des remarques générales sur les diverses sortes d'intérêt que présente le livre des *Psaumes*, où Athanase trouve dispersés tous les caractères des divers livres de l'Ancien Testament, avec une classification des Psaumes, selon les thèmes, le ton, l'usage qu'on en peut faire. La *lettre* suffirait peut-être, à la rigueur, à justifier la mention faite par saint Jérôme. Mais on ne voit pas de raisons intrinsèques graves de juger suspects la plupart des fragments réunis dans l'édition Bénédictine. Athanase y accorde plus de place à l'allégorie qu'il ne le fait dans ses écrits de polémique. Cette différence peut s'expliquer par celle des deux catégories d'ouvrages, et l'allégorie, quoiqu'elle soit, pour notre auteur, à part un petit nombre d'exceptions, la méthode qui nous donne le sens véritable des Psaumes, reste, dans l'application, relativement sobre. Voici, par exemple, le sommaire qui précède le *Psaume* 79 : (1) « Selon le sens obvie (le Psalmiste) demande qu'on prenne en pitié les (Juifs) réduits en servitude par les Assyriens. Selon l'interprétation plus élevée, il parle de ceux qui ont subi la captivité spirituelle, après la crucifixion du Christ par des Assyriens métaphoriques et par leur chef, je veux dire Satan. Il jette donc une supplication, en réclamant l'apparition de notre Sauveur et la délivrance de toute la race d'Israël. » Le sommaire est suivi d'une explication du texte verset par verset, dont l'objet est principalement de retrouver, par la typologie, dans l'Ancien Testament, la figure du Nouveau, mais où entrent cependant quelques autres éléments (variantes de Symmaque ou de Théodotion, etc.). Le ton est très simple ; la phrase brève et

parce que chaque titre y est l'objet d'une explication ; mais l'auteur ne se borne pas à l'examen des titres et donne ensuite le commentaire de tout le Psaume.

(1) Sur des fragments d'une traduction syriaque, cf. Rubens Duval (*La littérature syriaque*, 2e éd., p. 315).

sans prétention ; il n'y a pas de digressions oratoires ni même théologiques. L'intérêt pour l'histoire littéraire est médiocre (1). A quelle date ce commentaire a-t-il pu être composé ? Il ne contient aucune allusion qui en suggère une, et c'est seulement par vraisemblance qu'on veut le rattacher aux dernières années d'Athanase, les seules où il ait joui d'une assez grande tranquillité.

Nous aimerions à posséder quelques homélies d'Athanase ; mais celles qui figurent au tome XXVIII de la *Patrologie grecque* n'ont pas plus de chance d'être authentiques que les autres écrits contenus dans le même volume. K. Hoss (*loc. cit.*) a voulu en réhabiliter deux, l'une assez courte, sur *le Sabbat, le Dimanche et la Circoncision* ; l'autre, beaucoup plus longue, sur *la Passion et la Croix du Seigneur*. Ni dans l'une ni dans l'autre on ne reconnaît la manière personnelle d'Athanase, et tout ce qu'il faut accorder à Hoss, c'est que l'auteur de la seconde connaissait ses écrits et s'en est inspiré. Les *Canons* que Riedel et Crum ont publiés, en copte et en arabe, sous le nom d'Athanase, sont très probablement d'époque assez ancienne et d'origine égyptienne, mais il n'y a pas de raison décisive de les attribuer au grand évêque (2).

Conclusion. — Athanase est, avant tout, un homme d'action. Il s'est donné avec un entier dévouement à la cause qu'il avait embrassée, et il était prêt à tout souffrir pour elle, mais décidé tout autant à employer toute son

(1) Voir encore, à propos des sources manuscrites, Rahlfs, dans les *Nachrichten* de Gœttingen, 1924. — Les autres fragments exégétiques d'Athanase qui se trouvent dans les *Chaînes* (sur *Job, Luc, Mathieu, 1re Ép. aux Cor.*), sont extraits de ses écrits théologiques ou polémiques. — Photios (*codex*, 139) parle d'un commentaire sur l'*Ecclésiaste* et d'un autre sur le *Cantique des Cantiques* ; il y a quelques fragments de ce dernier dans les *Chaînes*. La *Synopsis scripturæ sacræ P. G.*, 28, est une compilation apocryphe. L'argument qu'on peut tirer en sa faveur de ce que dit Athanase (*Ap. à Constance*, 4), n'est pas décisif.

(2) W. Riedel and W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Londres, 1904.

activité pour la faire triompher. Sa foi en Dieu était trop sincère pour qu'il crût que ce triomphe dépendît du faible secours qu'un homme pouvait fournir ; mais, engagé dans une lutte où l'autorité civile intervenait, où la partie adverse, après avoir été sa victime, trouvait auprès d'elle, dès la fin du règne de Constantin et, plus encore, sous ceux de Constance et de Valens, un appui énergique, il n'hésitait pas à faire lui-même appel à cet appui, quand il le pouvait, et plus souvent encore, n'ayant rien à attendre d'elle qu'une hostilité intraitable, il cherchait et trouvait sa force dans l'attachement indéfectible des Alexandrins restés fidèles à l'orthodoxie ou des moines qui formèrent pour lui la plus dévouée des milices et lui offrirent au désert le plus sûr des refuges. Les récits qu'il nous a laissés des violences exercées contre les catholiques par des magistrats comme Syrianus ou Sébastien, ce que nous savons, d'autre part, de celles dont les Ariens, eux aussi, eurent à souffrir, par exemple du massacre de l'évêque arien, Georges de Cappadoce, ne nous laissent aucun doute que le conflit revêtit toute l'âpreté qui est coutumière aux querelles religieuses. Mais aucun péril n'effraya Athanase et aucun échec ne le découragea. Quant à la confiance qu'il pouvait avoir envers ses partisans, l'anecdote que conte Socrate (1) peut en donner une idée. Peu de temps après qu'il avait fui Alexandrie, en disant à ses intimes (c'était sous le règne de Julien) : « Ce n'est qu'un petit nuage, et il passera », il naviguait sur le Nil, vers la haute Égypte et le désert. Ceux qui le poursuivaient passèrent à côté de la barque qui l'emmenait et demandèrent à l'équipage « s'il n'avait pas rencontré Athanase ». — « Il n'est pas bien loin », lui répondirent les matelots ; « hâtez-vous, vous le rattraperez bientôt. » Et l'évêque, changeant son plan, revint se cacher à Alexandrie même, parmi la foule. Dans les périodes trop rares où, entre deux exils, il pou-

(1) *H. E.*, III, 14.

vait reprendre l'exercice de sa charge épiscopale, il remplissait avec un zèle impatient ses devoirs de pasteur, et, s'il faut en croire son propre témoignage, ce zèle était largement récompensé par le succès. Il a dit, au chapitre XXV de l'*Histoire des Ariens*, avec quelle joie il voyait, par son influence, « des femmes non mariées et prêtes à contracter mariage, demeurer vierges pour le Christ ; des jeunes gens, entraînés par l'exemple, entrer dans la vie monastique ; pères et enfants se convaincre les uns les autres de se conformer aux pratiques ascétiques ;... les veuves et les orphelins, affamés et nus auparavant, vêtus et nourris par la charité du peuple... la paix qui régnait dans les églises, etc. »

Mais le plus souvent, c'était la guerre. Il était difficile d'éviter les excès. Nous avons eu occasion de dire déjà qu'Athanase avait probablement mis quelque rudesse dans la lutte contre les Mélétiens, qui n'étaient que des schismatiques. Les Mélétiens ont parfois, dans leur hostilité contre lui, lié parti avec les Ariens, et il est plus facile de comprendre qu'il n'ait approuvé, à aucun moment, aucun compromis avec ces derniers. On lui a quelquefois reproché de n'avoir pas témoigné plus de condescendance, et de n'avoir pas consenti à la rentrée d'Arius dans l'Église, après adhésion de celui-ci à quelque formule neutre. Si l'on se place à son propre point de vue, on doit approuver son intransigeance. Deux doctrines irréconciliables se trouvaient en présence. Seul l'empereur, quand il était Constantin et confondait l'intérêt de la religion avec celui de l'État, pouvait assumer un rôle qui, de la part d'Athanase, eût été une faiblesse et une trahison.

Mais s'est-il toujours conformé à la maxime qu'il a si fortement exprimée dans la même *Histoire des Ariens* (1) : « Le propre de la religion, c'est de ne pas contraindre, et de persuader » ? Nous aimerions en être plus assurés. Épi-

(1) Ch. LXVII.

phane (1) a dit de lui : « Il persuadait, il exhortait ; si on lui résistait, il usait de force et de violence. » Épiphane n'est pas un témoin à l'abri de tout soupçon ; c'était un esprit médiocre, et il ne brillait pas par la sûreté du jugement. Il n'est guère possible de nier cependant qu'Athanase n'ait été un homme de son temps, c'est-à-dire d'un temps où l'on était dur. Attaqué, il s'est vigoureusement défendu. Quand il a repris l'avantage, ses adversaires ont dû passer, à leur tour, quelques moments difficiles. C'était l'envers inévitable de son intrépide fermeté dans la résistance.

Quelle était cette doctrine, au triomphe de laquelle il a si puissamment contribué ? Athanase ne l'a point inventée ; car il n'était pas un esprit proprement spéculatif et il ne prétendait qu'à suivre la tradition. Mais il a contribué, pour une large part, à lui donner son expression précise, peut-être déjà au concile de Nicée, puisqu'il y a assisté avec son évêque Alexandre, et que, quoiqu'il fût encore jeune, et n'eût pas de place parmi ceux qui avaient la responsabilité des décisions, un homme comme lui n'a probablement pas manqué de faire sentir en quelque mesure son influence dans la coulisse ; en tout cas, après le concile, en éclaircissant le dogme dans ses écrits, et en ne permettant pas, par ses démarches et ses actes, qu'il y fût porté aucune atteinte. Pendant ces années périlleuses où se multipliaient les formules, il a eu la sagesse de s'attacher inébranlablement à celle qui avait été d'abord proclamée par l'assemblée la plus autorisée, et au prix de moins de marchandages que celles qui suivirent. Discernant par avance dans l'arianisme à ses débuts la tendance qui se manifestera pleinement avec Aèce et Eunome à prétendre débrouiller l'économie de l'essence divine sans y laisser aucune obscurité, il demeurera fidèle à la tradition en maintenant en son plein droit la notion de *mystère*, comme le feront, après

(1) *Hær.*, 68, 5.

lui, les grands Cappadociens. Son vocabulaire théologique reste donc relativement pauvre, parce qu'il se refuse à poursuivre des précisions imaginaires et indiscrètes. Il n'attache pas d'ailleurs une valeur exagérée aux mots : il est le champion de l'*homoousios*, mais il consent volontiers à s'accorder avec ceux qui admettent le sens que ce terme implique, et ne rejettent le terme que parce qu'il n'est pas scripturaire. Il emploie habituellement, selon l'usage normal du grec, l'expression d'*ousie* et celle d'*hypostase*, dans le même sens, celui de *substance* ou d'*essence*. Mais quand on commence en Orient à employer *hypostase* au sens de *personne*, pour avoir plus de chances de s'entendre sans confusion avec les Occidentaux, il ne fait pas d'opposition à cette terminologie qui pouvait déconcerter des Hellènes, encore qu'il soit difficile de se prononcer sur l'authenticité des textes où il emploierait lui-même, en son propre nom, la formule catégorique : une *ousie* en trois *hypostases* (1).

Mais ce qui importe principalement, c'est de discerner le principe même de toute la théologie d'Athanase, la croyance fondamentale où vient s'enraciner sa conception du dogme de la Trinité. Il l'a révélée si clairement dès son premier ouvrage, il l'a mise si ouvertement au premier plan dans tous ses écrits postérieurs qu'il est impossible de concevoir le moindre doute à ce sujet. La foi d'Athanase est issue directement du prologue de l'Évangile de saint Jean et des affirmations de saint Paul, déjà étroitement reliées avant lui, et qu'il a contribué plus que personne à rendre indissolubles. Le Verbe s'est fait chair. Il est venu parmi nous, et, en venant parmi nous, il nous a apporté la vérité totale, alors qu'avant lui les plus hauts esprits chez les païens n'avaient atteint que des vérités partielles et que l'ancienne Loi n'avait fait connaître cette vérité que par figure. Il est mort pour nous et nous a rachetés par son

(1) Cf. *supra*, p. 85-86.

supplice, par sa Résurrection, qui a été la victoire de la Vie sur la mort ; il nous a rétablis dans notre dignité primitive, et nous a réunis à la divinité, dont la faute du premier homme — conçue d'ailleurs par Athanase en un sens origéniste et néoplatonicien — nous avait pour si longtemps séparés. L'*Incarnation*, c'est le titre de la seconde partie du premier ouvrage d'Athanase ; c'est la doctrine à laquelle il revient sans cesse. Si l'Arianisme lui paraît ruiner le christianisme dans sa base même, c'est que le Christ d'Arius, n'étant qu'une créature, n'étant pas le Verbe véritable, n'étant pas *Dieu* mais *divinisé*, est incapable de produire cette rénovation de la nature humaine, cette restitution de l'homme en son état primitif et sa dignité naturelle, que seule la divinité peut accomplir en s'incarnant.

L'éloquence n'a guère été pour Athanase, comme pour Démosthène, qu'une forme de l'action. Mais précisément parce qu'il désirait, comme le grand orateur athénien, des résultats positifs, il n'a rien négligé pour rendre sa parole efficace. Il y a chez lui ce concours de la logique et de la passion qui assurent à l'orateur le maximum de puissance. Athanase sait argumenter avec une habileté consommée. Cette habileté se montre déjà dans le seul choix et le groupement des documents qui parfois composent la majeure partie de ses *Apologies*. Il est tout à fait injuste de l'accuser d'avoir poussé l'art de l'avocat jusqu'à la falsification, et les griefs qu'a tenté de dresser contre lui, avec autant d'érudition que d'ingéniosité, Otto Seeck (1), ont été réfutés, notamment par Rogala. Mais personne ne conteste qu'il ait omis les documents qui étaient moins favorables à sa cause avec presque autant de soin qu'il en a mis à réunir ceux qui la servaient. Il se tait volontiers, dans l'*Apologie contre les Ariens*, sur le concile de Tyr, comme sur l'enquête menée à propos de l'affaire d'Ischyras — quoique

(1) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896.

d'ailleurs il se soit justifié des graves accusations qu'on porta alors contre lui. On n'écrirait que fort inexactement l'histoire du concile de Sardique, si l'on s'en tenait uniquement à son témoignage.

Expert à composer ses dossiers dans son cabinet, Athanase ne l'était pas moins à trouver l'occasion des effets pathétiques. Quand Constantin se refuse à l'entendre, il se rend à Constantinople, se place sur le chemin de l'empereur, dans la rue ; il parvient à l'aborder malgré tout, et à obtenir audience. Au concile de Tyr, tandis que ses adversaires, qui l'accusent d'avoir fait assassiner le prêtre Arsène, exhibent dans un coffret un bras décharné qu'ils disent être celui du mort, il fait apparaître bien vivant, devant l'assemblée, celui qu'on prétendait être sa victime.

Les discours que nous avons de lui n'ont en général pas été prononcés. Mais ils ont été composés comme s'ils devaient l'être, et tout y est calculé pour conquérir le lecteur comme eût été conquis l'auditeur. L'art de l'argumentation se montre en particulier dans cette *Apologie pour Constance*, que l'on peut lire aisément dans la traduction qu'en a donnée M. Fialon. On y verra en particulier avec quel luxe de preuves — tirées de considérations matérielles ou morales — il s'y justifie contre le grief d'avoir célébré les offices dans la grande église d'Alexandrie, avant qu'elle eût été solennellement inaugurée (1). La même maîtrise en tous les secrets de la rhétorique apparaît dans la partie (2) où il s'excuse de n'avoir pas répondu à la convocation que lui a adressée l'empereur. L'émotion se joint à la dialectique, quand il se défend d'avoir excité contre Constance son frère Constant ou d'avoir engagé des négociations avec Magnence (3).

(1) Ch. XIV-XVIII.
(2) Ch. XIX-XXV.
(3) Ch. V et suiv. Sur la comparaison que l'on peut faire entre les assertions d'Athanase et divers autres témoignages, cf. FIALON, p. 167.

On comprend qu'un homme aussi bien armé ait paru redoutable à tous les souverains qui ont eu successivement affaire à lui. Nous ne citerons que ce mot, le plus expressif sinon le plus violent, échappé à l'un d'entre eux, à Julien, dans sa lettre aux Alexandrins, 111 (1) : « Si c'est à cause des autres talents d'Athanase (il y a beau temps, en effet, que je le sais capable de tout) que vous soupirez après lui et que vous avez fait cette requête (2), sachez que c'est pour cela même qu'il est expulsé de cette ville. On ne vaut rien pour conduire un peuple, quand on a l'esprit d'intrigue ». De tous les empereurs qu'Athanase a vus se succéder au pouvoir, il n'en est qu'un seul avec lequel il n'ait jamais été en conflit : c'est Jovien, et Jovien n'a régné que quelques mois.

Ce même homme, qu'aucune contrainte n'a pu faire plier et dont l'éloquence se distingue d'abord par la vigueur et la passion, a su cependant, quand il était nécessaire, s'imposer des ménagements. Il y a un contraste frappant entre ceux de ses écrits qui ont été composés au désert pour être lus loin de l'œil des magistrats, en circulant parmi les moines, et ceux qui devaient être présentés au souverain, sinon prononcés devant lui ; entre l'*Histoire des Ariens*, par exemple, et l'*Apologie pour Constance.* D'un côté, Constance nous apparaît comme le tyran pour lequel il n'y a pas de comparaison assez flétrissante, parmi celles qu'offre l'Écriture ; c'est aussi, tout plein de morgue qu'il est, le velléitaire gouverné en réalité par ses courtisans et ses eunuques ; ce fils de Constantin n'est que *Costyllios*. De l'autre c'est le chef de l'état romain, auquel Athanase s'adresse avec le respect qui lui est dû, et qui rendra de justes arrêts quand il sera mieux informé.

Ce qu'Athanase a su le mieux s'approprier de la rhé-

(1) Trad. Bidez, p. 191.

(2) Il s'agit évidemment d'une requête adressée à Julien pour obtenir le retrait de la mesure de bannissement prise contre l'évêque.

torique classique, c'est la technique de la preuve et c'est l'art de parler à chacun le langage qui convient, selon les circonstances. Son talent personnel, qui est grand, lui vient surtout de l'ardeur de la conviction qui féconde son esprit en l'échauffant, qui le rend capable de trouver sans cesse des arguments nouveaux, et qui donne à sa dialectique le mouvement et la vie, à ses narrations la vraisemblance et la couleur. Si l'on considère son éloquence plus particulièrement du point de vue de la langue et du style, on devra reconnaître sans doute qu'il n'est pas un écrivain aussi châtié ou un artiste aussi délicat que le seront après lui Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze ou Jean Chrysostome. Cependant, malgré quelques vulgarismes (1), et quoique, d'une manière générale, on n'y trouve pas une recherche raisonnée du purisme, cette langue est, pour l'époque, une assez bonne langue, précise, ferme et nette. La principale qualité du style, est, avec le mouvement, l'ampleur et la solide organisation de la période. Cette période n'est pas celle du discours de parade ; elle n'a rien de la manière d'Isocrate ; encore moins fait-elle appel aux coquetteries de la rhétorique asiatique. C'est une arme de combat. C'est avec la période de Démosthème qu'elle a le plus d'analogie.

Ces mérites ne sont point dus seulement au talent naturel d'Athanase ; une bonne formation scolaire et l'habitude des pratiques de la rhétorique y contribuent pour une large part. De même que la pensée d'Athanase, si profondément religieuse qu'elle soit, n'est pas sans s'être nourrie, en les assimilant, des plus hautes idées du néo-platonisme, de même son habileté d'écrivain s'est

(1) Par exemple ὅς ἐὰν au lieu de ὅς ἄν; la tournure périphrastique du passé avec le verbe auxiliaire *être*, sous la forme du moyen ἥμην (ἥμην μαθών) etc. ; tour très fréquent chez lui ; quelques particularités, comme λευκῶς habituellement au lieu de σαφῶς. On trouvera notés, chez Fialon, quelques autres traits, que l'auteur considère plus ou moins justement comme des *alexandrinismes*.

formée sur le modèle des grands classiques, et par les leçons de bons maîtres profanes. Son originalité est d'avoir choisi des modèles sévères, et la gravité des questions qu'il n'a cessé de traiter, comme le tour naturel de son esprit, l'ont préservé plus que les meilleurs de ses successeurs du mauvais goût sophistique. On reconnaît aisément dans son éloquence l'influence de la tradition profane (1), mais il n'en est aucune au IVe siècle qui rende un son plus chrétien.

(1) Les réminiscences très précises ou les citations sont relativement rares. La plus curieuse est celle (que nous avons déjà citée) de ces vers du IIe chant *d'Odyssée*, où Athanase va chercher la preuve qu'ἀγαπητός (terme qu'il aime pour désigner le Fils), est synonyme de μονογενής.

CHAPITRE IV

L'ARIANISME APRÈS ARIUS : EUSÈBE DE NICOMÉDIE; ASTÉRIOS. — LES ORIGINES DU MONACHISME : LES DEUX MACAIRE; ÉVAGRE LE PONTIQUE. — ÉCRIVAINS D'ÉGYPTE CONTEMPORAINS D'ATHANASE ET POSTÉRIEURS : SÉRAPION DE THMUIS; PIERRE II D'ALEXANDRIE; DIDYME.

Bibliographie. — Pour l'*arianisme*, cf. la bibliographie donnée au chapitre Ier. — Pour le *monachisme* : DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, ch. XIV. — DOM BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900. — DOM CUTHBERT BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, dans la collection *Texts and Studies*, Cambridge, 1898 et 1904. — Édition avec traduction française de l'*Histoire Lausiaque*, par M. LUCOT, collection LEJAY, Paris, 1912. — Les textes attribués aux deux MACAIRE sont dans *P. G.*, XXIV ; le recueil des *Pères du Désert*, par JEAN BRÉMOND, avec une fine introduction de H. BRÉMOND (Paris, 1927, collection *Les Moralistes chrétiens*), ne contient pas d'extraits de ces écrits. — Pour ÉVAGRE, cf. PALLADIUS, *ibid.*, ch. XXXVIII. — SOCRATE, *H. E.*, IV, 23. — GENNADIUS, *De viris illustribus*, 11. — SOZOMÈNE, *H. E.*, VI, 30. — RUFIN, *Historia monachorum*, 27. — Sur les biographies dérivées de PALLADIUS, BUTLER, *loc. cit.* ; textes dans *P. G.*, XL. — FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, *Abhandlungen* de Gœttingen, 1912. — O. ZŒCKLER, *Biblische und Kirchenhistorische Studien*, IV, Munich, 1893. — ELTER, *Gnomica*, I, Leipzig, 1892. — Sur les traductions syriaques : WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*. — Sur les traductions arméniennes : B. SARGHISEAN, Venise, 1907 (en arménien). — Sur SÉRAPION DE THMUIS : TILLEMONT, *Mémoires*, VIII ; *P. G.*, XL ; pour le traité *Contre les Manichéens*, la *Patrologie* reproduit le texte tout à fait insuffisant de BASNAGE (cf. *infra*) ; pour l'addition au morceau antérieurement connu d'un autre morceau, inséré dans le traité *Adversus Manichæos* de TITUS DE BOSTRA, cf. BRINC-

KMANN, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894, p. 479. Une édition nouvelle, d'après les résultats obtenus par BRINCKMANN, serait désirable. Pour l'*Euchologe*, cf. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, *T. U.*, XVIII. — BRIGHTMAN, *Journal of theological Studies*, 1900. — FUNCK, *Didascalia et Constitutiones apostolicæ*, Paderborn, 1905. — TH. SCHERMANN, *Ægyptische Abendmahlliturgien*, Paderborn, 1912.

Pour PIERRE II d'ALEXANDRIE, *P. G.*, XXXIII. — Pour TIMOTHÉE, *ibid.* et PITRA, *Juris ecclesiastici græci historia et monumenta*, I, Rome, 1864. — VERDANIAN, *Oriens christianus*, 1912. — Pour DIDYME, *P. G.*, XL. — PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, ch. IV. — SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 109. — TILLEMONT, *Mémoires*, X. — LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, *T. U. neue Folge*, XIV, Leipzig, 1905. — G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.

I

Principaux représentants de l'Arianisme, en dehors d'Arius. Eusèbe de Nicomédie. — Nous avons eu occasion, en parlant d'Arius, de nommer la plupart des évêques qui l'ont soutenu, lors de ses premières difficultés avec Alexandre. Le plus influent d'entre eux, celui qui paraît avoir été le chef véritable du parti arien, fut Eusèbe, qui d'abord évêque de Béryte (1), passa ensuite au siège plus important de Nicomédie, et enfin, après le bannissement de Paul, en 338-9, à celui de Constantinople. Il paraît être mort à la fin de 341, ou au commencement de 342. Nous n'avons pas à apprécier ici l'action de cet habile manœuvrier dans le développement du conflit. Nous n'avons qu'à indiquer ce que l'on aperçoit encore de son activité littéraire.

Il ne reste trace que d'écrits de circonstances, provoqués par le cours des événements. Théodoret (I, 6) nous a conservé la *lettre* qu'il écrivit à Paulin de Tyr, pour l'attirer dans le parti arien et l'inviter à prendre la dé-

(1) SOCRATE, *H. E.*, I, VI ; sur *Eusèbe*, LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nicomedien*, Halle, 1903.

fense d'Arius auprès d'Athanase, et Socrate (I, 14), une rétractation envoyée par lui, en commun avec Théognis de Nicée, au moment où ils étaient bannis, pour demander leur rappel. Dans la *lettre à Paulin*, écrite après qu'Eusèbe venait d'en recevoir lui-même une d'Arius, que nous avons précédemment citée, l'évêque de Nicomédie expose très crûment la thèse *homéenne* (1), en protestant que ni la tradition ni l'Écriture n'autorisent à parler de deux *inengendrés*, que l'unique inengendré n'a pu se diviser en deux ni s'incarner de quelque façon que ce soit ; que le Fils (le mot de Fils n'est pas prononcé) a été *créé* et *fondé*, et que sa ressemblance avec le Père ne peut être ni exprimée ni conçue. La *rétractation* a été l'objet de jugements contradictoires, aussi bien de la part des critiques du XVIIe siècle que de ceux d'aujourd'hui. On ne saurait affirmer qu'elle soit authentique. Ni la *lettre* ni la *rétractation* n'indiquent qu'Eusèbe fût doué d'un talent original ; mais il peut être imprudent de le juger sur un si petit nombre de données.

Astérios. — Nous sommes encore moins bien renseignés sur l'activité littéraire des autres évêques syriens ou palestiniens qui ont montré de la sympathie pour l'arianisme. A travers les écrits d'Athanase, après Arius et Eusèbe, c'est un rhéteur originaire de Cappadoce, Astérios, qui apparaît comme le principal porte-parole de la secte. Athanase l'accuse d'avoir sacrifié pendant la persécution de Maximin (2), mais il semble lui reconnaître une certaine habileté dialectique. Il a cité quelques morceaux d'un *petit traité* (συνταγμάτιον) postérieur au concile de Nicée, où Astérios en faisait montre, en traitant de l'*inengendré*, et où il soutenait qu'il convenait mieux à la divinité de créer par un acte volontaire que de produire

(1) Les *Homéens* sont ceux qui déclarent le Fils *semblable* (*homoios*) au Père, et rejettent le *consubstantiel* (*homoousios*).
(2) *De synodis Arim. et Sel.*, 18.

par génération (1). C'était cette doctrine que visait particulièrement Marcel d'Ancyre dans un traité publié en 335, traité qui resta célèbre et qui est souvent cité, sans que nous en sachions le titre exact (2). Jérôme attribue à Astérios des commentaires sur l'*Épitre aux Romains*, les *Évangiles* et les *Psaumes* « avec beaucoup d'autres ouvrages (3) ».

La génération postérieure, celle des Anoméens, Aèce et Eunome, sera étudiée avec plus de profit quand nous parlerons de Basile et de Grégoire de Nysse, qui ont défendu contre eux l'orthodoxie et qui nous les ont fait connaître.

II

Les origines du monachisme égyptien. — Le grand mouvement qui, dès les premières années du IVe siècle, entraîne vers l'ascétisme l'élite intellectuelle et morale des chrétiens, a eu des causes multiples. L'espèce de sécularisation qu'a subie l'Église, après son triomphe, en est une. A mesure qu'elle était obligée de s'ouvrir à des foules de plus en plus nombreuses, parmi lesquelles se trouvaient beaucoup de nouveaux fidèles d'une qualité médiocre, dont les uns obéissaient à l'intérêt, les autres à l'ambition, d'autres à l'exemple, le relâchement s'y introduisait, et, par une réaction naturelle, les âmes vaillantes se sentaient portées à exiger davantage d'elles-

(1) *Orat. I ctr. Arianos*, 30-34 ; II, 37 ; III, 60 ; *De decr. Syn. Nic.*, 8, 28-31 ; *De Syn.*, 18-20, 47.

(2) Cf. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867 ; et l'article plus écent de LOOFS dans le *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche.*

(3) *De Viris*, 94. — Les *Chaînes* ont conservé peut-être quelques fragments du commentaire des *Psaumes*, que Cotelier a mis sous le nom d'Astérios d'Amasée ; cf. BRETZ, *T. U.*, XXXIX, p. 23. Eusèbe en a cité un dans son *Commentaire sur les Psaumes* (Psaume IV, *P. G.*, 23, colonne 112).

mêmes. On se faisait moine, comme on s'était fait chrétien autrefois, par dégoût pour la médiocrité de la vie commune et par désir de perfection. L'esprit général du temps était d'ailleurs favorable à l'ascétisme ; la philosophie néo-platonicienne, aussi bien que la spiritualité chrétienne, habituait à mépriser le corps, à considérer ses exigences comme le principal obstacle au progrès moral et à cette ascension vers le royaume des essences, vers le monde divin où doit tendre toute âme bien née et où elle ne peut parvenir qu'en se détachant de la matière. Les conditions économiques et sociales d'un temps qui devenait dur pour les sujets de l'empire favorisaient aussi l'élan vers la solitude. Peut-être, pour expliquer que le mouvement ait pris son origine en Égypte et y ait atteint son maximum d'intensité, faut-il tenir compte du tempérament égyptien et de certaines traditions locales.

La plupart des premiers ascètes de la Thébaïde ont été des illettrés et ne parlaient que le copte ; il n'y a donc pas lieu de leur accorder une place ici. Tel est le cas d'*Antoine* ; bien qu'il soit question de *Lettres* de lui (1), et que ces lettres eussent été traduites en grec, nous devons nous contenter de ce que nous avons dit à son sujet en parlant de sa *Vie* écrite par Athanase. L'organisateur des établissements cénobitiques, Pachome, qui fonda vers 318 le monastère de Tabennisi, et plus tard huit autres couvents d'hommes et deux de femmes, mort de la peste en mai 346, s'est servi également du copte ; mais sa *règle* fut mise en grec presque immédiatement, et c'est du grec que Jérôme la traduisit en latin en 404 (2).

(1) Cf. notamment JÉRÔME, *De Viris*, 88 ; il nous est parvenu, sous le nom d'Antoine, deux recueils, l'un de sept, l'autre de vingt-cinq lettres. La *règle* dite de saint Antoine est apocryphe. Pour ces textes, cf. *P. G.*, XL. — AMÉLINEAU, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (*Annales du Musée Guimet*, 25, Paris, 1894). — CONTZEN, *Die Regel des heiligen Antonius*, Metten, 1896.

(2) *Patrol. latine*, XXII. — LADEUZE, *Essai sur le Cénobitisme*

Horsiési et Théodore, qui le remplacèrent entre 350 et 368, ne font pas exception (1).

Les deux Macaire. — Les deux seuls ascètes célèbres sous le nom desquels nous ayons conservé en grec des écrits dignes d'intérêt, mais d'attribution plus que suspecte, sont les deux Macaire, que l'on distinguait en donnant à l'un le surnom d'*Alexandrin*, à l'autre celui d'*Égyptien* (qui désigne les indigènes nés ailleurs qu'à Alexandrie). Tous deux sont au nombre de ces héros de la vie spirituelle sur lesquels Palladius a recueilli les anecdotes dont il a composé son *Histoire Lausiaque*, et ils sont de ceux qui lui ont fourni quelques-unes des plus savoureuses. L'*Égyptien* (2) vécut quatre-vingt-dix ans, dont soixante au désert, où il arriva déjà si proche de la perfection, qu'on l'honora tout de suite du titre de *jeune vieillard* (paidariogéron). Devenu prêtre, et fameux par ses miracles et ses prophéties, il avait creusé une longue galerie qui allait de sa cellule jusqu'à une petite grotte, où il se réfugiait quand il avait envie de fuir les importuns. L'*Alexandrin* (3), qui fut aussi prêtre et que Palladius fréquenta trois ans, au lieu dit les *Cellules*, passa pour un prodige d'abstinence dans un milieu où les plus dures privations étaient un jeu, et, pour se punir d'un accès de mauvais humeur qui lui avait fait écraser un moustique, se condamna à rester six mois nu dans un marais, où d'autres mous-

pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve, Louvain, 1898. — J. Bousquet et F. Nau, *Patrologia Orientalis*, IV, 5 ; *P. G.*, XL. — Albers, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulæ monasticæ*, Bonn, 1923. — G .Grützmacher, *Pachomius und das ælteste Klosterleben*, Fribourg-en-Brisgau, 1896.

(1) *P. G.* XL, et les ouvrages déjà cités d'Amélineau et de Ladeuze. — Les écrits attribués à Agathonicos, publiés par Crum, non seulement appartiennent à la littérature copte, mais sont pseudépigraphes et datent du VIe siècle (A. Ehrhard, *Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 18).

(2) *Histoire Lausiaque*, ch. XVII.

(3) *Ib.* XVIII.

tiques se chargèrent de venger leur congénère. Il revint au monastère si boursouflé qu'on ne le reconnut qu'au son de sa voix. C'est à lui aussi qu'une hyène vint apporter son petit, qui était aveugle et qu'il guérit en lui crachant sur les yeux ; elle vint le lendemain lui offrir en récompense une belle peau de brebis, qu'il donna un jour à Mélanie.

Tout cela justifie certes l'extraordinaire renommée des deux Macaire. Mais Palladius ne fait aucune allusion à une activité littéraire, ni de la part de l'un, ni de la part de l'autre. Gennadius (*De viris*, 10), plus tard, connaît une *lettre* de l'Égyptien à de jeunes moines, *une seule*, précise-t-il (1).

Il nous est parvenu sous le nom de l'Égyptien des *apophtegmes*, quatre *lettres*, deux courtes *prières*, et un imposant ensemble de cinquante *homélies* spirituelles. Les *apophtegmes*, dont on a divers recueils, ont dû provenir d'une tradition orale, comme ceux que rapporte Palladius, et le huitième du premier recueil, qui en contient dix, n'indique pas que Macaire ait dû perdre beaucoup de temps à écrire ; car le sens en est qu'il vaut mieux une bonne vie sans la culture littéraire, que cette culture sans une bonne vie. Le second recueil, plus considérable (quarante numéros), est, à sa façon, aussi curieux que l'*Histoire Lausiaque.* Le troisième et le quatrième sont très brefs, et ce dernier est attribué à l'Alexandrin (πολιτικός).

Il est assez difficile de se prononcer au sujet des *prières*. L'une des *lettres* aux moines, vu ce que dit Gennadius, peut sembler avoir des titres. Mais laquelle ? Nous en avons une, assez courte, en latin ; une autre en grec, beaucoup plus longue, assez mal composée, qui développe, avec beaucoup de démonologie à l'appui, l'idée que le mal vient du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre, quand nous écoutons les suggestions des esprits

(1) Cf. Flemming, *De Macarii Ægypti scriptis quæstiones*, Gœttingen, 1917.

pervers ; recommande l'union parfaite avec Dieu ; indique les devoirs réciproques du chef d'une communauté et de ses subordonnés ; donne la liste des différentes vertus, en montre le lien, et les classe selon leur rang. Cette lettre présente certains rapports avec les *Homélies*, et aussi avec un traité attribué à Grégoire de Nysse. Elle a été tout au moins remaniée (1). Deux autres, en latin, sont encore plus suspectes.

Il n'y a guère de doute que les *Homélies*, au moins sous leur forme actuelle (2), ne soient apocryphes (3) et ne proviennent d'une époque un peu plus tardive. Se rattachent-elles plus ou moins directement à Macaire par quelques-uns de leurs éléments ? Une allusion à deux confesseurs, dont l'auteur parle en contemporain (4), détonne dans l'ensemble. Mais, quoique la langue soit encore assez classique, le ton est déjà voisin du ton byzantin (5). Les évocations fréquentes de la cour, du palais impérial (6), l'emploi assez ordinaire de termes latins pourraient suggérer que l'auteur résidait à Constantinople ou non loin de la capitale (7). Le Père Villecourt (8) a découvert que l'on retrouvait des morceaux presque identiques dans les *Eléments de la doctrine impie des Messaliens tirés de leur livre* par saint Jean Damascène, dans son *Traité des Hérésies*, ainsi que dans un ouvrage

(1) L. P. Villecourt, O. S. B., *La grande Lettre de Macaire* (*Revue de l'Orient chrétien*, 1920).

(2) Cf. le second article du P. Villecourt, cité plus bas.

(3) L'authenticité a pourtant été défendue par Gore, *Journal of theological Studies*, 1906.

(4) *Homélie* XXVII, 15 ; peut-être aussi l'allusion aux Perses (XV, 46 ; XXVII, 22).

(5) Stilgmayr a déjà pensé à l'époque byzantine.

(6) Parmi les fonctionnaires qu'il mentionne, on trouve les *Apocrisiaires* ; le plus ancien exemple du mot cité par Du Cange est tiré d'Isidore de Péluse (mort en 435).

(7) C'est du moins mon impression ; Stilgmayr a pensé à quelque grande ville grecque ; Flemming, à Bostra.

(8) *Comptes rendus de l'Académie des Incriptions*, 1920, p. 250 ; cf. A. Wilmart, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1920.

sur *la réconciliation des hérétiques* qui a pour auteur un prêtre de Constantinople, du nom de Timothée (VIIe siècle). Il a émis l'hypothèse que notre recueil d'*Homélies* n'était pas autre chose que le *livre* des *Messaliens*. Il suppose que l'auteur vivait en Mésopotamie, à la fin du IVe siècle.

La secte des Messaliens en effet apparaît vers ce moment dans les régions de Syrie et de Palestine (1). Mais l'auteur des *Homélies* répudie parfois toute solidarité avec certaines des thèses qui nous sont données comme celles de cette secte, et le Père Villecourt reconnaît que nulle part il ne se donne comme lui appartenant. Le dernier mot n'est donc pas dit au sujet de ces textes. On peut conclure cependant avec une assez grande probabilité que, tels que nous les lisons, ils ne peuvent avoir avec Macaire qu'une relation indirecte. Je les crois plus récents, sous cette forme, que ne l'estime le Père Villecourt.

Notre auteur est un mystique, dont les vues ne manquent pas d'intérêt. Il est préoccupé de conduire les ascètes à la perfection, qui consiste dans l'union avec Dieu ; et il explique avec un grand souci de précision comment cette union s'opère, par la présence en nous, l'habitation en nous de l'Esprit. Pénétré de certaines pensées de saint Paul, il aime à reproduire l'image du *vêtement* spirituel que revêt notre corps mortel, qui, transformé par ce principe intérieur, deviendra le corps glorieux des ressuscités, dont la *gloire* de Moïse, descendant du Sinaï, a été la figure. Il ne veut pas d'ailleurs que l'ascète le plus avancé dans la voie du progrès se persuade qu'il a atteint la perfection et ne peut plus déchoir ; il rappelle fortement que l'essence de notre nature morale est le libre arbitre, et que nous avons à

(1) Sur les *Messaliens* ou *Euchites*, cf. THÉODORET, *H. E.*, IV, 11, qui nomme plusieurs de leurs chefs, parmi lesquels il ne fait figurer aucun Macaire.

soutenir une lutte perpétuelle contre le démon. Il se plaît à analyser les relations entre les vertus, à montrer qu'elles sont inséparables, à les rattacher toutes à la prière. Ces trois ou quatre idées directrices reviennent perpétuellement sous sa plume. Car il se maintient, par la continuité et l'énergie de son élan intime, dans les mêmes régions spirituelles ; comme la plupart des mystiques, il a une imagination vive et variée, et certaines de ses homélies ne sont qu'un tissu de comparaisons, où le même thème est toujours repris. Malgré tout, il est monotone, il n'est point très profond ; d'autres auront plus d'attrait que lui ; mais il a déjà un goût assez délicat de la haute spiritualité et il sait en parler parfois assez heureusement (1).

Il y a bien moins de confiance encore à avoir dans l'authenticité des divers écrits attribués à l'Alexandrin : deux *règles monastiques* (2), qui ne répondent pas aux conditions de la vie ascétique, au milieu du IVe siècle ; — l'homélie *sur le départ des âmes des justes et des pécheurs ; comment elles se séparent du corps et dans quel état elles sont.*

Évagrios du Pont. — Le maître par excellence de la vie ascétique, dans la seconde moitié du IVe siècle, Évagrios, n'est pas un Égyptien, ; originaire de la région du Pont, il était le fils d'un prêtre d'Ibora. Mais il a passé dix-sept ans en Égypte, au désert, et il est naturel de ne pas le séparer de Macaire, dont il fut le disciple.

Il est mort à 54 ans (3), en 399 ; ce qui reporte sa naissance à 346. Les relations entre le Pont et la Cappadoce étaient étroites ; il se forma donc à l'école de Basile

(1) Sur ce mysticisme, cf. STOFFELS, *Die mystische Theologie des Makarius des Ægypters*, Bonn, 1908 ; et, contre lui, divers articles de STIGLMAYR, dont on trouvera l'indication chez CHRIST-STÆHLIN, p. 1388, note 9.

(2) La seconde est attribuée à Sérapion, Macaire, Paphnuce et l'autre Macaire.

(3) D'après PALLADIUS, *loc. cit.*

et de Grégoire de Nazianze, dont le premier le fit lecteur, le second diacre (1). Il fut amené à Constantinople par ce dernier, quand il en devint évêque (379), et y demeura même quelque temps après sa démission, dans l'entourage de son successeur Nectaire. Il y obtint des succès par son talent de prédicateur. Il en repartit, à la suite d'une aventure romanesque dont on peut lire, chez le médiocre écrivain qu'est Palladius, le récit assez maladroit, et il se rendit à Jérusalem, où il reçut bon accueil auprès de Mélanie, mais sans réussir à retrouver son équilibre. Sur le conseil de Mélanie, il partit pour l'Égypte, se déroba à un évêché que Théophile, le successeur de Pierre, voulait lui imposer, et, depuis 382 jusqu'à la mort, mena la vie monastique d'abord au désert de Scété, ensuite à celui des Cellules (2).

Évagre écrivit beaucoup, et ses écrits ascétiques eurent beaucoup de succès. Mais, d'assez bonne heure, certains éléments de sa doctrine théologique devinrent suspects, malgré l'admiration que l'on garda pour sa méthode d'exercices spirituels. Jérôme déjà, au moment de la controverse pélagienne, le considéra comme un précurseur de Pélage, sans lui faire beaucoup de tort, il est vrai (3). Mais, au VIe siècle, il fut impliqué avec Didyme dans la controverse suscitée par l'origénisme, et quatre conciles œcuméniques, le Ve, le VIe, le VIIe, le VIIIe (en 553, 680, 787, 869) le condamnèrent. Il en est résulté que son œuvre a disparu en partie ou a été mutilée. Elle paraît s'être mieux conservée dans les traductions syriaques et arméniennes qui en furent faites, mais ces traductions ne sont pas connues assez complètement et n'ont pas été étudiées avec assez de précision.

(1) Grégoire de Nysse, selon Palladius, mais Grégoire de Nazianze, selon Socrate et d'autres.

(2) Il gagnait sa vie comme copiste, selon Palladius, et il était habile à écrire le caractère d'*Oxyrhynque* (une onciale ovale, sur laquelle cf. Wilcken, *Hermes*, 1901, p. 315).

(3) *Ep.* 133.

Gennadius (1) a donné une liste de ses écrits, qui comprend : 1° huit livres *contre les suggestions des huit vices principaux*, qu'il a définis le premier ou l'un des premiers, d'après le témoignage des Saintes Écritures (2) ; — 2° une collection de *cent maximes* à l'adresse des simples anachorètes, et une de *cinquante*, à l'adresse des ascètes cultivés, sous le titre général de *Monachicos*, avec les deux sous-titres de *Practicos* et de *Gnosticos* (3) ; — 3° un manuel « pour les cénobites et les synodites » et une « instruction pour une vierge » (4) ; 4° quelques *sentences* « très obscures, et comme il le dit lui-même, intelligibles seulement pour les moines » (5). Socrate parle en plus de problèmes gnostiques (6) ; il existe en syriaque 67 *Lettres*, assez courtes en général, et le plus souvent sans nom de destinataire, auxquelles il faut joindre une autre lettre, dont nous avons le texte grec et qui porte tantôt le nom d'Évagre, tantôt celui de Basile (7). On possède encore (8) un petit écrit intitulé : *Raisons de la vie monastique exposées dans leur rapport avec la tranquillité.*

(1) Cf. la bibliographie *supra.*

(2) On en retrouve les éléments doctrinaux dans ce que nous en possédons en grec ; mais les textes bibliques ont disparu. L'ouvrage subsiste sous sa forme complète en syriaque et en arménien ; GENNADIUS l'avait traduit.

(3) Traduit aussi par GENNADIUS ; la première partie existe en grec, dans deux recensions, dont l'une a 71 numéros, l'autre 100 ; la seconde, seulement en syriaque. Cf. l'étude de FRANKENBERG, indiquée dans la bibliographie.

(4) Cf. WILMART, *Revue bénédictine*, 1911 ; GRESSMANN, *T. U.*, 39, 4.

(5) GENNADIUS les avait traduites. Les XXXIII κεφάλαια κατ'ἀκολουθίαν que l'on trouve chez MIGNE, et les sentences reproduites par ELTER (*loc. cit.*) ne paraissent pas répondre exactement à ce que dit GENNADIUS.

(6) *H. E.*, IV, 23 ; SOCRATE dit : προγνωστικά ; mais il faut sans doute, avec BARDENHEWER, corriger en γνωστικά.

(7) Cf. FRANKENBERG ; une de ces lettres est adressée à MÉLANIE ; la lettre en grec, *P. G.*, 32.

(8) Publié d'abord par COTELIER, *Eccl. græc. Monumenta*, III ; texte, *P. G.*, 40.

Bien que l'œuvre d'Évagre ne nous ait été qu'imparfaitement transmise, les caractères généraux en apparaissent aujourd'hui suffisamment. Évagre a médité sur les conditions les plus favorables au développement de la vie spirituelle, et sur les dangers qui la menacent ; il a recueilli les leçons des ascètes célèbres qui l'ont précédé, et il aime à en reproduire les maximes ; aidé à la fois de l'exemple d'autrui et de son expérience personnelle, il a pu construire déjà une méthode assez savante de purification intérieure et de défense contre les tentations. Il la présente le plus souvent sous la forme d'une sorte de tactique qu'il faut opposer à la tactique des démons ; celle-ci est fertile en perfidies, mais un moine averti est capable de la déjouer. Évagre connaît les différentes classes de démons ; il sait comment chacun d'eux s'y prend pour nous suggérer les pensées impures ou perverses ; comment ils se relaient ; quels pièges ils nous tendent, et de quelles occasions ils savent le mieux profiter. Le plus terrible est le démon de midi, qui insuffle aux moines ce dangereux ennui auquel ils ont donné le nom d'*acedia* et qui leur fait paraître le jour long comme s'il avait cinquante heures ; les invite à regarder par la fenêtre, à sortir de leur cellule, à prendre en dégoût l'endroit où ils se trouvent, à regretter leurs proches et leur vie antérieure, à trouver tout mauvais chez les frères qu'ils avoisinent, et se flatte de les dégoûter ainsi de leur propos et de les faire renoncer à l'ascétisme (1). C'est à des moines déjà exercés qu'il s'attaque, tandis que le démon de l'impureté travaille surtout contre les débutants, en leur suggérant des visions obscènes. Les moments les plus périlleux, pour les vétérans comme pour les novices, sont ceux où ils sont portés à se croire le plus en sûreté : le diable n'est jamais plus dangereux que quand on prie, et quand on lit ou médite les Ecritures (2).

(1) περὶ ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς 'Ανατόλιον, VII (*P. G.*, 40, 1273.
(2) Μοναχός, ἢ περὶ πρακτικῆς, 66 (*P. G.*, 40, 1239).

Cette démonologie nous semble à tout le moins excessive, et nous sommes enclins à penser qu'elle enlève à la vie spirituelle quelque chose de sa finesse. Il ne faut pas oublier cependant que c'est souvent grâce à cette habitude de personnifier les vices en des individualités concrètes, en considérant chacun d'eux comme un adversaire réel dont il s'agit de dépister les ruses, que les ascètes ont si bien réussi à accroître la pénétration de notre regard intérieur, et qu'ils sont parvenus à soumettre les plus secrets mouvements de notre âme à une observation si attentive et si délicate. Évagre s'adresse surtout à des chrétiens déjà assez purifiés pour n'avoir plus grand chose à craindre des tentations extérieures, et qui du reste, pour se préserver du danger qu'elles pourraient encore leur faire courir, se sont réfugiés dans la solitude. Le péché du moine, ce n'est pas la défaillance vulgaire ; c'est la simple adhésion de l'esprit à un plaisir défendu (1). Ainsi, en même temps qu'Évagre fait un démon de toutes les mauvaises pensées qui peuvent surgir dans l'esprit, le vice qu'il combat est à peu près réduit pour lui à la simple pensée du mal. Dans la classification qu'il établit des huit péchés capitaux, ces péchés sont désignés sous ce nom même de pensées (*λογισμοί*) ; les huit pensées mauvaises sont : la gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'ennui, la vanité, et l'orgueil. Évagre a-t-il inventé cette classification, antérieure à celle qui devait triompher et qui réduit les péchés capitaux à sept ? Nous pouvons dire seulement que nous la trouvons chez lui pour la première fois (2).

Il est certains aspects de la doctrine d'Évagre qui n'apparaissent guère aujourd'hui dans ce que nous possédons de lui ; ce sont ceux par lesquels elle est devenue suspecte après sa mort. On peut retrouver çà

(1) *Monachos*, 47 (*P. G.*, XL, 1233).

(2) Cf. O. Zœckler, *Biblische und Kirchenhistorische Studien*, III, Munich, 1893.

et là un ou deux de ces passages dont un Jérôme pouvait user pour l'assimiler au pélagianisme, par exemple, dans le *Monachos*, ch. LXV (1), où le mal est ramené au mauvais usage du libre arbitre, cette déclaration que *de la nature il ne vient rien de mauvais*. Mais nous n'avons plus que la partie *pratique* de ses principaux ouvrages ; la partie *gnostique* nous manque, et nous ne pouvons pas vérifier jusqu'à quel point il a suivi Origène dans la théorie de la préexistence de l'âme et dans la croyance au salut universel (*apocatastase*).

Évagre se sert d'une langue qui n'est point incorrecte ; bien qu'il traite de matières subtiles, il est en général clair ; il ne recourt pas très fréquemment à l'image ni à la comparaison (2). A l'exposition suivie, il préfère la maxime, courte ou d'une certaine étendue. De là les rapports que présentent certains de ses écrits avec les recueils de *Sentences* profanes, tels que celui de Sextus (3), et plus encore avec les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Les deux opuscules dont M. Gressmann a donné une bonne recension (4) — *Sentences pour les nonnes* et *sentences pour les moines* — montrent bien cette dernière relation.

Sérapion de Thmuis. — Nous connaissons déjà par Athanase l'évêque Sérapion (5) de Thmuis, ville de la Basse-Égypte, située sur la rive orientale du Nil, à peu près à moitié chemin entre Thèbes et Syène. Par la *Lettre à Dracontius*, nous savons qu'il avait commencé par être l'abbé d'un couvent. Il a accepté cette charge de l'épiscopat, à laquelle Dracontius, comme beaucoup

(1) *P. G.*, XL, 1239.

(2) Il y a toutefois de la subtilité et un goût douteux dans les κεφάλαια κατ' ἀκολουθίαν, où les défauts que peut avoir le moine sont assimilés à des maladies, même à certaines de celles dont il vaudrait mieux taire les noms.

(3) Elter, *loc. cit.*

(4) Cf. p. 142, note 4.

(5) Les Grecs emploient d'ordinaire la forme *Sarapion* ; les Latins, la forme *Sérapion*.

d'autres moines, voulait se dérober, avant l'année 339, puisqu'une des quatre *Lettres* que l'évêque d'Alexandrie lui a adressées est de cette date. Il était partisan d'Athanase, et peut-être est-il l'un des deux évêques égyptiens de ce nom (mais le nom était commun) qui ont soutenu sa cause en 343, au concile de Sardique (1). Il fut aussi en relation avec saint Antoine, qui lui racontait ses visions, et qui, à sa mort, partagea les deux peaux de mouton qui lui servaient de manteau entre Athanase et lui (2). Vers 356, il se trouvait à la tête d'une mission qu'Athanase chargea d'aller le défendre auprès de Constance contre les imputations des Ariens, — (3) et sans doute il ne réussit qu'à se compromettre ; car il fut banni de Thmuis, et en 359 son siège était occupé par un autre, Ptolémée, qui assista au concile de Séleucie (4) et qui appartenait au parti arien.

Jérôme, au chapitre XCIX de son *de Viris*, a parlé de lui en ces termes : « Sérapion, évêque de Thmuis, qui à cause de l'élégance de son talent mérita le surnom de *scholastique*, cher au moine Antoine, a publié un livre remarquable *contre les Manichéens*, et un autre sur *les titres des Psaumes*, ainsi que d'utiles *Épîtres* à divers ; il s'est aussi illustré par sa confession sous l'empereur Constance. »

Canisius avait publié le premier (5), dans une traduction latine due à Turrianus (Torrès, de la Compagnie de Jésus), une partie du *traité contre les Manichéens* ; le morceau présentait une lacune vers la fin (après le ch. XXV). Basnage (6) en donna l'original grec, d'après un manuscrit médiocre, mutilé par endroits et portant un texte assez négligé. L'ouvrage, sous cette forme, paraissait maigre ;

(1) *Apolog. contre Arian.*, 50.
(2) *Vita Ant.*, 82-91.
(3) Sozomène, *H. E.*, IV, 9.
(4) Épiphane, *Hær.*, 73, 26. — Cf. Jérôme, *De Viris*, 99 ; *Ep.* 70, 4.
(5) *Antiqu. Lect.*, t. V.
(6) *Thesaurus Canisianus*, t. I.

les thèses manichéennes n'y étaient pas exposées avec précision ; l'auteur se bornait à soutenir que ni le corps ni l'âme ne sont mauvais par nature, dans une argumentation qui n'a pas un ordre très rigoureux et qui reste assez superficielle. Brinkmann (1) s'est aperçu plus tard qu'on retrouvait dans le manuscrit de Hambourg utilisé par Basnage et dans un manuscrit de Gênes, signalé par Pitra, qui donne un texte plus correct (2), tout un quaternion égaré, qui était venu se mêler aux feuillets du livre de Titus de Bostra sur le même sujet, qu'a publié de Lagarde (3). C'était le morceau qui manquait, moins une feuille définitivement perdue (4). Ainsi complété, le traité apparaît sous un jour plus favorable, quoique Brinkmann, heureux de sa découverte, en ait exagéré quelque peu le mérite.

Rien ne subsiste du livre *sur les Psaumes* ; mais il semble bien, d'après un fragment retrouvé par Pitra (5), qu'il a existé un recueil d'*Épîtres* de Sérapion, qui en comprenait au moins vingt-trois. Nous en possédons deux, dont l'une, adressée à un évêque nommé Eudoxe, est un billet de consolation assez court, où Sérapion réconforte son confrère par la pensée que la maladie est chose moins grave que le péché. L'autre est beaucoup plus longue,

(1) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894.

(2) *Analecta sacra et classica*, I.

(3) *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt*, Berlin, 1859. Le Manichéisme paraît s'être infiltré de bonne heure en Égypte, où Athanase a compté parmi ses adversaires un magistrat manichéen, Sébastien. C'est en Égypte aussi, et dans les premières années du IVe siècle, qu'a dû être composé le traité d'Alexandre de Lycopolis, que Photios (*Contra Manich.*, I, II), donne pour un évêque, mais que Tillemont déjà, et, de nos jours, Brinkmann (*Alexandri Lycopolitani contra Manichæos disputatio*, Leipzig, 1895) ont tenu avec plus de vraisemblance pour un philosophe païen ; ce philosophe connaît d'ailleurs bien le christianisme et ne lui est pas violemment hostile.

(4) Une phrase en est citée sous le nom de Sérapion dans le Florilège du manuscrit *Coislin* 276, folio 139 ; cf. Brinkmann, *loc. cit.*

(5) *Analecta Sacra*, II ; *Prolég.*, p. XL.

et très oratoire ; adressée à des moines, elle fait le panégyrique de la vie ascétique, vie parfaite qui nous détache du vulgaire et nous place bien au-dessus de lui, qui nous rend égaux aux anges, nous débarrasse de tous les soucis mondains (mariage, paternité, affaires), nous donne l'assurance que nous pourrons nous présenter sans crainte au Jugement, et justifie cette réputation universelle dont jouissent maintenant les moines d'Égypte. L'auteur parle d'Antoine et de quelques autres ascètes célèbres, Amoun, Jean Macaire ; il s'excuse d'en parler brièvement ; car il sait que ceux à qui il écrit, ou leurs pères, les ont connus.

Enfin, Wobbermin (*loc. cit.*) a publié un *euchologe*, qu'il a trouvé dans un manuscrit du Mont Athos, et où deux prières, sur trente, la première et la quinzième, portent le nom de Sérapion. Le recueil est suivi d'une *lettre sur la Trinité*, où l'auteur — tout en exposant une conception assez singulière du Saint-Esprit — défend l'*homoousios* et combat vigoureusement l'arianisme. La lettre ne porte pas de nom, mais le lien qui la rattache au recueil de prières a permis à Wobbermin d'avancer avec vraisemblance qu'elle est de Sérapion. Les prières,comme le remarque justement l'éditeur, doivent d'ailleurs, en l'ensemble, être considérées moins comme l'œuvre personnelle de l'évêque de Thmuis, sauf peut-être la première et la quinzième, que comme celles qui étaient usitées dans son Église ; elles sont curieuses, notamment par l'utilisation qui est faite dans la prière eucharistique d'une formule de la *Doctrine des Apôtres*, de même que dans la *Lettre* est utilisée l'*Épître de Barnabé*, ce qui convient à un Égyptien et à un ami d'Athanase.

Il y a quelques différences de forme entre ces divers écrits. Celui dont l'authenticité est au-dessus du soupçon, le traité *Contre les Manichéens*, est écrit dans une langue qui n'est pas toujours très pure (1) ; le style est meilleur

(1) Par exemple, dès le début : πᾶν... οὐκ, pour οὐδέν ; ἀναιρῆσαι ; etc.

que la langue ; la rhétorique n'en est pas absente et elle y apparaît assez souvent sous l'aspect de l'*asianisme* (phrases courtes ; parallélisme ; antithèses ; assonances ou rimes, etc.). Dans quelques morceaux où l'auteur s'échauffe, — par exemple dans le chapitre XXIII où il déplore la défaillance de Pierre — il y a mieux que de la rhétorique ; il y a des accents émus. Cela est rare, et, dans l'ensemble, l'argumentation, assez habile, manque de vigueur. Il y a plus d'ampleur et de sonorité dans les périodes, d'ailleurs assez banales, de l'*Épître aux Moines*, où la langue offre aussi certains vulgarismes. Le nom de Sérapion était commun ; un examen plus détaillé, au point de vue du ton et des procédés, une comparaison plus exigeante entre le *Traité* et les *Lettres* ne seraient peut-être pas inutiles.

Évagrios, dans un morceau cité par Socrate (*H. E.*, IV, 23), rapporte un mot de Sérapion qui ne se retrouve pas dans ce que nous possédons de lui — et qu'il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer extrait d'un de ses ouvrages. « L'ange de l'Église de Thmuis », dit-il, « disait que : *l'esprit qui s'est abreuvé de la science* (*gnose*) *spirituelle est purifié parfaitement* ; *que la charité guérit les parties irritées du cœur* ; *et que la tempérance arrête le flux des mauvais désirs* ». Toute brève qu'elle est, cette parole exprime peut-être avec plus de force la doctrine d'un ascète éprouvé que les généralités parfois ampoulées de la *Lettre aux Moines*.

Pierre II d'Alexandrie. — Quand Athanase fut mort, le 2 mai 373, le clergé et le peuple catholique d'Alexandrie élurent, pour lui succéder, Pierre. Valens, lui, entendit profiter de l'occasion pour installer un Arien sur ce grand siège. Il fit choix de Lucius. Le préfet Palladius, renouvelant l'agression jadis commise contre Athanase, envahit, avec ses agents et la lie de la plèbe, l'une des églises de la ville, l'église de Théonas, et en chassa Pierre. Le comte des Largesses, Magnus, et l'un des premiers disciples d'Arius, le vieil Euzoios, venu d'Antioche où il

détenait l'épiscopat, consacrèrent Lucius (1). Des prêtres et d'autres membres du clergé furent arrêtés et expédiés à Héliopolis, en Syrie (Baalbeck), l'une des rares villes de l'Empire qui fussent demeurées, en leur totalité, obstinément païennes. On mit aussi à la raison un certain nombre de moines, qu'on envoya sans ménagements aux mines, en leur adjoignant jusqu'au diacre romain que le pape Damase avait envoyé féliciter Pierre. En dehors d'Alexandrie, onze évêques furent saisis et bannis à Diocésarée, en Palestine, qui, si elle n'était pas païenne comme Baalbeck, n'avait guère qu'une population juive. Une délégation d'Égyptiens alla protester auprès de Valens, qui était à Antioche ; elle ne reçut d'autre réponse qu'un ordre d'exil. Pierre s'était caché en Égypte ; il se décida bientôt à imiter l'exemple que lui avait donné son prédécesseur et alla chercher un asile d'abord à Damas. En 375, il assistait à Rome à un concile contre les Apollinaristes, et il écrivait aux membres de cette délégation que Valens avait si mal reçue — évêques, prêtres et diacres — une lettre sur cette secte, dont Facundus d'Hermiane nous a conservé quelques extraits (2), en latin. Il rentra à Alexandrie en 378, et mourut au commencement de 381 (3).

Outre les quelques fragments sauvés par Facundus, nous possédons, grâce à Théodoret (4), presque intégralement, *l'Encyclique* par laquelle Pierre avait fait connaître aux évêques catholiques les événements dont il avait été victime. Sa narration des scènes brutales ou

(1) Ce Lucius fut lui-même un écrivain ; JÉRÔME (*De Viris*, 118), parle de *lettres pascales* de lui, et de *quelques livres sur des sujets divers*. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (éd. DIEKAMP, Munster, 1907), contient un fragment de Lucius.

(2) *Pro defensione trium capitulorum*, II, 2 ; reproduits, avec la lettre que nous citons ensuite, dans *P. G.*, XXXIII.

(3) La date est très discutée ; nous suivons RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius*, p. 116.

(4) *H. E.*, IV, 19.

licencieuses dont l'église de Théonas avait été le théâtre, peut être mise en parallèle avec les récits analogues d'Athanase, sur lesquels elle semble calquée. Dans d'autres parties de son exposé, Pierre, inspiré par une foi sincère, a trouvé des accents touchants, par exemple dans les protestations qu'il prête aux fidèles d'Alexandrie (*loc. cit.*, 16-18). Au total cependant, sa *Lettre* a moins de couleur et d'éloquence que les *Apologies* d'Athanase.

Pierre eut pour successeur son frère Timothée, qui occupa le siège de 381 à 385. Nous avons de lui une courte *Lettre à Diodore*, qui n'a été conservée qu'en latin par Facundus d'Hermiane, et une collection de *réponses canoniques* (1), qui nous est parvenue avec des commentaires de Balsamon ; elle n'intéresse que l'histoire du droit ecclésiastique. Une *Vie d'Athanase* n'a été conservée qu'en arménien ; une homélie *Sur la Vierge Marie et la Salutation d'Élisabeth* a été conservée en arménien et en latin (2) ; une autre sur le *Mystère de la présentation de Jésus au Temple* est inédite.

Didyme. Biographie. — En somme, un seul Alexandrin, au IVe siècle, après Athanase, intéresse l'histoire littéraire. C'est Didyme, qui ne fut pas un homme d'action et ne saurait même être comparé au grand évêque par la vigueur et l'originalité (3) de l'esprit, mais qui a continué la plus ancienne et la plus respectable tradition alexandrine : celle de ces savants infatigables qui ont voué leur vie à la recherche du vrai et qui ont uni au culte de la science la noblesse d'une vie pure et désintéressée.

L'auteur de l'*Histoire Lausiaque* (4), Palladius, qui, pendant son séjour en Égypte, s'est rencontré avec lui à quatre reprises, en dix ans, nous dit qu'il fut au nombre de ceux qui « dans l'église d'Alexandrie, arrivèrent à la perfection et se montrèrent dignes de la terre des Doux »,

(1) Le meilleur texte est celui de PITRA, cf. *supra*.
(2) Edité à Venise, en 1899 ; cf. VARDANIAN, *loc. cit.*
(3) VARDANIAN, *loc. cit.*
(4) *Loc. cit.*

et qu'il mourut à l'âge de 85 ans. D'après la date admise par Dom Butler pour ce séjour (388-400), on peut estimer que Didyme est mort vers 398 et né vers 313. Cette estimation, sans s'accorder exactement avec le témoignage de Jérôme dans son *De Viris*, ne s'en éloigne pas beaucoup (1).

Didyme eut le malheur de devenir aveugle à l'âge de quatre ans. Séparé ainsi du monde extérieur, obligé de renoncer à l'action, il se tourna tout entier vers l'étude, se faisant lire les livres que son infirmité lui interdisait de connaître directement (2), développant sa mémoire, employant à la méditation les longues heures de liberté qui lui restaient. Il acquit ainsi ce savoir encyclopédique qui le désigna à Athanase pour la direction de l'École catéchétique, dont il fut le dernier maître connu (3). En même temps qu'un savant, il fut un ascète, et c'est ce qui lui a valu de figurer, en une des premières places, dans le livre de Palladius. Il vécut dans une cellule, en suivant un régime austère, et en demandant aux exercices d'une piété qui tendait au mysticisme la consolation d'une disgrâce physique, dont il avoua, au moins un jour, sentir douloureusement la tristesse (4).

L'œuvre de Didyme, composée d'écrits dogmatiques et exégétiques, était immense. Après avoir énuméré un certain nombre de titres, Jérôme s'est découragé (5) et a conclu par un *etc.* Nous étudierons d'abord les œuvres

(1) Dom Butler, *The Historia Lausiaca*, p. 180. — Le texte de Jérôme n'est pas établi avec certitude ; cf. Bardy, p. 4.

(2) Sozomène (*H. E.*, III, 15) rapporte même une tradition selon laquelle il se serait servi de textes gravés en creux, anticipant ainsi sur la méthode Braille.

(3) La date où il prit possession de la charge ne peut être déterminée sûrement ; les données fournies par Philippe de Sidé, dans le fragment sur l'école d'Alexandrie que nous avons déjà souvent cité, restent obscures. Parmi ses disciples directs, est seulement connu cet Ambroise dont parle Jérôme, *De Viris*, 126.

(4) Jérôme, *Ep.*, LXVIII 2.

(5) *Loc. cit.*

qui nous ont été conservées, soit à peu près intégralement, soit partiellement ; nous dirons ensuite quelques mots de celles dont il ne reste plus guère que le souvenir, et nous discuterons enfin le caractère de quelques ouvrages venus à nous sous d'autres noms et que quelques savants lui ont attribués.

Écrits conservés. — Le plus ancien — entre ceux du moins que nous pouvons dater — est le *Traité sur le Saint-Esprit*, qui est antérieur à 381, date du *Traité* de saint Ambroise sur le même thème. L'évêque de Milan s'est beaucoup servi de l'ouvrage de Didyme (1), et saint Jérôme, à la demande du pape Damase, en a composé une traduction qui a dû être entreprise vers 384, mais ne fut achevée qu'en 389 (2). Nous ne possédons plus l'ouvrage que dans cette traduction, ce qui oblige les théologiens à une certaine réserve dans l'usage qu'ils en font. La doctrine de Didyme, il est vrai, si elle a été entachée d'origénisme sur quelques autres articles, n'a prêté à aucune suspicion sur celui de la Trinité. Saint Jérôme, qui, après avoir été enthousiaste de Didyme, s'est montré plus froid quand il a commencé à se chamailler avec Rufin, l'a expressément reconnu ; il n'est pas sûr cependant qu'il ait partout respecté scrupuleusement la terminologie de l'original.

Après avoir insisté sur l'importance du sujet qu'il va traiter, en citant la parole de l'Évangile sur le blasphème contre l'Esprit, qui ne sera pas pardonné, et après avoir dit qu'il répond, en écrivant son traité, à un désir que lui ont exprimé les fidèles, Didyme introduit l'exposé de sa doctrine en notant, d'une part, que là notion du Saint-

(1) Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des heiligen Ambrosius in libris III de Spiritu Sancto*, Münich, 1902.

(2) La préface, adressée à Paulinien, contient quelques mots assez vifs à l'adresse d'une *vilaine corneille* qui s'était parée des plumes du paon, et il est fort à craindre que cette corneille ne soit saint Ambroise, que Jérôme n'aimait pas beaucoup. — L'édition principale a paru à Cologne, en 1531 ; le texte se trouve dans le volume 39 de la *Patrologie grecque* et dans le volume 23 de la *Patrologie latine*.

Esprit est purement chrétienne, et sans analogue chez les païens ; d'autre part, que le rôle de l'Esprit est le même dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La doctrine qui suit est, en somme, celle que nous retrouverons dans son ouvrage capital, dans le traité *Sur la Trinité.* Elle dérive d'Athanase et présente des points de rapport avec celle des Cappadociens, soit que Didyme, leur contemporain, ait été simplement amené comme eux, en développant les vues d'Athanase, à des précisions analogues aux leurs, soit que, comme il est possible, il ait subi en une certaine mesure leur influence (1). Le Saint-Esprit n'est pas une créature ; s'il est dit que *tout* a été fait par le Fils, il n'est pas, lui, compris dans ce *tout.* Il est un élément de l'essence divine ; il est immuable ; non seulement il est supérieur aux anges, qui sont *saints* parce qu'il se communique à eux, mais il en est radicalement distinct. Les dons divers qu'il distribue forment une unité. Différent du Père et du Fils, il leur est consubstantiel. Tout en repoussant énergiquement le modalisme, et en condamnant à plusieurs reprises nominativement Sabellius, Didyme insiste sur l'unité de la Trinité, dans son essence comme dans ses opérations, et c'est l'hérésie arienne ou macédonienne qui paraît le préoccuper, plus encore que l'hérésie sabellienne. A partir du chapitre xxx, l'exposé est moins rigoureusement didactique, et Didyme, tout en complétant ou précisant à l'occasion ses définitions antérieures, se préoccupe, avant tout, de les confirmer par la discussion des textes scripturaires.

Nous ne pouvons apprécier exactement le style, l'original étant perdu. L'allure générale du développement est assez libre, comme dans le grand traité *Sur la Trinité,* et doit probablement en partie ce caractère, qui est commun à tous les catéchètes de l'école d'Alexandrie, à la

(1) Voir, sur ce point, les études de Leipoldt et de Bardy. Basile est cité avec éloge dans le *Traité sur la Trinité* (III, ch. xxii), où il est fait allusion à son *Ep.* 236 (adressée à Amphiloque).

pratique journalière de l'enseignement oral. Elle peut s'expliquer aussi par l'infirmité de Didyme, obligé de dicter et incapable de se relire. L'argumentation garde ordinairement le ton de l'homme d'étude ; abondante, riche, elle reste calme et vise, avant tout, à la clarté. Didyme apparaît ici, ainsi que dans toute son œuvre, comme épris ardemment de vérité et convaincu que la foi doit être éclaircie par toutes les ressources de la science, mais aussi comme conscient de la faiblesse de l'esprit humain et de son impuissance à parvenir à une compréhension complète de l'essence divine. Il s'excuse, à la fin de son livre (ch. LXIII), d'avoir osé traiter une matière aussi difficile. Il croit cependant que la vérité a chance de se révéler à ceux qui savent purifier leur âme par la vertu. Voici, en effet, les paroles qu'il adresse en terminant à ses lecteurs : « Si quelqu'un entreprend de lire ce volume, nous le prions de se purifier de toute œuvre mauvaise et de toute pensée perverse, afin qu'il puisse, d'un cœur illuminé, entendre ce qui s'y trouve dit, et que, plein de sainteté et de sagesse, il sache nous pardonner, si parfois l'effet n'a pas répondu à notre volonté ; qu'il considère seulement l'esprit qui l'a inspiré, non les termes employés. Autant, en effet, nous revendiquons audacieusement le sentiment de la piété, au nom de notre conscience, autant, quand il s'agit de l'exprimer, nous confessons avec simplicité que nous manquent absolument, dans l'allure et le texte de l'exposé, la grâce et l'éloquence de la rhétorique. Notre soin a été, en discourant sur les Saintes Écritures, de comprendre pieusement ce qui y est écrit, et de ne pas oublier l'inexpérience et les limites de notre talent. »

L'âme droite et simple de Didyme se révèle dans ces derniers mots, dont il ne faut cependant pas abuser. Didyme est un théologien et un exégète qui se propose uniquement d'instruire avec méthode, et qui parle une langue sans affectation, un peu surchargée parfois de mots abstraits ou de termes techniques, mais sans abus

d'incorrections ou de vulgarismes. Bien qu'il observe le plus souvent dans la discussion une modération que ses derniers interprètes ont cependant parfois exagérée, et qu'il soit, par goût, un savant, non un polémiste, il s'échauffe parfois et trouve des accents touchants. Nous en verrons des exemples dans le *Traité sur la Trinité*, qui nous est parvenu dans le texte grec à peu près intégralement ; le manuscrit qui nous l'a conservé est cependant mutilé en quelques endroits (1).

Ce grand ouvrage, qui résume tout le travail de la pensée chrétienne au ɪᴠᵉ siècle sur le dogme trinitaire, est une des dernières œuvres de l'auteur. Basile y est cité en termes qui supposent la connaissance de sa mort (en janvier 379) ; les adversaires de la divinité du Saint-Esprit y sont désignés sous le nom de Macédoniens, que le concile de Constantinople, tenu en 381, ne leur donne pas encore. Est-il même postérieur à la date de 392, où Jérôme écrivit son *De Viris* ? Il semble bien que Jérôme, quoiqu'il n'ait donné, de son propre aveu, qu'une liste très incomplète, n'aurait pas dû omettre un écrit aussi important, s'il l'avait connu ; mais il serait imprudent d'interpréter trop rigoureusement son silence.

Le traité a trois livres, dont le premier, est particulièrement consacré au Fils et vise les Ariens ; le second, consacré au Saint-Esprit, réfute les Macédoniens ; le troisième, après une récapitulation des deux premiers, examine les textes scripturaires utilisés par les uns et les autres. Comme dans le *Traité du Saint-Esprit*, Didyme développe la doctrine de Nicée et d'Athanase, en y apportant les précisions que les discussions postérieures avaient rendues nécessaires et en se rapprochant beaucoup du point de vue des Cappadociens. Son originalité prin-

(1) Ce manuscrit du xɪᵉ siècle a été publié pour la première fois par I. Aʟᴏʏsɪᴜs-Mɪɴɢᴀʀᴇʟʟɪ, à Bologne, en 1769 ; il appartenait au cardinal Passionei et est aujourd'hui coté à la *Bibliotheca Angelica*, nº 116.

cipale paraît être d'avoir, sinon employé le premier — la chose reste douteuse — du moins employé couramment et fait entrer définitivement dans l'usage la formule : une *ousie, trois hypostases* (1). Comme dans le *Traité sur Saint-Esprit*, tout en condamnant Sabellius, Didyme insiste avec prédilection sur l'unité, sur la consubstantialité des trois personnes, sur le titre égal qu'elles ont à être honorées (ἰσοτιμία). Le Père est la *source* ou la *racine* de la divinité ; le Fils a pour caractère distinctif d'être engendré ; le mode de production du Saint-Esprit est, comme chez les Cappadociens, la *procession* (ἐκπόρευσις). Mais dans toutes les opérations divines, qu'il s'agisse de la création, de la révélation, ou de la rédemption, les trois *hypostases* sont également intéressées et étroitement unies.

Dans son exposé, Didyme montre cette familiarité avec les méthodes de la philosophie que lui reconnaît Jérôme (2) ; il connaît et emploie habilement les procédés de la dialectique. Sans qu'il ait échappé à toute influence stoïcienne (3), c'est naturellement le platonisme qu'il préfère entre les divers systèmes, soit que son style s'émaille de quelques souvenirs du *Phèdre* (4) ou du *Timée*, soit qu'il trahisse l'influence du néoplatonisme. S'il a parlé de Porphyre en termes sévères (5), il utilise certaines de ses vues pour expliquer le dogme de la Trinité, et l'opposition du monde matériel et du monde intelligible est souvent exprimée par lui en termes fort

(1) Sur l'histoire de cette formule, voir Leipoldt et Bardy, en tenant compte de ce qui sera dit plus bas relativement au traité *Contre Arius et Sabellius.*

(2) *De Viris*, 109. Malgré sa cécité, dit Jérôme, il étonna tout le monde par sa connaissance parfaite « de la dialectique, et même de la géométrie, qui, plus qu'aucune autre science, réclame la faculté de la vision ». Sur les traces qu'on peut trouver chez Didyme de connaissances géométriques, cf. Bardy, p. 219.

(3) Cf. Bardy, p. 227.

(4) Il y a notamment un emprunt à un passage célèbre du *Phèdre*, I, ch. xviii.

(5) II, 27.

voisins de ceux qui sont familiers à Plotin et à ses disciples (1). Son érudition se révèle encore par l'appel à Orphée ou à Hermès Trismégiste, et, très fréquemment, par des citations poétiques dont le plus grand nombre ne peuvent pas être identifiées. Mais ces influences profanes restent secondaires. L'inspiration de Didyme est, avant tout, biblique ; sa connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament est d'une richesse et d'une précision incomparables, et un grand nombre de chapitres ne sont qu'un tissu de citations reliées par des exégèses.

Si le ton habituel est, comme il convient, celui de l'exposé didactique, la foi et la piété ardentes de Didyme s'épanchent en plus d'une page avec une simplicité qui nous touche. C'est ainsi qu'au chapitre xxxv du livre Ier, il proteste à la fois, comme dans le *Traité du Saint-Esprit*, du sentiment d'indignation qui s'empare de lui, quand il réfléchit à l'audace d'un homme qui prétend « venir à l'aide des déclarations divines sur le Fils monogène et le Saint-Esprit » ; de l'obligation qui s'impose à lui de « ruiner les désastreuses interprétations des hérétiques, et de montrer que, lors même qu'ils prétendent honorer le Père contre les Écritures et plus qu'il ne convient, ils le chagrinent, ainsi que son Fils unique, et ils outragent le Saint-Esprit ». Sa conviction le contraint même parfois à l'éloquence, ou l'induit à une sorte de lyrisme. M. Bardy, qui juge sans grande indulgence Didyme écrivain (2), n'a pu s'empêcher de citer (3) avec admiration la prosopopée du Verbe, dans le chapitre xxvi du livre Ier : « Le Père est Dieu, disent-ils ; je le suis aussi ; car je suis son Fils monogène et véritable et bien-aimé. Le Père est Seigneur ; je le suis aussi, Seigneur de

(1) Voir, par exemple, I, 27, le développement sur le Fils « soleil intelligible ».

(2) Saint Jérôme déjà est sévère : « Imperitus sermone est », dit-il dans la préface de la traduction du *de Spiritu Sancto* ; il est trop clair qu'il ne pouvait goûter tant de simplicité.

(3) P. 103.

tout, héritier du Dieu vivant, maître de cet héritage ; car je possède ce qui est à moi, à la fois comme créateur et comme Fils véritable ; c'est par l'incarnation que j'ai été fait héritier. Le Père est démiurge et roi ; je le suis... etc. » Le lyrisme apparaît dans le curieux chapitre VII du livre II, où, après avoir montré que le Saint-Esprit est au-dessus des anges, Didyme craint, parce qu'il a aussi parlé des démons, d'avoir offensé ces ministres de la divinité, pour lesquels il partage la vénération qu'ils inspiraient au bon peuple d'Alexandrie (1) : « Je sais pertinemment, anges glorieux de Dieu qui habitez la lumière céleste, qu'irréprochables et parfaits comme vous l'êtes, vous ne vous fâcherez pas de ce que j'ai dit au sujet de ceux des anges qui vous sont semblables par la nature, sans l'être par l'innocence de leur conscience. » Après les avoir ainsi apaisés, il les prie de s'associer à lui pour célébrer la Trinité, en invoquant spécialement Michel et Gabriel. Il leur adresse enfin à tous une prière pour lui-même et tous ceux qui lui tiennent à cœur.

La même note émue et personnelle se retrouve, dans le même livre, au chapitre XXVIII (le chapitre final), avec une interpellation à ceux qui ont suivi de jour en jour « ces entretiens » — ce qui prouve que, comme tant d'autres écrits de l'école alexandrine — le *Traité sur la Trinité* est issu d'un enseignement oral. Mais les traits les plus caractéristiques se trouvent dans la prière qui suit. Le bon Didyme prie pour la concorde entre les chrétiens ; pour la bonne administration de l'Empire ; pour une bonne récolte, favorisée par une pleine crue du Nil. Il prie aussi pour qu'il lui soit accordé « de vivre en paix parmi ses livres ». Si Didyme avait été canonisé, quel meilleur patron auraient pu souhaiter les savants et les lettrés ! Il ajoute « et de ne se voir jamais

(1) Il parle des églises, des chapelles qui leur étaient consacrées à la ville et dans les champs ; des longs pèlerinages que les contemporains y faisaient.

privé de s'associer, avec une bonne conscience, aux assemblées de l'Église. » Ce savant n'oublie pas qu'il est un chrétien.

Le troisième ouvrage dogmatique de Didyme qui nous soit parvenu est un traité *Contre les Manichéens* (1), dont la date est incertaine, et qui donne l'impression, dans l'état où nous l'avons, de n'être qu'un abrégé ou un recueil d'extraits.

Écrits exégétiques. — Les écrits théoriques nous ont suffisamment prouvé combien Didyme était versé dans la science des Écritures. Jérôme parle de commentaires sur les *Psaumes* (2), sur *Job*, sur *Isaïe* (40-66) (3), *Osée*, *Zacharie*, les *Proverbes*, les *Évangiles de Jean* et de *Mathieu*, les *Actes*, la *Ire Épître aux Corinthiens*, les *Épîtres aux Galates et aux Éphésiens*. Les *Chaînes* donnent encore sous son nom des fragments relatifs à d'autres livres, et Cassiodore fit traduire par un prêtre, du nom d'Épiphane, un commentaire des *Épîtres catholiques* qu'il lui attribuait, à tort ou à raison (4). L'exégèse de Didyme se maintient, sans grande originalité, dans la tradition alexandrine, tenant compte, dans une certaine mesure, de la critique textuelle et de l'histoire ; faisant une certaine place au sens littéral, surtout quand il s'agit du Nouveau Testament, mais accordant la plus grande à l'interprétation allégorique (5), par exemple dans le

(1) Publié pour la première fois d'après le *Laurentianus* IX, 23 (xe siècle), par Combefis, *Bibliothecæ græcæ Patrum auctarium novissimum*, Paris, 1672.

(2) Sur ce commentaire et l'insuffisance des textes publiés par Mai, cf. Devreesse, article *Chaînes exégétiques*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, colonne 1126.

(3) Il est curieux que Didyme n'ait commenté que cette partie ; il n'y a d'ailleurs aucun indice qu'il ait reconnu des éléments d'origine diverse dans le recueil d'Isaïe ; un fragment subsiste dans un florilège (Devreesse, *ib.*, 1150).

(4) Cf. Devreesse, 1226.

(5) Cette appréciation est faite sous réserve ; cf. note 2 *supra*. Didyme emploie diverses expressions pour désigner sa méthode allégorique ; la plus fréquente est ἀναγωγή.

commentaire des *Psaumes*, qui, presque tous, sont expliqués dans le sens d'une prophétie messianique.

Ouvrages perdus. — On en trouvera la liste aussi complète qu'on peut la dresser dans les ouvrages de Leipoldt et de Bardy. Nous indiquerons seulement ceux qui paraissent avoir eu le plus d'importance. Un volume sur les *Dogmes* est signalé par Jérôme (*De Viris*, *loc. cit.*), et cité par Didyme lui-même (*De Spiritu Sancto*, 32) ; un autre sur les *Sectes* est également cité dans le même traité (ch. v) (1). *Deux livres contre les Ariens* sont signalés par Jérôme — à moins qu'ils ne soient à identifier avec le livre sur les *Dogmes* (2). Les renvois qui sont faits, en quatorze passages du traité *Sur la Trinité* (3), à un *premier discours* (πρῶτος λόγος) restent énigmatiques. Un court fragment s'est conservé d'une consolation *à un philosophe*; un autre d'un écrit *Sur l'incorporel* ; un autre, d'un écrit *Sur l'âme* ; un autre encore, du second livre d'un écrit *Sur la foi.* Mais la perte la plus regrettable pour l'historien est celle de deux traités qui nous auraient éclairés mieux que nous ne le sommes sur l'*origénisme* de Didyme. Le principal était un *Commentaire* (Ὑπομνήματα) sur le *Traité des principes d'Origène* (4) ; le second, composé à la demande de Rufin, qui fut, comme saint Jérôme, un disciple de Didyme et lui garda un attachement plus durable, avait pour objet le problème de la mort des petits enfants ; Didyme y expliquait leur sort en disant qu'ayant commis seulement des

(1) On a rapproché de cette mention ce que dit Théodoret, *H. E.*, IV, 26, que Didyme avait écrit κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων. Quelques-uns ont pensé que le livre *Sur les dogmes* et celui *Sur les Sectes* devaient être identifiés.

(2) Le texte est obscur. Je crois plutôt qu'il faut distinguer. Saint Jérôme parle, dans un autre chapitre de son *De Viris* (120), de Didyme comme d'un adversaire d'Eunomios ; mais ce qu'il dit n'implique pas l'existence d'un traité particulier.

(3) Enumérés par Bardy, p. 27.

(4) Mentionné par Socrate, *H. E.*, IV, 25.

péchés légers, il avait suffi qu'ils « touchassent seulement l'emprisonnement dans des corps (1) ».

Ce petit livre semble indiquer déjà suffisamment le contact que Didyme avait gardé avec la théorie d'Origène sur la préexistence des âmes et leur chute dans le monde intelligible. Divers textes de saint Jérôme paraissent le confirmer (2), et il est bien vraisemblable que c'est en effet sur cet article et sur celui de la rédemption étendue à tous (*apocatastase*) que la doctrine de Didyme pouvait, dès la fin du IVe siècle, être déclarée suspecte. Jérôme, dans sa querelle avec Rufin, s'est exprimé comme il suit : « Nous louons dans Didyme... la pureté de sa foi en la Trinité ; mais pour tous les autres points où il a eu le tort de suivre Origène, nous nous séparons de lui. Car il faut imiter les vertus de nos maîtres, et non leurs défauts (3). » Cependant, au cours du Ve siècle, la mémoire de Didyme demeura intacte, et son action, qui avait été grande au siècle précédent sur Ambroise, s'exerça sur saint Augustin et sur saint Cyrille. Mais sous Justinien, Didyme, avec Évagrios, se vit compromis dans la dispute suscitée par l'origénisme. Le concile de 543 qui condamna Origène ne prononça pas son nom. La première mention explicite d'une condamnation se trouve dans la *Vie de saint Sabas*, de Cyrille de Scythopolis, où il est dit que « le cinquième concile œcuménique s'étant réuni à Constantinople » (4) — c'est le concile de 553 — un anathème commun et universel fut jeté contre Origène, Théodore de Mopsueste, et ce qui a été dit par Évagre et Didyme sur la préexistence et l'apocatastase ». On a beaucoup discuté au sujet de ce cinquième concile (5) et de ses décisions. Ce qui est sûr, c'est que, dans l'opinion commune, le souvenir de Di-

(1) Jérôme, *Apologia adv. Rufinum*, III, 28.
(2) On les trouvera réunis *P. G.*, 39.
(3) *Adv. Rufinum*, III, 27.
(4) *P. G.*, 39, colonne 239.
(5) Cf. Bardy, p. 252 et suiv.

dyme, comme celui d'Évagre, se trouve, dès lors, plus ou moins étroitement lié à celui d'Origène, et c'est ce qui explique que de son œuvre immense il ne nous reste, en somme, que des débris

Ouvrages que des critiques récents ont voulu attribuer à Didyme. — Cette pauvreté relative de l'œuvre conservée de Didyme a excité l'imagination de certains critiques, qui se sont laissés aller à l'espoir de l'enrichir en retrouvant quelques-uns de ses écrits authentiques sous des noms supposés. Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'aucune de ces hypothèses ait été soutenue par des raisons décisives. Je ne dirai qu'un mot de celle de Dræsecke, qui a attribué à Didyme le premier des deux livres *Sur l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ contre Apollinaire* qui nous sont parvenus sous le nom d'Athanase (1), et qui fait du second un ouvrage de son disciple, Ambroise ; elle n'a été défendue par personne après lui (2). Au contraire, celle de K. Holl (3), qui a réclamé pour Didyme un traité *Contre Arius et Sabellius*, a été acceptée par Leipoldt, et cette acceptation a conditionné pour une bonne part l'exposé qu'il a fait de la théologie de l'aveugle. Je me range, pour ma part, très décidément à l'avis de ceux que Holl n'a pas convaincus (4). Ces savants ont très justement relevé un certain nombre de propositions dogmatiques ou d'interprétations de textes scripturaires qui sont, sans contestation possible, en désaccord avec les vues de Didyme dans ses écrits authentiques. On essaie de les expliquer par une différence de date, en attribuant à la jeunesse de l'auteur ce petit écrit, qui paraît, en effet, ne pas appartenir à une période trop avancée du développement de la crise arienne ; mais elles semblent

(1) Cf. *supra*, p. 864.

(2) Dræsecke, *Gesammelte patristische Abhandlungen*, p. 169 ; contre lui, Stülcken, *Athanasiana*, p. 70.

(3) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1904.

(4) Krüger, Funk, Stolz, et, en définitive, malgré quelques hésitations, M. Bardy, p. 19.

plutôt indiquer une différence de tendance. J'ajoute que l'accent aussi est différent ; le style est plus animé et plus mordant. Le livre, d'ailleurs, est au total non seulement court, mais de valeur assez médiocre.

Nous aurons occasion de dire plus tard que du grand traité de Basile *Contre Eunomios*, qui nous est parvenu en cinq livres, le quatrième et le cinquième ne font certainement pas partie intégrante. Dræsecke avait voulu les attribuer à Apollinaire (1). Un savant russe, Anatole Spasskij (2), et, peu de temps après, sans connaître celui-ci, Funk (3), ont proposé de les donner à Didyme. Il serait assez singulier cependant que Didyme se fût contredit au sujet d'un texte aussi important que *Jean* (XIV, 28 ; *Mon père est plus grand que moi*), qui est expliqué au IVe livre autrement que dans les écrits authentiques ; et il le serait autant qu'au Ve livre, qui est consacré au Saint-Esprit et où l'on peut noter d'ailleurs plus de rapport avec les idées de Didyme, il ne fût pas question de l'ἐκπόρευσις. Il y a peu d'arguments à tirer du style, parce qu'il n'est pas sûr que ces deux livres nous soient parvenus sous leur forme primitive. Mais les analogies qu'ils présentent avec certaines vues de Didyme peuvent s'expliquer s'ils proviennent d'une même époque ou d'un même milieu. On aurait moins de répugnance à les lui attribuer que le *Contre Arius et Sabellius* ; on ne peut considérer comme démontré qu'on y soit tenu (4).

Enfin, de Labriolle a également attribué à Didyme un court *Dialogue entre un Montaniste et un Orthodoxe*. Il est exact que Didyme s'est montré assez souvent

(1) Dans son livre sur *Apollinaire de Laodicée*, p. 121.

(2) Cf. BARDY, p. 24.

(3) *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, II, Paderborn, 1899, (L'étude avait paru isolément en 1897.)

(4) On ne peut guère tirer argument du fait que Jérôme signale Didyme comme un des adversaires d'Eunome (cf. *supra*) ; car Eunome paraît visé dans certaines parties des écrits authentiques ; cf. BARDY, p. 239.

soucieux de réfuter les Montanistes, et il y a une connexion assez étroite entre l'argumentation qu'il emploie contre eux dans le traité *Sur la Trinité* (III, 41), et celle de l'auteur de cet opuscule. Rien ne contraint cependant à les identifier l'un et l'autre (1).

Conclusion. — Didyme est plus remarquable par l'étendue et la variété de son savoir, par la modération et l'équilibre de son esprit, que par la hardiesse d'une pensée originale. Son importance, dans l'histoire de la théologie au IVe siècle, tout en étant fort inférieure à celle de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et même de saint Grégoire de Nysse, reste cependant considérable, à un double point de vue. Une partie de sa doctrine a gardé une valeur durable : c'est son exposé général du dogme trinitaire, par lequel il a contribué à préciser et à simplifier en même temps la foi de Nicée, en faisant triompher la formule des trois *hypostases* en une seule *essence* ; c'est aussi son exposé de la relation du Saint-Esprit avec cette essence, dont il dérive par *procession* ; ce sont, en outre, certaines affirmations — dont nous n'avons pas eu jusqu'à présent l'occasion de parler — de l'union des deux natures en Jésus-Christ ; elles sont dirigées contre Arius et contre Apollinaire, et, par elles, Didyme apparaît comme un prédécesseur de Cyrille. Une autre partie s'accordait mal avec le tour que prenait de plus en plus la théologie orthodoxe : ce sont les vues sur la préexistence de l'âme et sur la rédemption finale de l'univers tout entier, par lesquelles il apparaît comme un disciple fidèle, mais attardé, d'Origène.

Didyme n'est pas un grand écrivain, et n'a jamais prétendu à l'être. C'est un professeur consciencieux, qui garde souvent dans la composition de ses livres les habi-

(1) Cf. *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, 1913, p. 269. Ce dialogue (Διάλεξις) a été publié d'abord par G. Ficker, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1905.

tudes de l'enseignement oral, et dont la langue, négligée plutôt que gravement incorrecte, a quelque chose de scolaire (1). Cet érudit est cependant un cœur tendre et une âme pieuse ; il passe volontiers et insensiblement de la méditation à la prière, et, quand il s'abandonne à une de ces effusions, auxquelles il ne faut pas reprocher d'être rares — car leur charme est pour beaucoup dans la surprise qu'elles nous causent — il est capable d'accents d'une sincérité touchante. S'il a à peu près entièrement renoncé à tous les ornements de la sophistique, n'éprouve-t-on pas une satisfaction reposante à rencontrer, en ce IVe siècle où l'on fit, aussi bien chez les chrétiens que chez les païens, un si grand abus de l'artifice, un ascète qui porte dans l'exercice du métier littéraire le même goût d'austérité dont il a fait preuve dans la pratique de la vie ?

(1) Un seul exemple, si l'on veut, de ce langage technique : l'expression τὸ κινούμενον, par laquelle il désigne habituellement la *matière* de la discussion.

LIVRE II

L'ENTOURAGE DE CONSTANTIN EUSÈBE DE CÉSARÉE ET SON GROUPE

CHAPITRE PREMIER

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Bibliographie : — BIOGRAPHIE.: La biographie d'Eusèbe par Acace de Césarée (SOCRATE, *H. E.*, II, 4) est perdue ; les éléments en sont à tirer de ses propres écrits, de Jérôme et des historiens postérieurs. — Travaux modernes : F. J. STEIN, *Eusebius, Bischof von Cæsarea, nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter*, Würzbourg, 1859. — PREUSCHEN, dans HARNACK, *G. A. L.*, t. I, 551 ; t. II^2, 106 et suiv. ; article de SCHWARTZ, dans PAULY-WISSOWA, t. VI^1.

ÉDITIONS GÉNÉRALES : *P. G.*, XIX-XXIV ; ont paru, dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller*, 7 volumes comprenant : tome I, *Sur la vie de Constantin* ; *Discours de Constantin à l'assemblée des Saints* ; *Discours pour les Tricennalia de Constantin*, éd. HEIKEL, 1902 ; tome II, en trois parties : *Histoire ecclésiastique, avec la traduction de Rufin*, par E. SCHWARTZ et TH. MOMMSEN, 1903-1908 ; tome III, *L'Onomasticon des noms de lieux bibliques*, éd. KLOSTERMANN, 1904 ; tome IV, *Contre Marcel* ; *Sur la théologie ecclésiastique* ; *Les fragments de Marcel*, éd. KLOSTERMANN, 1906 ; tome V, *Chronique*, traduction allemande de la traduction arménienne, éd. KARST, 1911 ; tome VI, *La Démonstration évangélique*, éd. HEIKEL, 1913 ; tome VII, 1, *Chronique de saint Jérôme*, éd. HELM, 1re partie, 1913 ; 2e partie, 1926 ; les introductions de ces volumes renseigneront sur la tradition manuscrite ; pour les éditions particulières, voir, plus bas, les notes afférentes à chaque ouvrage ; de même pour les études spéciales.

Biographie. — Ni la naissance, ni la mort d'Eusèbe ne peuvent être datées exactement (1). On peut placer sa naissance vers le dernier tiers du IIIe siècle, aux alentours de 265. Une moitié environ de sa vie appartient au VIe siècle, et sa réputation était depuis longtemps établie, quand Constantin a réuni l'Empire tout entier sous sa domination. Il est un écrivain de transition ; mais sa grande influence s'est exercée surtout dans la dernière période, grâce à la faveur du premier empereur chrétien. Il est donc naturel de placer l'étude de son œuvre dans la partie de notre *Histoire* qui est consacrée au IVe siècle, quoique, par sa formation littéraire et théologique, il se rattache étroitement au précédent, et particulièrement à l'école d'Origène.

Eusèbe devait être d'origine grecque, ou tout au moins appartenir à une famille hellénisée ; la manière dont il parle des Juifs rend peu probable qu'il fût sorti d'un milieu sémitique. Il n'est pas vraisemblable, non plus, que sa famille fût d'une condition bien relevée. A-t-il commencé cependant par être esclave ? On l'a voulu conclure des termes avec lesquels il parle de Pamphile, dans son *Histoire ecclésiastique*, et de la dénomination même sous laquelle il a voulu être connu. Il nous dit, dans son *Livre sur les Martyrs de la Palestine* (2) qu'entre ces martyrs, « brillait et fulgurait comme un luminaire qui a l'éclat du jour, parmi les astres rayonnants, *mon maître* (car il ne m'est pas permis d'appeler autrement le véritablement divin et bienheureux Pamphile). » Le terme grec dont se sert Eusèbe est δεσπότης, qui désigne bien le *maître de l'esclave*, et c'est bien avec cette valeur qu'Eusèbe l'emploie dans cette phrase ; mais il semble l'employer au sens figuré, pour marquer aussi fortement que possible la reconnaissance qu'il doit à Pamphile. Le style

(1) PREUSCHEN la plaçait entre 275 et 280 ; SCHWARTZ se prononce pour 264-260.
(2) XI, 1 (dans l'édition de SCHWARTZ, p. 932).

d'Eusèbe est plein de rhétorique, et il suffit, pour justifier ici l'expression, qu'Eusèbe ait dû à Pamphile peut-être les moyens d'existence qui sont nécessaires à un érudit, à coup sûr ceux qui lui ont permis de poursuivre l'achèvement et la publication de ses recherches savantes. Pamphile, nous allons le voir, a été vraiment pour Eusèbe ce que fut Ambroise pour Origène (1). Le même sentiment de gratitude a eu pour effet qu'Eusèbe a pris l'habitude de se faire nommer *Eusèbe de Pamphile*, le génitif Παμφίλου indiquant ici non la filiation, comme d'ordinaire, mais la dépendance, sans doute volontaire, où il a voulu se mettre par rapport à son bienfaiteur (2).

Tout nous échappe de la vie d'Eusèbe, avant les premières années du IVe siècle. Nous ne savons pas où il était né ; nous pouvons dire seulement que, dès que nous saisissons la trace de son activité littéraire, nous voyons celle-ci s'exercer à Césarée, autour de la bibliothèque d'Origène, qui était venu s'installer en Palestine, en 230/1, pour y vivre plus de vingt ans, et auprès de Pamphile. Pamphile était de noble famille ; il avait reçu une culture grecque très soignée (3) ; ses premières études furent faites à Béryte (Beirouth), dont l'école de droit formait surtout de futurs administrateurs, et Eusèbe nous dit qu'il exerça en effet des fonctions civiles ; mais il s'éprit bientôt de l'étude de l'Écriture et de la vie ascétique, donna ses biens aux pauvres, reçut la prêtrise à Césarée, où Eusèbe le connut (4), sous l'épiscopat d'Aga-

(1) Cf. t. II, p. 369.

(2) Le fait qu'Eusèbe s'est donné ainsi l'équivalent d'un patronymique, mais n'a pas de patronymique au sens strict, suggère que, s'il n'est pas sûr qu'il ait été esclave, il était d'humble condition. Jérome (*de Viris*, 81) dit à ce sujet : « Ob amicitiam Pamphili martyris ab eo cognomentum sortitus est. »

(3) Sur Pamphile, cf. *H. E.*, VI, 32, 3, 33, 4 ; VII, 32, 25 ; VIII, 13, 6 ; de *Martyribus Palæstinæ*, IV, 6 (p. 913, éd. Schwartz), V, 2 (p. 919) ; VII, 4 ; XI, 1 et suiv. (p. 932) ; Jérôme, *De Viris*, 75 ; Eusèbe avait écrit sa vie.

(4) L'expression « nous le connaissons » est employée textuellement

pius. Dans cette ville toute pleine du souvenir d'Origène, il se dévoua à l'entretien ou à l'enrichissement de la bibliothèque qu'Origène y avait fondée, et à la continuation de ses études exégétiques et philologiques, tâches pour lesquelles il trouva dans Eusèbe le meilleur des auxiliaires (1). La persécution, qui dura de 303 à 310, vint interrompre leur collaboration. Pendant sa durée, Eusèbe voyagea souvent ; il a assisté aux jeux où cinq chrétiens furent exposés aux bêtes, dans la ville de Tyr (2) ; il se retira en Thébaïde pendant la période la plus dangereuse (3). Pamphile fut arrêté et emprisonné le 5 novembre 307 (4) ; il resta en prison pendant plus de deux ans, sans être contraint d'interrompre ses travaux érudits ; Eusèbe, revenu auprès de lui, se reprit à l'y aider, et il est vraisemblable qu'il partagea quelque temps sa captivité (5). Pamphile fut décapité le 16 février 310 (6). Eusèbe fut épargné ; il ne fut même pas déporté ni mutilé, comme le furent beaucoup d'autres chrétiens, qui évitèrent la condamnation capitale. La chance dont il bénéficia incita plus tard l'évêque d'Héracléopolis, Potamon, à l'accuser d'avoir failli ; Potamon porta contre lui cette accusation au synode de Tyr en 335, sans l'appuyer d'ailleurs d'aucune preuve, et en l'induisant simplement de l'indulgence dont il avait bénéficié (7).

Le 30 avril 311, l'édit de tolérance signé de Galère, Maximin, Constantin, Licinius, fut affiché à Nicomédie. Maximin ne l'appliqua pas strictement, mais enfin la terreur était finie. Il est équitable de penser qu'aucun

par Eusèbe ; elle est très défavorable à l'opinion de ceux qui veulent faire d'Eusèbe son esclave.

(1) C'est probablement avant la persécution qu'Eusèbe est allé aussi à Antioche et y a fréquenté le prêtre Dorothée.

(2) *H. E.*, VIII, 7.

(3) *Ib.*, 9, 4.

(4) *De Martyr. Palæst.*, VII, 4.

(5) Photius, *Bb.*, Codex 118.

(6) *De Martyr. Pal.*, XI.

(7) Epiphan., *Hær.* 68, 8.

reproche grave ne pouvait être adressé à Eusèbe pour son attitude, puisqu'il fut choisi (1) comme évêque de Césarée, à la mort d'Agapius, entre 313 et 315 environ. C'est à partir de 323, c'est-à-dire après que Constantin fut devenu le maître de tout l'empire, qu'il a joué un rôle historique. Il fut un des évêques en qui l'empereur montra le plus de confiance, et il semble avoir, comme lui, souhaité l'établissement, sous le patronage de l'autorité impériale, d'une sorte de religion d'État, d'une Église unie et docile, où l'unité ne serait pas payée trop cher par des concessions mutuelles entre partis théologiques et une certaine imprécision des formules. Ses tendances le portaient d'ailleurs vers un arianisme relativement modéré. Sa répugnance la plus forte était contre le sabellianisme, que lui paraissait favoriser l'emploi de l'*homoousios*. Aussi a-t-il pris, dans toute la controverse arienne, une position assez flottante, mais plus rapprochée d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie que d'Athanase. Dans un concile tenu à Césarée, il fit approuver la formule d'Arius, et, peu après, dans un autre concile, réuni à Antioche, il fut lui-même excommunié (2). Il était donc assez compromis en 325, quand le concile de Nicée se réunit. Il obtint sa réhabilitation ; il signa la formule du concile, et écrivit à son église de Césarée une lettre que nous avons conservée (3), où il tâchait d'expliquer

(1) On ignore à quelle date il avait reçu la prêtrise ; ce qu'il dit à ce sujet dans sa lettre à l'Église de Césarée (Théodoret, I, XI, 3) ne donne aucune indication.

(2) Avec Théodote de Laodicée et Narcisse de Néronias ; sur ce concile, qui a donné lieu à beaucoup de discussions, cf. SCHWARTZ, *Nachrichten* de Goettingen, 1905 et 1908 ; F. NAU, *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, et SEEBERG, *Die Synode von Antiochien im Jahre* 334-5 (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, Berlin, 1913).

(3) THÉODORET, *H. E.*, I, 12 ; cf. SOCRATE, *H. E.*, I, 8. Eusèbe insistait d'abord sur ce fait que le symbole qu'il avait lu lui-même devant l'empereur, comme le sien propre et comme traditionnel dans son église, avait été approuvé ; il présentait ensuite assez négligemment la formule du concile comme équivalente à la sienne, avec certaines

son revirement, en s'appliquant surtout à présenter cette formule comme inspirée par l'empereur lui-même et à interpréter le sentiment de l'empereur conformément à la tradition de Césarée. Au fond, il restait arien, comme le prouve notamment une lettre postérieure, la *Lettre à Euphrantion*, conservée dans les *Actes* du second concile de Nicée (1), et il a travaillé, d'accord avec Eusèbe de Nicomédie, à ruiner l'œuvre du premier. C'est ainsi qu'à Antioche (vers 330) il a contribué à la déposition d'Eustathe, et qu'à Tyr, en 335, il a figuré parmi les adversaires d'Athanase. Il aurait pu devenir évêque d'Antioche, mais il eut la sagesse de refuser (2). En 336 (3), au concile de Constantinople, il a pris une part importante à la condamnation de Marcel d'Ancyre, pour lequel les Occidentaux avaient eu beaucoup d'indulgence, mais qui enseignait manifestement une doctrine fort analogue à ce sabellianisme qu'Eusèbe avait en horreur. Pour les *tricennalia* de Constantin, célébrées la même année, il fut chargé de prononcer le discours. Il était donc au comble de la faveur, quand Constantin mourut, en 337, après avoir reçu le baptême d'un évêque arien. Il aurait eu chance de conserver la même faveur auprès de Constance, s'il avait survécu plus longtemps à Constantin. Mais il est mort en 339, ou 340, au plus tard (4). Il devait être alors assez proche de sa quatre-vingtième année.

« additions ». Voici la sienne : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, le créateur de toutes choses, visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, Dieu issu de Dieu (θεὸν ἐκ θεοῦ), lumière issue de la lumière, vie issue de la vie, fils unique, premier-né de toute création, né du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait, qui s'est incarné pour notre salut et a vécu parmi les hommes, a souffert, est ressuscité le troisième jour et remonté auprès du Père, et qui reviendra dans sa gloire juger les vivants et les morts. Nous croyons aussi en un seul Saint-Esprit. »

(1) Mansi, t. XIII, 317. Il y disait que « le Fils est lui aussi Dieu, mais non pas véritable Dieu. »

(2) Cf. *Vie de Constantin*, LIII.

(3) Selon la date habituellement reçue et qu'a contestée Schwartz.

(4) Socrate (*H. E.*, 11, 4) place sa mort entre le retour d'Athanase

L'œuvre d'Eusèbe. — Eusèbe est un médiocre théologien et un médiocre écrivain ; il eut sans doute aussi un caractère médiocre ; mais il nous a rendu, comme historien et comme chronographe, des services inestimables. L'œuvre de ce travailleur infatigable était immense. Nous en avons trois catalogues principaux, l'un chez Photius (*Bb.*, *codd.* 9-13, 27, 39, 118, 127), l'autre chez Jérôme (*De Viris*, 81), et le troisième chez Ébed-Jesu (Assemani, *Bibl. Orientalis*, III, 1, 18). Aucun d'eux ne semble être complet ; mais ils se complètent l'un l'autre. Quelques écrits se sont perdus, mais le plus grand nombre et les plus importants sont venus jusqu'à nous, le plus souvent dans le texte grec, parfois grâce aux traductions syriaques, arméniennes ou latines. Vu le peu d'informations détaillées que nous possédons sur la biographie d'Eusèbe, il est assez difficile de dater beaucoup d'entre eux. Nous tiendrons compte de la chronologie dans la mesure du possible ; mais nous serons obligés, comme l'ont fait nos prédécesseurs, d'adopter pour cadre général de notre exposé l'ordre des matières.

Philologie sacrée. — Un des grands mérites d'Eusèbe est d'avoir continué la tradition philologique d'Origène, et, par conséquent, à travers celle-ci, celle de la philologie profane, celle du *Musée* d'Alexandrie. Ce mérite revient, pour une bonne part, à Pamphile, qui fut l'initiateur d'Eusèbe en cette discipline ; qui ranima, au commencement du IVe siècle, l'École chrétienne de Césarée, et qui reconstitua, dans la même ville, cette bibliothèque d'Origène, grâce à laquelle Eusèbe et Jérôme ont pu nous transmettre tant de documents précieux. Nous avons vu que Pamphile s'était d'abord formé à Béryte ; mais il était allé plus tard à Alexandrie, et y avait été l'élève de Piérios (1). Si nous avions conservé la vie

en 337 et la mort de Constantin II, en 340 ; le jour est connu par le martyrologe syrien : c'est le 30 mai.

(1) Photius, *Bb.*, *codd.* 118-119.

qu'Eusèbe avait écrite de lui, nous serions mieux renseignés sur l'activité qu'il déploya, une fois établi à Césarée ; nous devons nous contenter, en ce qui concerne l'organisation de la bibliothèque, de quelques mots de l'*Histoire ecclésiastique* (1), en un passage où l'auteur renvoie à cette biographie. Il y avait inséré, nous dit-il, « les catalogues de la bibliothèque que Pamphile avait rassemblée des ouvrages d'Origène et des autres écrivains ecclésiastiques ». Nous avons aussi perdu, à part le premier livre conservé dans la traduction de Rufin, cette *Apologie d'Origène*, que Pamphile et Eusèbe composèrent en collaboration, pendant que Pamphile était emprisonné, et les *Lettres* que Pamphile avait écrites (2). Malgré ces pertes, nous voyons en gros ce que voulut Pamphile, et ce qu'avec le concours d'Eusèbe il réalisa (3). Il avait réuni aussi complètement que possible les manuscrits d'Origène ; il se proposait de reconstituer le texte biblique établi par lui. Pour l'Ancien Testament, on n'est pas sûr qu'il eût en mains les *Hexaples*, mais il paraît bien avoir possédé les *Tétraples*. Pour le Nouveau, nous avons vu qu'Origène n'en avait pas donné une édition, mais on pouvait tirer de ses commentaires ou de ses homélies les éléments d'un texte. Après la persécution, où beaucoup d'exemplaires de l'un et de l'autre avaient disparu, on vit l'utilité d'un atelier philologique tel que Pamphile et Eusèbe l'avaient organisé. Nous connaissons encore aujourd'hui le nom d'un des calligraphes de cet atelier ; c'était un esclave de Pamphile, du nom de Porphyre, dont Eusèbe nous a raconté la mort héroïque (4). Quand Constantin, après la fondation de Constantinople, eut besoin de Bibles pour les

(1) VI, XXXII, 3. Cf. aussi Jérôme, *De Viris*, 75.

(2) Nous reviendrons plus bas sur l'*Apologie* ; c'est Jérôme (*C. Rufin*, I, 9 ; II, 23) qui atteste l'existence de *Lettres* de Pamphile.

(3) Sur cette question, voir particulièrement Schwartz, dans l'article de l'*Encyclopédie Pauly-Wissowa* cité plus haut, p. 1372-3).

(4) *De martyr. Palæst.*, XI, p. 939 et suiv. de l'éd. Schwartz.

églises de la nouvelle capitale, c'est à Eusèbe qu'il s'adressa, et celui-ci n'a pas manqué de nous conserver la lettre où l'empereur lui faisait la commande de « cinquante exemplaires sur parchemin, bien lisibles, commodes pour l'usage, qui doivent être confectionnés par des artistes calligraphes, et sachant exactement leur art (1) ».

Grand travailleur, Eusèbe savait combien le temps est précieux et quelle reconnaissance les érudits ou les simples curieux doivent à ceux qui facilitent leurs recherches. Il s'est préoccupé de rendre aisée la comparaison entre les récits des quatre évangélistes, par un ingénieux système de division des textes en chapitres et de renvois à ces chapitres, qu'il a exposé dans sa *Lettre à Carpianos*. L'Alexandrin Ammonios avait composé une sorte de *Diatessaron* en insérant dans le texte de Mathieu les parallèles pris aux trois autres évangélistes ; ce qui avait le grand inconvénient, dit Eusèbe, de « détruire la suite du récit » pour ces derniers. Le procédé qu'il a imaginé lui-même a pour objet d'éviter cet éparpillement. Certains manuscrits nous ont conservé les *Canons* qu'il avait établis en conséquence (2).

Ouvrages historiques. La Chronique. — C'est l'œuvre historique d'Eusèbe qui le recommande surtout à la postérité. Elle est double, historique à proprement parler, et plus spécialement chronologique. Ni sous le premier aspect, ni sous le second, elle n'est parfaite. Mais, plus on l'a étudiée avec précision, plus on a été conduit à constater que le travail immense accompli par lui a été conduit avec une conscience scrupuleuse, avec une méthode aussi sévère qu'en général on pouvait l'exiger en ce temps, avec une érudition extraordinaire et puisée aux meilleures sources. Pour tout historien du christia-

(1) *Vie de Constantin*, IV, 36.

(2) Voir le texte de la lettre et les canons dans GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*, t. II, p. 863 et suiv.

nisme et surtout de la littérature chrétienne, Eusèbe est devenu lui-même la source indispensable. Il remplace aujourd'hui pour nous la bibliothèque de Césarée. Ses écrits, non seulement historiques, mais apologétiques et doctrinaux, ne sont qu'un tissu d'*extraits* ; c'est précisément ce qui en fait le prix. Remercions-le surtout d'avoir rejeté bien loin de lui l'idée que l'histoire est un *exercice oratoire*. Comme tous ses contemporains, il a sacrifié beaucoup à la déclamation dans ses propres discours, et dans sa *Vie de Constantin* qui est un panégyrique plutôt qu'une biographie. Mais quand il faisait de l'histoire, il disait adieu à l'éloquence. Il redevenait ce qu'il était plus que tout, ce qui est le trait original de sa nature : un curieux, un curieux insatiable du passé, et qui savait bien qu'une curiosité digne de ce nom ne se satisfait pas des on-dit et des apparences, mais poursuit son enquête aussi avant qu'elle peut, par tous les moyens dont elle dispose.

La première préoccupation d'Eusèbe a été d'établir une chronologie. En cela, il faut reconnaître aussi qu'il obéissait à une pensée apologétique. Presque dès l'origine, depuis Tatien, les Apologistes ont voulu montrer l'antiquité de la religion révélée par rapport au paganisme. Après Tatien, Clément, et surtout Jules Africain, avaient donné plus d'étendue et plus de solidité au système que Tatien n'avait fait qu'ébaucher (1). Eusèbe a pris la suite directe d'Africain, mais en apportant à son entreprise un savoir beaucoup plus étendu et qui tâcha d'être plus sûr, et en renonçant à l'idée générale qui avait dicté à Africain le plan qu'il avait suivi, c'est-à-dire à déterminer la durée totale du monde, depuis la création jusqu'au jugement dernier, par rapport au moment présent.

L'ouvrage avait pour titre : *Canons chronologiques et Abrégé de l'Histoire universelle des Grecs et des Barbares* (Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ

(1) Cf. t. II, p. 178-9 ; 346 ; 471-2.

βαρβάρων) (1). Le texte grec est perdu, sauf quelques extraits. La première partie est conservée dans une version arménienne, et la seconde dans une version de saint Jérôme, qui, ni l'une ni l'autre, ne reproduisent exactement l'original. La première partie était la justification préalable des tableaux chronologiques que contenait la seconde. Eusèbe, précisément parce qu'il avait un savoir aussi étendu qu'un homme de son temps pouvait l'avoir, comprenait à merveille les difficultés de la recherche historique et ses limites. Il commence par déclarer — en prenant soin de s'appuyer sur un texte de l'Écriture — qu'il est impossible d'acquérir une connaissance exacte des temps, et qu'il faut savoir se contenter souvent de certains à-peu-près. Puis vient un abrégé de l'histoire des principaux peuples : Chaldéens (d'après Alexandre Polyhistor, Abydenos, Josèphe) ; Assyriens (d'après Abydenos, Castor, Diodore, Céphalion) ; Hébreux (d'après la Bible, Josèphe, Clément d'Alexandrie) ; Égyptiens (d'après Diodore, Manéthon, Porphyre) ; Romains (d'après Denys, Diodore, Castor). Les auteurs utilisés sont largement cités, et les citations sont accompagnées de remarques critiques. Dans la seconde partie sont dressés des tableaux qui présentent parallèlement la succession des événements principaux de l'histoire profane et de l'histoire religieuse.

Les versions que nous possédons n'ont pas été faites sur la publication primitive. Eusèbe ne commençait pas à la création du monde et laissait sagement en dehors de son sujet l'histoire des patriarches antérieurs à Abraham. Il commençait avec Abraham, qu'il plaçait en l'an 2016/5 avant Jésus-Christ, et il n'allait pas plus loin, semble-t-il, que la seizième année de Dioclétien. La version arménienne a été faite sur une revision du premier texte, qui poussait jusqu'aux *Vicennalia* de Constantin (2). Quant

(1) D'après les *Eclogæ propheticæ*, I, 1.

(2) Sur les questions délicates que soulève le rapport de l'arménien avec l'ouvrage original, consulter l'édition de Karst.

à Jérôme (1), il nous dit dans sa préface : « J'ai traduit le grec très fidèlement, et j'ai ajouté certaines choses, qui me paraissaient omises, surtout en matière d'histoire romaine ;... ainsi donc, depuis Ninus et Abraham jusqu'à la prise de Troie, c'est une pure traduction du grec. Depuis Troie jusqu'à la vingtième année de Constantin, il y a beaucoup de choses nouvelles ajoutées ou intercalées, que j'ai extraites, avec beaucoup de soin, de Tranquillus et d'autres historiens très célèbres. Depuis l'année susdite de Constantin jusqu'au sixième consulat de Valens et au second de Valentinien, l'ouvrage est entièrement mien ».

Les points cardinaux de la chronologie d'Eusèbe sont : Moïse est contemporain d'Inachus, cinquante ans avant la guerre de Troie, et antérieur de peu à Cécrops (450 avant cette guerre) ; — Jésus, né comme il avait été prédit, en la quarante-deuxième année d'Auguste, commence sa prédication en la quinzième année de Tibère ; — la première Olympiade (776) est contemporaine d'Isaïe (406 après la guerre de Troie). — Le résultat de ce parallélisme est de montrer que Moïse et la sagesse hébraïque sont antérieurs à l'apparition de la civilisation grecque. Eusèbe a commencé par reconnaître ce qu'il y avait d'incertain dans les chiffres qu'il donne, et cet aveu est à l'honneur non seulement de sa sincérité, mais de son esprit scientifique. Cette réserve faite, il faut admirer l'érudition incomparable qu'il avait acquise et la disposition ingénieuse et claire avec laquelle il l'avait mise en œuvre.

L'Histoire ecclésiastique (2). — Eusèbe nous apprend lui-même, dans la préface de l'*Histoire*, qu'il l'a com-

(1) Voir l'introduction de l'édition de Helm.

(2) L'édition qu'il faut consulter aujourd'hui est celle de SCHWARTZ ; on trouve dans la préface une excellente histoire de la tradition manuscrite ; la première édition avait été donnée par R. ESTIENNE, en 15[illegible] il faut faire une place à part à celle d'H. DE VALOIS (Paris, 16[illegible] l'un des plus beaux travaux de l'érudition française au XVIIe siè[illegible]

posée après la *Chronique*. Au point de vue historique, il a procédé avec la méthode la plus sage, frayant d'abord, dans la grande forêt de l'histoire, les avenues qui lui permettraient d'en pénétrer les profondeurs, et c'est seulement après en avoir pris cette vue générale, qu'il s'est mis à étudier minutieusement l'époque qui l'intéressait le plus, celle qui allait de la venue du Christ à son propre temps. Au point de vue apologétique — et l'on peut dire que tous les ouvrages d'Eusèbe sont plus ou moins directement tournés à l'apologie du christianisme — il avait d'abord montré l'orientation primitive de l'histoire universelle et l'ordre dans lequel elle s'était ensuite développée ; il pouvait maintenant en raconter l'aboutissement, l'aboutissement complet, puisqu'avec Constantin le christianisme avait assuré son triomphe. Il faut citer le début, qui indiquera clairement à la fois le sujet et la méthode : « Les successions des Saints Apôtres avec les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous ; toutes les grandes choses que l'on dit avoir été accomplies, dans l'histoire ecclésiastique ; tous ceux qui, dans les communautés les plus illustres, l'ont dirigée et y ont présidé ; tous ceux aussi qui, à chaque génération, ont publié la parole divine, soit sans le secours de l'Écriture, soit au moyen d'ouvrages écrits, non moins que ceux et l'époque de ceux qui ont poussé l'erreur à l'extrême par désir d'innover et se sont présentés eux-mêmes comme les docteurs d'une *gnose mal nommée* (*I. Tim.*, VI, 20), infestant sans ménagement la bergerie du Christ, comme des loups dangereux (*Actes*, XX, 29) ; en outre, ce qui est survenu à toute la nation des Juifs, aussitôt après

DINDORF avait donné une édition courante, à la suite de la *Préparation* et de la *Démonstration évangéliques*, en 1871 ; SCHWARTZ, après sa grande édition, a publié une *editio minor* (Leipzig, 1908 ; 3e tirage, 1922) ; la collection Lejay comprend, en 3 volumes, un texte établi d'après celui de SCHWARTZ, et une traduction française, par M. l'abbé E. GRAPIN (Paris, 1905-1913) ; traduction ancienne de COUSIN, Paris, 1675.

son attentat contre notre Sauveur ; le nombre, la nature et l'époque des attaques que la parole divine a subies de la part des païens ; ceux qui, à chaque période, ont soutenu pour elle le combat, au prix du sang et des tortures, et en plus les martyres arrivés de notre temps même, et comment enfin notre Sauveur, avec miséricorde et bonté, s'est chargé de notre défense ; voilà ce que je me suis proposé de mettre par écrit, et le point de départ de mon exposé ne sera pas pris d'ailleurs que du plan divin relatif à notre Sauveur et à notre Seigneur Jésus-Christ. »

Eusèbe dit ensuite — et il en a le droit — qu'étant le premier à tenter une pareille entreprise, il réclame l'indulgence des lecteurs ; il explique sa méthode qui consistera à faire état des rares informations qu'il trouvera chez les écrivains antérieurs, qui ont laissé des événements « des récits partiels », en choisissant dans leurs ouvrages « ce qui lui paraît convenir à l'objet qu'il s'est proposé ». C'est — dit-il avec non moins de raison — un travail absolument nécessaire, qu'aucun membre de l'Église n'a jusqu'à présent envisagé. « J'espère », conclut-il, « qu'il paraîtra très utile à ceux qui s'intéressent aux leçons de l'histoire. J'en ai déjà d'ailleurs, dans les *canons chronologiques* que j'ai établis, composé un abrégé ; toutefois je me suis décidé présentement à en donner un récit tout à fait complet » (1).

Cette modestie et ce plan précis valent infiniment mieux que la vague éloquence d'un rhéteur. L'*Histoire* d'Eusèbe est une mosaïque de matériaux pris à autrui, mais choisis avec soin (2) et assemblés selon un dessein qui n'est jamais perdu de vue. Le péril, pour l'auteur de ces sortes d'ouvrages, que d'ailleurs on consulte plus qu'on ne les lit, est que l'idée directrice disparaisse

(1) *H. E.*, I, I, 1-5.

(2) Il n'avait pas toujours à sa disposition de bons textes ; mais ce n'était pas sa faute.

dans l'amas des documents. Eusèbe n'avait pas le talent littéraire et l'art de composition qui lui eussent permis de triompher de cette difficulté, et de marquer fortement les étapes par lesquelles il nous mène au but qu'il poursuit. Mais il ne va pas au hasard, et son *Histoire*, comme sa *Chronique*, est une œuvre apologétique, destinée à montrer les progrès du christianisme jusqu'à son triomphe. Il ne les montre pas par des phrases, mais par des documents, et c'est ce qui fait la valeur inestimable de son livre.

Le dernier éditeur de cette *Histoire*, Édouard Schwartz, a fort bien établi (1) les rapports entre la méthode d'Eusèbe et celle des grammairiens d'Alexandrie ou de Pergame, qui ont travaillé à constituer une histoire de la littérature profane ; car l'histoire générale n'apparaît, chez Eusèbe, qu'à travers l'histoire littéraire et par le moyen de l'histoire littéraire. Recueillir patiemment les textes, les lire la plume à la main, et y découper les pages qui contiennent des faits précis et des dates, telle est sa pratique ; il dresse des *listes de succession* d'évêques, comme les grammairiens dressaient des *listes de succession* pour les chefs des grandes écoles philosophiques, ou réunissaient les *didascalies* qui consacraient le souvenir des représentations dramatiques. C'est un travail de manœuvre, si l'on veut, mais auquel l'histoire doit plus qu'à d'ambitieuses vues générales.

L'ouvrage compte dix livres. Le premier, plus particulièrement apologétique, montre que la venue du Verbe avait été prédite ; que le Verbe s'est manifesté avant de s'incarner ; pour quelles raisons il ne s'est pas incarné plus tôt. Tout cela est presque identique à certaines parties de la *Démonstration évangélique*, à laquelle l'auteur finit d'ailleurs par renvoyer expressément. Ce fut son habitude, pendant toute sa vie, d'emprunter large-

(1) Voir les dissertations que contient le troisième volume de son *editio major*.

ment à ses ouvrages antérieurs, ou de les recommencer sur un nouveau plan. Puis il fait, d'après les *Évangiles* et avec des confirmations tirées de Josèphe, une histoire de Jésus et de sa prédication, pour terminer en racontant la légende d'Abgar. Ce premier livre donc, s'il est indispensable pour connaître les intentions d'Eusèbe, n'est pas celui où l'histoire moderne a le plus à puiser. C'est à partir du second, et plus particulièrement de la seconde moitié du second, que la documentation réunie par Eusèbe devient précieuse. Plus il approche de son propre temps et plus cette documentation est riche, plus aussi il s'abandonne à sa tendance de laisser parler les textes qu'il a rassemblés, de s'effacer lui-même derrière eux. Un exemple caractéristique peut être fourni par le livre VII, qui n'est presque composé que d'extraits de Denys d'Alexandrie. Dès le début, Eusèbe se plaît à nous prévenir que « le grand évêque d'Alexandrie Denys va rédiger avec lui » — il pourrait dire *pour lui* — « le septième livre de l'*Histoire ecclésiastique* ».

Il est probable que la première rédaction de l'ouvrage s'arrêtait au 30 avril 311, c'est-à-dire à la date où fut publié l'édit de tolérance que signèrent les quatre empereurs. C'était là sans doute « cette aide du Seigneur », que mentionne, après la persécution et les martyres, le préambule. Mais les événements qui devaient combler les vœux d'Eusèbe et même les dépasser, allaient se succéder avec une rapidité inouïe. Constantin triomphait de Maxence, en 312 (28 octobre) ; Licinius, de Maximin en 313 (30 avril) ; enfin Constantin, de Licinius, en 323 (18 septembre). Le christianisme n'avait pas seulement obtenu la tolérance ; il devenait maître de l'empire. Comment Eusèbe n'eût-il pas repris sa première rédaction, achevée sans doute en 311-12 (1), pour la compléter, et,

(1) Nous ignorons quand il l'a commencée ; mais le livre a pu être composé assez vite ; car il est clair qu'Eusèbe en avait réuni auparavant tous les éléments, et la rédaction de ses ouvrages a toujours été improvisée.

comme nous dirions aujourd'hui, la *mettre au courant* ? E. Schwartz croit pouvoir discerner encore jusqu'à quatre formes successives de l'ouvrage. La dernière, celle que nous lisons, et qui nous est parvenue par une tradition excellente, dont nous avons rarement l'équivalent, doit avoir été terminée en 324 ou 325. Le Xe livre, dédié à Paulin, évêque de Tyr, est tout entier consacré à la narration des événements les plus récents. Eusèbe y entonne « un cantique nouveau » ; il célèbre la défaite des ennemis de l'Église et l'avènement d'un empereur chrétien. Le ton change tout à coup ; à la simplicité des premiers livres succède l'emphase du panégyrique. Le lecteur n'y gagne pas ; mais cette emphase est instructive de l'impression ressentie par les contemporains, au moment où s'opérait cette transformation prodigieuse, et d'ailleurs, même dans cette partie de l'*Histoire ecclésiastique*, les documents précieux ne manquent pas.

Ce qui est moins louable, c'est qu'Eusèbe a supprimé, de la rédaction précédente, ce qui, au moment où il procédait à sa dernière revision, aurait risqué de paraître désobligeant pour le Souverain. Le fils aîné de Constantin, Crispus — né avant son mariage avec Fausta, d'une autre femme — avait joué un rôle très brillant dans la seconde guerre contre Licinius, où il avait assuré la prise de Byzance, grâce aux succès remportés par la flotte qu'il commandait. Eusèbe l'avait d'abord nommé à côté de son père. Après le drame domestique dont nous savons mal les causes et où Crispus d'abord, Fausta, peu de temps après, ont péri, Eusèbe a effacé le nom du fils que le père avait condamné. Il lui était peut-être difficile de faire autrement, vu les mœurs du temps ; mais cette condescendance, qu'il eût pu s'épargner en n'étendant pas son récit jusqu'aux événements de la veille, fut peut-être trop facile à l'évêque courtisan qu'il était devenu (1).

(1) Pour la différence entre les diverses éditions, voir le chapitre II de la préface de SCHWARTZ (tome II, 3).

La vie de Constantin nous renseignera mieux encore sur la manière dont Eusèbe entendait l'histoire contemporaine. L'extrême prudence — pour ne pas dire plus — qu'il y apportait, pourrait nous donner des craintes sur la sincérité et l'impartialité de son œuvre même dans les parties anciennes (1). Il faut reconnaître cependant que celles-là ne paraissent pas prêter à de trop graves soupçons. Il est assez probable d'ailleurs que, pour l'époque primitive, il ne disposait pas de beaucoup plus de documents qu'il n'en a cité. En tout cas, il en a cité un grand nombre, et nous a ainsi fourni à nous-mêmes les éléments d'un jugement.

Écrits sur les persécutions. — Les persécutions, les martyres tiennent, on l'a vu, une place considérable dans l'*Histoire ecclésiastique*. Avant de l'écrire, Eusèbe avait soigneusement rassemblé toutes les informations sur la matière, et il fait allusion, à plusieurs reprises (2), au *Recueil des anciens martyres* (Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων), qu'il avait déjà composé. Le recueil s'est perdu, et sans doute pour cette raison même que l'essentiel en était passé dans l'*Histoire*.

Il contenait les « martyres anciens ». Mais la longue et dure persécution, dont Dioclétien avait donné le signal, en avait ajouté d'autres à la liste. Eusèbe en raconta un certain nombre dans un ouvrage spécial, intitulé : *Sur ceux qui ont témoigné en Palestine*, qui est inséré dans l'*Histoire ecclésiastique*, tantôt après le VIIIe livre, tantôt après le Xe. Nous le possédons en deux recensions, dont la plus courte est celle que nous fournissent les manuscrits de l'*Histoire*, tandis que la plus longue est

(1) Je dis : *anciennes* ; car, à mesure qu'Eusèbe approche davantage de son propre temps, nous devenons moins sûrs de lui. Nous avons une preuve au moins, non qu'il ait altéré des faits, mais qu'il en ait passé sous silence, quand ils pouvaient le gêner ; c'est qu'il n'a même pas nommé Méthode, sans doute parce que l'évêque d'Olympe avait combattu Origène.

(2) IV, 15, 47 ; V ; *prooimion*, 2, 4, 3, 21, 5.

représentée par une version syriaque (1), et, fragmentairement, par quelques morceaux en grec (2). La première a dû être rédigée avant la chute de Maximin en 313 ; la seconde n'a reçu, pour le fond, aucune addition importante ; mais la dernière partie surtout a pris une forme plus oratoire.

L'intention primitive d'Eusèbe était de raconter seulement les martyres dont il avait été lui-même témoin oculaire, c'est-à-dire ceux qui avaient eu lieu à Césarée, et c'est en ces termes qu'il annonce son ouvrage au livre VIII de l'*Histoire* (13, 7). En fait, il ne s'est guère écarté de ce principe qu'exceptionnellement, par exemple pour Saint Romain, qui fut martyrisé à Antioche, mais qui était diacre de Césarée, et pour Ædesios, qui périt à Alexandrie, mais qui était le frère consanguin d'un martyr de Césarée. Dans le plan du livre, on reconnaît la méthode familière à Eusèbe ; les martyres sont classés par années, la durée totale de la persécution ayant été de huit ans ; le contenu des édits est sommairement indiqué, quand il y a lieu ; les périodes d'accalmie relative ou de recrudescence sont notées aussi d'un mot. Le récit est vivant, précis ; il laisse bien voir la figure individuelle de chaque martyr ; les circonstances de son arrestation — souvent provoquée par une manifestation volontaire, au cours d'une crise où les âmes s'exaltaient ; l'attitude des juges ; parfois, en quelque mesure, celle de la foule ; la nature du supplice et les détails de l'exécution. A mesure qu'il avance, il devient moins simple et fait une place de plus en plus grande à la rhétorique. Faut-il en être surpris, en pensant à la manière habituelle de l'*Histoire ecclésiastique* ? Ce serait oublier qu'il s'agit d'événements contemporains, et

(1) Éditée par Cureton, Londres, 1861 ; cf. B. Violet, *T. U.* XIV, 4, Leipzig, 1896.

(2) *Analecta Bollandiana*, 1897, et éd. Schwartz. — J. Viteau, *De Eusebii Cæsariensis duplici opusculo* περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, Paris, 1893.

que la crise fut longue et violente. Eusèbe, a-t-on dit parfois, ne mentionne, pour une période de huit ans, qu'un nombre assez restreint de condamnations à mort. Cela est vrai, mais, outre qu'à part un très petit nombre de cas il ne porte pas ses regards hors de la Palestine, derrière les suppliciés il nous montre aussi la foule beaucoup plus considérable des confesseurs envoyés aux mines, et préalablement mutilés du pied gauche et de l'œil droit. Ces horreurs méritaient quelque indignation. Il faut ajouter que le temps n'était plus de la résistance passive, de la résignation mystique des martyrs lyonnais ou viennois. Entre l'Église devenue forte et l'État affaibli, se livrait un duel où l'Église commençait à sentir ses chances. De là les manifestations de certains martyrs, qui provoquèrent eux-mêmes leur arrestation. Ces raisons expliquent que peu à peu le sage Eusèbe hausse le ton, et, quand il s'agit notamment de Pamphile et du groupe qui l'entourait, on ne peut douter qu'il ne s'exalte sous le coup d'une émotion sincère. Malheureusement sa rhétorique est artificielle et fatigante (1), quoiqu'elle garde une modération relative, si l'on compare par exemple son récit du supplice de Romain au poème que Prudence a consacré au même martyr (2).

Géographie historique. — Aux travaux historiques d'Eusèbe, on peut rattacher son traité de géographie biblique, qui appartient aux dernières années de sa

(1) Comme exemple d'un morceau particulièrement monté de ton, on peut citer, au chapitre IX, 10 (p. 929, Schwartz), le développement sur le cadavre d'une femme, livré aux bêtes. L'indignation d'Eusèbe est sincère et légitime ; le style est déclamatoire. Eusèbe paraît même s'être souvenu (je ne crois pas qu'on l'ait remarqué) d'un morceau fameux d'*Antigone* (1080-84).

(2) *Péristéphanon*, X. Eusèbe ne fait pas parler Romain après que le bourreau lui a coupé la langue. Les miracles qu'il rapporte, par exemple celui du cadavre d'Appien, jeté à la mer et ramené à la cité par un raz de marée, sont beaucoup plus simples.

carrière (1). La partie qui en subsiste est connue sous le titre d'*Onomasticon* (Liste des noms de lieux bibliques). Elle est dédiée à l'évêque Paulin de Tyr et a été par conséquent composée avant 331 (2). Elle représente seulement le dernier élément d'un ouvrage plus considérable, qui comprenait : 1° une traduction en grec des noms de peuples qui se trouvent dans l'*Ancien Testament*; 2° une description de l'ancienne Palestine, avec sa division en douze tribus ; 3° un plan de Jérusalem et du temple ; 4° une étude *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*; *sur les noms des lieux qui sont dans la Sainte Écriture.* C'est notre *Onomasticon.* Les noms y sont classés en groupes, selon l'ordre des lettres de l'alphabet grec ; à l'intérieur de chaque groupe, l'ordre n'est plus alphabétique, mais conforme à celui de leur apparition dans le texte biblique. A chaque nom sont ajoutés, après l'indication du livre et du chapitre, celle de sa situation géographique, et, s'il y a lieu, quelques renseignements historiques, pour lesquels Eusèbe fait appel non seulement à l'Écriture, mais à Josèphe. Ce dictionnaire a eu beaucoup de vogue, en Occident comme en Orient, et nous en possédons, outre le texte grec, une traduction latine de Jérôme ; il est encore précieux aujourd'hui.

Écrits apologétiques. — Les écrits historiques d'Eusèbe ont une tendance apologétique très marquée. Une partie très importante de son œuvre relève de l'Apologétique proprement dite. Il ne pouvait, en cette matière, se présenter comme un initiateur, ainsi qu'il l'a fait dans la préface de son *Histoire ecclésiastique*, mais il a

(1) Edition princeps par J. Bonfrère, S. J. Paris, 1631. — P. de Lagarde : *Onomastica sacra*, Gœttingen, 1780-1887. — Klostermann, dans la première partie du tome III de l'édition d'Eusèbe, collection des *Griechische christliche Schriftsteller*, 1904. — Études de P. Thomsen (*Zeitschrift des deutschen Palæstinavereins*, 1903 ; 1906 ; et de Wütz, *Onomastica sacra*, *T. U.*, XLI, 1914.

(2) Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1915, p. 66.

eu l'ambition de compléter le système de preuves de toutes sortes que ses précédesseurs avaient commencé à construire, de lui donner une forme plus régulière, et surtout de l'appuyer sur une documentation aussi riche que possible, derrière laquelle lui-même s'efface, cette fois encore, le plus souvent. Il lui suffit de marquer ses intentions dans une introduction, de relier par quelques remarques les extraits qu'il accumule, et de tirer ses conclusions, clairement, brièvement. Telle est la méthode qu'il n'a cessé d'appliquer dans une série d'ouvrages qui se distribuent entre les diverses périodes de sa vie ; c'est exactement celle qu'on peut attendre de l'auteur de l'*Histoire*.

Apologies particulières. — Il faut cependant faire une place à part à deux d'entre eux, qui avaient un sujet plus particulier. Ce sont des réfutations de deux des attaques les plus redoutables qui eussent été dirigées contre le christianisme depuis Celse. Le premier, le traité *contre la thèse* (1) *de Hiéroclès sur Apollonios de Tyane*, nous a été conservé ; le second, en vingt-cinq livres, était dirigé contre Porphyre, et nous n'en avons que des bribes insignifiantes (2).

Hiéroclès, *præses* de la province de Bithynie dans les premières années du IVe siècle, avait pris pour son pamphlet un titre destiné à rappeler celui de Celse. Celse avait écrit un *Discours véridique*, Ἀληθὴς Λόγος ; Hiéroclès appela le sien avec plus de modestie : *Discours ami de la Vérité*, Λόγος Φιλαλήθης. Aussi bien Eusèbe commence-t-il par dire qu'Hiéroclès dépend de Celse

(1) Conservé dans le manuscrit d'ARÉTHAS auquel nous devons les *Apologistes* (*Parisinus græcus*, 451) ; édition GAISFORD avec le *Contre Marcel* et la *Théologie ecclésiastique*, Oxford, 1852 ; éd. L. KAYSER, dans le tome I de son édition de *Philostrate*, Leipzig, 1870 ; ce dernier texte a été reproduit (avec une traduction en anglais) dans le *Philostrate* de la collection LOEB (éd. Conybeare, Londres, 1912). Le titre reproduit *supra* est celui que donne Photios.

(2) Cf. PREUSCHEN dans HARNACK, *G. A. L. I.*, 564, et VON DER GOLTZ, *T. U.*, XVII, 4.

presque toujours, et qu'il n'y a qu'à relire Origène pour le réfuter. Sa seule idée originale, ajoute-t-il, a été de comparer Apollonios de Tyane à Jésus-Christ. Apollonios a été un sage, et il a accompli de nombreux miracles ; or les païens ne voient en lui qu'un homme supérieur, tandis que les chrétiens font de Jésus un Dieu ; les historiens de Jésus sont des ignorants, que l'on ne saurait mettre en parallèle avec Maxime d'Ægæ, Damis et Philostrate, qui nous ont fait connaître Apollonios. Telle est, dans ses grandes lignes, la thèse de Hiéroclès. Eusèbe conteste d'abord que l'histoire d'Apollonios soit mieux garantie que celle de Jésus, et il n'a guère de peine à montrer qu'elle est légendaire. Il établit préalablement aussi la supériorité de Jésus par une série d'arguments qui lui sont familiers : Jésus seul a été prédit ; sa morale est plus pure qu'aucune autre ; malgré les persécutions, l'Église a triomphé. Ensuite, voulant se montrer beau joueur, il déclare qu'il se gardera de procéder comme procèdent ordinairement les polémistes, c'est-à-dire en discréditant son adversaire. Il reconnaît qu'humainement parlant, Apollonios fut un sage digne d'admiration ; mais si, en le rattachant à Pythagore, on veut faire de lui une sorte d'être divin, Eusèbe ne voit plus en lui qu'un âne revêtu de la peau du lion.

Les considérations générales qu'il développe encore avant d'entrer dans une discussion détaillée sont assez nuageuses, et il ne serait pas très difficile à un dialecticien habile de retourner contre lui ce qu'il dit des lois de la nature, ou ce qu'il dit aussi du moyen de s'élever vers Dieu, en termes qui pourraient être aussi bien néoplatoniciens que chrétiens. Il est beaucoup plus fort quand il discute la légende de la naissance miraculeuse d'Apollonios, et les témoignages qu'on en apporte. Venant ensuite à la vie du prétendu thaumaturge, il admet tout ce qu'on raconte de son enseignement élevé, de son austérité, de sa sainteté, mais il rejette les prodiges qu'on lui attribue ; il raille le récit fabuleux de ses voyages en Perse et dans

l'Inde ; il suit ainsi, livre par livre, toute la narration de Philostrate, pour aboutir comme conclusion au dilemme qu'il avait posé dès le début : vous avez le droit d'appeler Apollonios philosophe, et de le louer comme tel, à la condition de le purger des tares que lui infligent les fables de Damis l'Assyrien ; si, au contraire, vous voulez le diviniser, vous supprimez le philosophe ou vous en faites un charlatan.

La réfutation est bien conduite dans toute cette partie, qui relève, en somme, de la critique historique. Sur le terrain des considérations philosophiques, Eusèbe est plus gêné et demeure souvent confus. Il a pris un soin particulier de la forme dans ce petit écrit, probablement parce qu'il y répondait à un magistrat lettré (1). Il a même cru devoir se donner une apparence d'écrivain subtil, en le commençant avec brusquerie, par une interrogation qui ne se rattache à rien, à l'imitation de certains débuts abrupts de Xénophon, que les rhéteurs n'avaient pas manqué de signaler.

La perte du *Contre Porphyre* est fort regrettable, moins en ce qui concerne l'argumentation d'Eusèbe, que pour la connaissance qu'il nous aurait fournie de l'œuvre même du philosophe païen. Au *Contre Hiéroclès* et au *Contre Porphyre* on peut rattacher deux livres de *Réfutation et Apologie* (Ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας) ; ils ne sont connus que par Photios (2), qui les lisait en deux recensions assez peu différentes l'une de l'autre, et indique comme sujet la discussion d'objections païennes contre le christianisme.

Apologies générales. — Le premier essai de ce genre que composa Eusèbe portait pour titre : *Introduction géné-*

(1) C'est ainsi que les Basile ou les Grégoire de Nazianze mettent de la coquetterie dans leurs lettres, dès qu'ils s'adressent à un rhéteur ou à un haut fonctionnaire.

(2) *Bb. cod.* 13.

rale élémentaire (Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή)) (1), et il comptait au moins neuf livres (2). L'ensemble est perdu, sauf quelques courts fragments, et quatre livres qui se sont conservés isolément sous le titre de *Extraits des prophètes* (Προφητικαί ἐκλογαί) (3) ; ils correspondent aux livres VI-IX de l'ouvrage complet, et forment, à eux seuls, un groupe qui a une sorte d'unité. Dans le début, qui est mutilé, Eusèbe les rattache à la *Chronique*, comme un corollaire. Ce sont des extraits de l'Écriture, choisis parmi les textes qui prédisent la venue du Christ. Eusèbe commence par affirmer la préexistence du Verbe ; discute, en général, la valeur des théophanies de l'Ancien Testament ; en examine, en particulier, les plus intéressantes, notamment la vision des Trois Anges par Abraham. Les textes étudiés dans le premier livre sont pris à la *Genèse*, à l'*Exode*, aux *Nombres*, au *Deutéronome*, à *Josué*, au Ier livre des *Rois*, au Ier livre des *Paralipomènes*, à *Esdras*. Ceux du second proviennent des *Psaumes* ; ceux du troisième des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique*, de *Job*, des *Prophètes*, de *Daniel* ; ce livre est précédé d'une préface où l'auteur s'en prend aux Juifs, qui croient en Dieu, mais pas au Christ, et négligent les prophéties, ensuite aux hérétiques qui reconnaissent le Christ, mais rejettent l'Ancien Testament et enlèvent au christianisme ses titres. Le quatrième livre est consacré à *Isaïe* ; il a aussi une préface sur la véracité des prophètes. Les *Églogues* paraissent dater de 310 environ (4).

Photios mentionne une *Préparation ecclésiastique* et

(1) Le titre est donné dans la conclusion du IVe livre des *Eglogæ* dont il va être question.

(2) Le même passage des *Eglogæ* mentionne le Xe livre.

(3) Édités pour la première fois par Gaisford, d'après un manuscrit de Vienne (Oxford, 1842) ; l'édition de Gaisford est reproduite dans *P. G.*, XXII.

(4) Cf. Schwartz, dans *Pauly-Wissowa*, 1387. Il est possible que l'*Introduction* ait été — comme le présume Schwartz — en relation avec l'*enseignement* qu'Eusèbe a dû donner à Césarée.

une *Démonstration ecclésiastique* dont nous ne savons rien de précis ; Schwartz est d'avis qu'il convient de les identifier avec l'*Introduction.*

Quelques années après, Eusèbe remit sur le métier son travail primitif, et il le développa en deux grands ouvrages qui se font suite l'un à l'autre, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique.* Ce sont ses œuvres capitales, avec l'*Histoire ecclésiastique,* à laquelle elles sont antérieures ; elles paraissent dater de la période 315-20 (1) ; toutes deux sont dédiées à un évêque syrien, Théodote de Laodicée, un ami qui fut, quelques années après, excommunié avec Eusèbe, au concile d'Antioche de 324.

La *Préparation évangélique* (2) comprend quinze livres. Son objet est de justifier les chrétiens de l'objection générale que leur adressent les païens, qui leur reprochent d'avoir abandonné la religion des ancêtres, pour passer au judaïsme, et même, ce qui est pire, pour n'adopter le judaïsme qu'en le gâtant. Le premier livre comprend d'abord une introduction, souvent bien verbeuse, où l'auteur définit l'Évangile, s'applique à montrer qu'il n'exige pas une foi irrationnelle, et promet, au contraire, d'apporter une démonstration. Sans grand ordre, après avoir exposé le grief capital des païens et celui des Juifs, il justifie sa foi par ses deux arguments coutumiers ; prophéties qui ont prédit le Christ ; — propagation du

(1) Cf. Schwartz, *ibid.*, 1390-1.

(2) Édition *princeps* par R. Estienne, Paris, 1545 (avec la *Démonstration*) ; éd. Heinichen, Leipzig, 1842-3 ; Gaisford, Oxford, 1843 ; Gifford, Oxford, 1903 (avec une traduction en anglais). — Heikel, *De Præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione*, Helsingfors, 1888. — Faulhaber, *Die griechischen Apologeten der Klassischen Vaeterzeit,* I. *Eusebius*, Würzbourg, 1895. — Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, p. 308. — Dœrgens, *Eusebius von C. als Darsteller der phœnikischen Religion*, Paderborn, 1915; *Eus. v. C. als D. der griechischen R. ib* 1922. — Malgré le travail de Gifford, nous n'avons pas encore une édition véritablement critique de la *Préparation* ; il existe une traduction française de Séguier de saint Brisson, Paris, 1846.

christianisme qui, coïncidant avec l'établissement de la paix romaine, a transformé l'humanité en ruinant l'idolâtrie et les coutumes immorales qu'elle favorisait. Après cette préface, Eusèbe entre dans son sujet. Le plan général est le suivant : il expose d'abord les cosmogonies païennes (Phéniciens, Égyptiens, Hellènes), en soutenant qu'il faut les admettre en leur naïveté, sans tenter de les sauver par l'exégèse allégorique. C'est le sujet de la seconde partie du livre Ier et de tout le second. Il passe ensuite à l'interprétation des mythes au sens physique, philosophique ; puis à la religion civile, à la religion d'État. Les dieux de la cité n'existent pas, ou ne sont que des démons (au sens chrétien, des démons pervers, livres III et IV). Le livre V est consacré aux oracles, qui tenaient une si grande place dans la théologie hellénique, et y paraissaient liés essentiellement à l'existence des dieux. De la croyance aux oracles se déduit, nécessairement celle à la fatalité (εἱμαρμένη), qui est discutée au livre VI : ce groupe de six livres règle le compte des religions polythéistes.

Il faut maintenant justifier les chrétiens, non plus d'avoir renoncé à ces erreurs (la tâche est accomplie), mais d'être passés au judaïsme. Le livre VII expose l'histoire des Patriarches ; le livre VIII, la législation de Moïse, au moyen de la traduction des *Septante*, dont l'histoire légendaire est racontée, et de copieux extraits de juifs hellénisés. Le IXe et le Xe livres tendent à prouver que les Grecs ont connu la sagesse des Hébreux ; qu'au lieu d'avoir tout inventé, ils doivent tout aux Barbares, et la première condition de cette démonstration est dans l'argument chronologique, qui est développé à la fin du livre X. Ces emprunts, et particulièrement ceux de Platon, les points de contact de la philosophie platonicienne et du christianisme, mais aussi leurs oppositions, forment la matière des livres XI-XIII ; dans les deux derniers livres, Eusèbe examine les écoles philosophiques autres que l'Académie.

La méthode est toujours celle des extraits massifs, et le livre a d'abord pour nous la même valeur de source indirecte que l'*Histoire*. Il est clair d'ailleurs que les documents sur lesquels Eusèbe a bâti son exposé des doctrines, en particulier des cosmogonies, si précieux qu'ils soient pour nous, sont, en eux-mêmes, de valeur très discutable. L'idée que le symbolisme et l'allégorie ne sont pas primitifs est juste (1) ; mais, en fait, Eusèbe est, avant tout, préoccupé de l'interprétation philosophique des mythes. D'assez nombreuses allusions montrent, dès le début, qu'il pensait presque constamment à combattre Porphyre, et il est assez vraisemblable que c'est à lui déjà qu'il emprunte, au Ier livre (2), la formule où il condense l'essentiel de la polémique antichrétienne. Il fait preuve d'une certaine largeur d'esprit, dans le jugement qu'il porte sur la philosophie, et notamment sur Platon. Il est vrai qu'il admet la théorie des emprunts, et il est vrai aussi qu'il marque fortement les points où le platonisme entre en conflit avec la foi. Mais il faut lui savoir gré de la modération qu'il garde, même alors, dans son langage. Il a dit, dans le *Contre Hiéroclès*, qu'il se refusait à diffamer ses adversaires. Au chapitre XVIII du XIIIe livre de la *Préparation*, voici comment il s'exprime, quand il est obligé de condamner Platon : « Ce n'est pas pour le discréditer, car j'admire grandement cet homme, et plus que tous les autres Grecs je le tiens pour ami, et je l'honore ; bien qu'il n'ait pas partagé sur tous les points mes opinions, celles qu'il professe sont amies et parentes des miennes. » Ce sont des paroles dignes d'être citées, — et louées (3).

(1) Chapitre II, 1-4 ; c'est WILAMOWITZ qui a émis l'avis, assez vraisemblable, que ce morceau dérive de Porphyre (*Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1900).

(2) La théorie propre d'Eusèbe est que primitivement les religions païennes consistent en un culte astral.

(3) Ailleurs, par exemple, au livre IV, il a pris plaisir à citer certains passages élevés de Porphyre ou d'Apollonios.

Pas plus qu'aucun autre ouvrage d'Eusèbe, la *Préparation* ne se distingue par une composition serrée, ni par la qualité du style. Mais ces mérites n'étaient point ceux auxquels il attachait le plus de prix.

La *Démonstration* est le complément nécessaire de la *Préparation* ; Eusèbe a conçu en même temps le plan des deux ouvrages, qui devaient former les parties d'un tout ; le second est annoncé au début et à la fin du premier. La *Démonstration* comptait vingt livres ; il nous en reste les dix premiers intégralement, avec un fragment du quinzième (1). Après avoir réfuté le polythéisme païen et montré la supériorité du monothéisme hébraïque, ce qui est l'objet de la *Préparation*, Eusèbe va maintenant écarter l'objection des Juifs, qui reprochent aux chrétiens de n'avoir accepté le judaïsme que pour le dénaturer. Il établira que la législation mosaïque a eu la valeur d'une institution temporaire, qui a fait la transition entre l'ère des patriarches et la venue du Christ, et il montrera que le judaïsme a dans le christianisme son aboutissement nécessaire. La *Démonstration* est dirigée, en apparence, principalement contre les Juifs ; en fait, elle vise aussi directement la polémique de Porphyre, dérivée, en ce qui concerne les rapports du judaïsme et du christianisme, de celle de Celse.

Le premier livre explique le dessein de l'ouvrage. Eusèbe y parle des Juifs avec une modération pareille à celle qu'il a observée à l'égard de ses adversaires païens ; ce n'est pas *contre* eux, dit-il, mais *pour* eux, qu'il va

(1) La traduction manuscrite dérive du *Vaticanus* 1456, dont le *Parisinus* 464 est une copie ; le début du livre I manque dans le *Vaticanus*, et a été publié pour la première fois par Fabricius, d'après un manuscrit du prince Mavrocordato, manuscrit qui a disparu ; pour la traduction indirecte, cf. la préface d'Heikel. Chaque livre est précédé d'un sommaire, et chaque chapitre, à l'intérieur du livre, d'un intitulé ; selon Heikel, les sommaires peuvent provenir d'Eusèbe, non les intitulés. La meilleure édition est aujourd'hui celle d'Heikel, tome VI de l'édition d'Eusèbe dans les *G. C. S.* Pour la date, cf. Schwartz, *loc. cit.*, 1392-3.

plaider. Il explique, en termes généraux, la valeur universelle du christianisme, et le loue d'offrir aux hommes dont la nature est inégale, la possibilité de mettre en pratique la vérité, chacun selon ses forces. Les Apôtres ont donné eux-mêmes aux âmes fortes l'exemple d'une vie parfaite, mais ils n'ont exigé de la masse que ce qu'on peut attendre d'elle. Ce christianisme moyen, qui suffit à la foule, est cependant bien supérieur au judaïsme, et Eusèbe insiste en particulier sur le rejet de la polygamie patriarcale (1), et celui des sacrifices.

Dans les livres suivants, Eusèbe passe à l'examen des prophéties relatives aux principaux articles de la foi ; d'abord (dans le livre II), à la conversion des Gentils ; ensuite à la mission et à l'enseignement de Jésus (livre III); à l'incarnation (livre IV). C'est ce qu'Eusèbe, par rapport au monothéisme juif, appelle la *théologie plus mystique.* Il explique la double nature du Verbe incarné, avec une introduction sur l'inspiration des prophètes, comparée à la divination païenne (livre V) ; ces deux livres (IV et V) éclairaient, en somme, la question des rapports entre le Père et le Fils. Le VIe cite et discute les textes généraux relatifs au séjour du Fils parmi les hommes, et les suivants passent aux textes particuliers relatifs à la naissance et à l'ascendance du Christ (livre VII), à l'époque de sa venue (livre VIII), à sa prédication et à ses miracles (livre IX), à sa mort (livre X). On peut conclure du plan général, indiqué au début du livre Ier, que dans les livres suivants, on trouvait la fin de la discussion sur la passion, l'examen de la résurrection, des apparitions aux disciples, de l'Ascension, de la Pentecôte, du règne du Fils auprès du Père, et de son retour à la fin des temps. Le fragment du XVe livre que nous possédons est relatif à Daniel.

Cette fois encore, l'importance principale de l'ouvrage

(1) Avec renvoi à un traité particulier où il avait déjà examiné la question (fin du ch. IX).

vient des citations de toute espèce qu'il contient : citations bibliques d'abord, qui sont fort utiles pour la reconstitution du texte des *Hexaples* ; extraits d'auteurs profanes ; extraits de Josèphe (1), etc. Eusèbe n'apporte pas proprement d'idées nouvelles, mais il rassemble toutes celles que les Apologistes antérieurs avaient émises, et il les appuie sur une masse de témoignages plus nombreux et mieux liés. Certaines parties ont un intérêt particulier d'actualité ; par exemple la discussion si serrée du livre III, à l'effet de prouver que Jésus n'a pu être un simple mage (γόης), et qu'il est impossible que les Apôtres aient ourdi une conspiration de fourberie, a été probablement suscitée par la polémique de Porphyre, et le développement du livre V sur les oracles, par l'essai du même Porphyre pour tirer des oracles une révélation (2). Les livres IV et V sont indispensables pour nous renseigner sur la position prise par Eusèbe dans la controverse arienne, sur le fond de sa pensée et les précautions de son langage.

La composition est, comme toujours, flottante dans le détail, nette dans les grandes lignes. Chaque livre commence par un résumé du précédent, qui n'en donne, en réalité, qu'une idée assez imparfaite. Le style est inégal aussi, assez simple dans l'examen des textes scripturaires, plus prétentieux dans les développements généraux.

Une dernière fois, Eusèbe a recommencé son entreprise apologétique, mais en lui donnant moins d'étendue. Jérôme (3) connaissait de lui « cinq livres de la *Théophanie* ». Le même titre est donné par la version syriaque et le catalogue d'Ébed-Jésu. Les *Chaînes* parlent d'une

(1) Et de Josèphe *interpolé* (cf. III, v, la citation du fameux passage sur Jésus).

(2) Dans son livre *Sur la philosophie des oracles* (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

(3) *De Viris*, 81.

Théophanie évangélique (1). Il ne nous reste qu'un petit nombre de fragments du texte grec ; la version syriaque, conservée dans un manuscrit daté de 411, nous restitue les cinq livres (2).

Théophanie signifie *manifestation de Dieu.* Dans les trois premiers livres, Eusèbe, en se servant largement de la *Préparation* et de la *Démonstration,* traite de nouveau du rôle du Verbe dans la création du monde et dans l'histoire, antérieurement à l'incarnation. Dans le quatrième livre, il utilise un ouvrage perdu qui avait sans doute pour titre : *Sur l'accomplissement des prophéties relatives au Seigneur* (3) ; il recommence à puiser dans la *Démonstration* pour le livre V, où il reprend sa thèse qu'il est impossible de regarder Jésus comme un magicien et les Apôtres comme des fourbes. Il n'y a guère là d'idées nouvelles ; mais la forme présente avec les écrits antérieurs des différences assez accusées. Les citations sont moins étendues et moins nombreuses. Le ton est plus oratoire, surtout dans les trois premiers livres. L'ouvrage a été écrit, sans aucun doute, après 323 (4), après la victoire de Constantin sur Licinius. Il appartient à la période où Eusèbe, enivré par le triomphe de l'Église, change sa manière ; où l'érudit se transforme en panégyriste, et la transformation n'est point à son avantage.

La *Théophanie* offre en effet des rapports étroits avec le plus mauvais des ouvrages d'Eusèbe, son *éloge de Constantin.* On a diversement interprété ces rapports. On a

(1) Sur ce titre, cf. *infra.*

(2) La version syriaque a été éditée par S. LEE, Londres, 1842 ; LEE en a donné une traduction anglaise, Cambridge, 1843 ; on trouve les fragments grecs et une traduction allemande du syriaque dans la seconde partie du tome III de l'édition d'Eusèbe (collection de *Griechische christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1904) ; l'auteur est H. GRESSMANN ; cf. l'étude du même, dans *T. U.*, XXIII, 3, Leipzig, 1903.

(3) Il est fait allusion à cet ouvrage dans la *Préparation*, I, III, 12.

(4) De 333 environ, selon GRESSMANN, p. 20.

soutenu parfois (1) que la *Vie de Constantin* était la source d'où elle dépend et qu'elle était l'œuvre de quelque compilateur, élève d'Eusèbe. Il semble plus probable, comme le pense Gressmann, qu'elle est authentique, et a été utilisée dans la *Vie*.

Les fragments qui nous ont été conservés en grec nous sont parvenus par l'intermédiaire de la *Chaîne sur saint Luc* de Nicètas d'Héraclée (2). Parmi eux, il s'en trouve un certain nombre qui sont intitulés dans le lemme : δευτέρας Θεοφανείας (tirés de la *seconde Théophanie*). Schwartz (3) a soutenu qu'il y avait eu deux *Théophanies* d'Eusèbe, la première, celle qui nous a été conservée en syriaque, relative à la première venue du Fils sur cette terre (4) ; la *seconde*, qui aurait traité du *retour* pour le jugement dernier ; cette dernière se distinguerait par une plus grande simplicité de ton. Les deux ouvrages, différents par le sujet, n'auraient peut-être pas visé le même public.

L'apologie d'Origène. — En matière d'exégèse, Eusèbe est un élève d'Origène. Il convient donc de dire un mot, avant de parler de ses écrits exégétiques, de cette *Apologie d'Origène*, qu'il composa de concert avec Pamphile, pendant la captivité de son maître et ami. Jérôme, dans sa polémique contre Rufin (5), s'est appliqué à embrouiller les témoignages relatifs à cette collaboration. Il n'est pas douteux qu'il y ait eu collaboration pour les cinq premiers

(1) Cf. HOFFMANN, dans la préface de l'édition GRESSMANN, p. VI, et GRESSMANN lui-même, p. XIV. Quant au titre exact de l'ouvrage d'Eusèbe sur Constantin, cf. *infra*. La partie où la *Théophanie* est utilisée n'est pas comprise dans les quatre livres qui constituent la *Vie* proprement dite ; elle constitue une sorte d'appendice.

(2) Cf. MAI, *Nova Bibliotheca Patrum*, IV ; et SICKENBERGER, *Die Lukas-Katene des Nic. von H.*, *T. U.*, *neue Folge*, VII.

(3) Dans PAULY-WISSOWA, 1431 et suiv.

(4) De là proviendrait le titre : *Théophanie évangélique* ; il se pourrait cependant qu'il s'expliquât simplement par une confusion avec la *Préparation* et la *Démonstration*.

(5) *Adversus Rufinum*, I, 8.

livres, le sixième, ayant été composé par Eusèbe seul après la mort de Pamphile (1). Étant donné les rapports de l'un et de l'autre, on ne risque guère de se tromper, en pensant que Pamphile fut surtout l'inspirateur de l'œuvre, et Eusèbe celui qui l'exécuta.

Il ne nous reste que le premier livre, dans la traduction de Rufin (2), et une courte analyse de l'ensemble par Photios. *L'Apologie* était précédée d'une lettre de Pamphile aux confesseurs relégués dans les mines de Palestine, et notamment à Patermouthios ; elle leur était ainsi dédiée. Les auteurs en justifiaient la composition par l'âpreté des adversaires d'Origène, qui, de parti-pris, le considèrent comme hérétique, sans vouloir se reporter aux textes et en peser la valeur ; sans tenir compte de l'humilité avec laquelle Origène déclare si souvent proposer de simples conjectures, qu'il est prêt à abandonner, si un autre trouve mieux. A l'appui de ces observations, ils citent notamment un texte de sa préface sur la *Genèse*, qui est en effet très significatif. Ils rappellent son ascétisme, sa dignité de prêtre. A ceux qui ont le tort de le juger *a priori*, sans se donner la peine de le connaître, ils associent ceux qui, tout au contraire, le connaissent trop bien, et le discréditent pour mieux dissimuler ce qu'ils lui doivent. L'ignorance et la vanité se sont ainsi conjurées pour calomnier ce maître de l'Église, sans crainte de scandaliser les païens et les hérétiques, et le mal produit par cette conspiration est tel que les confesseurs de la Palestine eux-mêmes ont besoin d'être rassurés. Eusèbe et Pamphile se proposent de défendre Origène en prenant des exemples dans les ouvrages de lui qui ont été le plus critiqués, en particulier dans le traité *des Principes*. Ils citent d'abord la page très importante où, au début de ce traité, Origène définit la tradition apostolique, et trace la

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 33, 4 ; Jérôme, *De Viris*, 75.
(2) La traduction de Rufin, est reproduite dans *P. G.*, XVIII ; cf. Photios, *Bb.* cod. 118.

limite entre les articles de foi incontestables, et les matières où cette tradition laisse le champ libre à la recherche. Ils examinent ensuite ce qu'Origène a dit de Dieu le Père (ch. II), du Fils (III), du Saint-Esprit (IV), de l'incarnation (V), etc. Il faut recourir aux brèves indications de Photios pour se faire une idée des cinq autres livres.

Écrits exégétiques. — Tel fut l'hommage rendu par Eusèbe à son maître d'exégèse. Voyons-le maintenant appliquer les préceptes qu'il avait puisés dans ses commentaires et ses homélies. Son œuvre exégétique la plus célèbre était un commentaire des *Psaumes*, attesté par Jérôme (1) et traduit en latin par Eusèbe de Verceil. Montfaucon a publié (2) d'après le manuscrit *Coislin* 44 (du xe siècle) un commentaire suivi des *Psaumes LI-LCV*, et d'après un manuscrit de saint Taurin d'Évreux celui de I-L et de LCVI-CXVII ; Mai (3) y ajouta des fragments pris dans les *Chaînes*, pour CXIX-CL. Il ne faut pas être un critique très expérimenté pour s'apercevoir que toutes les parties de ces publications ne méritent pas une égale créance. Ce qui se présente avec de bonnes garanties, c'est le commentaire des *Psaumes LI-LCV* ; pour se servir utilement du reste, il est prudent d'attendre que l'exploitation des *Chaînes* ait donné des résultats plus complets (4). Autant qu'on en peut juger actuellement, il semble que l'on doive surtout louer — et cela n'est pas fait pour surprendre — toute la partie historique ou philologique. L'exégèse n'est pas d'une subtilité aussi grande qu'on est exposé à le craindre ; elle fait une place à l'interprétation littérale, une place aussi à certains développements homilétiques.

(1) *De Viris*, 96. *Ep.* 61, 2.

(3) *Collectio nova patrum et scriptorum græcorum*, I. Paris, 1706. Reproduit dans *P. G.*, XXIII.

(3) *Nova Bibliotheca patrum* IV, 1. Rome, 1847. (P. G. XXIV).

(4) Cf. l'article de Schwartz dans *Pauly-Wissowa*, et celui de R. Devreesse (*Chaînes exégétiques grecques*), dans le *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1928, col. 1122-1124), ainsi que du même : *Revue Biblique*, 1924, p. 65-81.

Il y a eu un commentaire d'Eusèbe sur *Isaïe*, en dix livres, que mentionne Jérôme (1). Les *Chaînes* donnent des fragments sur *Jérémie*, *Ézéchiel*, *Daniel*, les *Proverbes*, le *Cantique*. Sont-ils pris à des commentaires ou bien aux écrits apologétiques et dogmatiques d'Eusèbe, qui font toujours une grande place à l'exégèse ? Il est difficile de le dire (2). Les fragments que Mai a publiés comme appartenant à un commentaire de saint Luc sont ceux qu'on croit pouvoir attribuer à une seconde *Théophanie*.

Le début de l'*Histoire ecclésiastique* et les écrits apologétiques d'Eusèbe montrent suffisamment déjà qu'il avait étudié de près les difficultés qui résultent des variantes que comportent les récits des quatre Evangélistes. Il avait composé un traité spécial, sous le titre de : *Questions et solutions relatives aux Évangiles*, ou de : *Sur le désaccord des Évangiles* (3). Nous en possédons un abrégé, en deux parties. La première, qui comprenait deux livres, était dédiée à un ami du nom d'Étienne, et traitait de l'enfance de Jésus (notamment des généalogies) ; la seconde, adressée à un certain Marinus, concernait les récits de la résurrection. Le chapitre VII de la première partie indique qu'elle est postérieure à la *Démonstration*, à laquelle elle renvoie. L'ensemble témoigne d'une vaste érudition et d'une vive ingéniosité, qui ne sont pas toujours bien employées.

Dans sa *Vie de Constantin* (IV, 34), Eusèbe parle d'un écrit *sur la Pâque*, qu'il avait présenté à l'empereur, et où il se proposait de lui donner une explication approfondie de cette fête ; il cite ensuite la lettre élogieuse que Constantin lui adressa à cette occasion. La *Chaîne sur saint*

(1) *De viris*, 81 ; ailleurs (préface de son propre *Comm. sur Isaïe*, il dit : 15).

(2) Pour ces différents fragments, voir les textes *P. G.*, XXIV ; cf. aussi DEVREESSE, *loc. cit.*

(3) JÉRÔME, *De Viris*, 81 ; *Comm. sur Math.*, I, 16, publiés par MAI, *Nova Bb.*, IV, 1 ; reproduits *P. G.*, XX ; cf. aussi, pour les fragments en syriaque, BAUMSTARCK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 59.

Luc de Nicétas d'Héraclée nous en a conservé un fragment. Eusèbe y explique d'abord le rite juif, et comment il est un symbole du rite chrétien. Il explique aussi le rapport de la mort de Jésus avec les jours des azymes. Le morceau doit sa célébrité à un passage sur l'Eucharistie, qui a été souvent invoqué, au profit de la présence réelle, dans les controverses entre protestants et catholiques (1). Eusèbe s'y prononce aussi très catégoriquement contre la coutume orientale de célébrer la Pâque chrétienne le dimanche consécutif à la Pâque juive.

Écrits polémiques ou dogmatiques. — Eusèbe, avec ses tendances ariennes, devait naturellement avoir peu de sympathie pour Marcel d'Ancyre. Il assista au concile de Constantinople qui le déposa, et, peu de temps après, probablement en 336, il composa contre lui un traité en deux livres pour justifier la sentence du concile ; un peu aussi pour venger Astérics, et Eusèbe de Nicomédie, que Marcel ne ménageait pas, ou pour se défendre lui-même ; car il avait reçu quelques horions. Il est donc moins modéré cette fois en sa polémique qu'il ne l'avait été dans ses ouvrages apologétiques. Il reproche à Marcel, non sans raison, de n'être pas très savant en Écriture Sainte, et de mépriser la tradition. Mais ce n'est pas tout ; il lui attribue des mobiles peu honorables, et en première ligne l'envie. Puis il déclare dédaigneusement qu'il suffira, pour le réfuter, de le citer, en accompagnant les citations de courtes remarques. Jusqu'à la fin de sa vie, Eusèbe n'a rien tant aimé que manier les ciseaux et faire des extraits. Nous lui devons de connaître passablement Marcel, après beaucoup d'autres (2).

Après avoir pris pour point de départ, comme on peut s'y attendre, les objurgations que Paul adressait aux

(1) Le texte du fregment est dans MAI, *Nova Bb.*, I ; et dans *P. G.*, XXIV ; la phrase relative à l'Eucharistie est *P. G.*, colonne 702.
(2) Cf. l'article sur Marcel, *infra*, p. 228 et suiv.

Galates dans sa fameuse épître, il ouvre son exposé en prévenant qu'il ne va citer que les passages les plus caractéristiques. Le premier grief d'Eusèbe contre Marcel, est, je l'ai dit, qu'il le trouve peu instruit et c'est ce qu'Eusèbe ne saurait pardonner. Il lui fait donc la leçon, avec quelque hauteur, sur la manière dont il emploie certains textes sacrés, et, même à l'occasion, comme quand il parle des proverbes grecs à propos du livre des *Proverbes*, sur son ignorance des choses profanes. Ensuite, rejetant les critiques que Marcel adresse aux écrivains les plus autorisés, parmi lesquels Eusèbe le Grand (c'est-à-dire Eusèbe de Nicomédie) et l'autre Eusèbe (c'est-à-dire lui-même), il lui reproche de ne voir dans le Verbe qu'une raison au sens purement humain, et dans le Fils qu'une image de Dieu en un sens très inférieur ; c'est là l'essentiel du livre Ier. Le second livre discute la négation par Marcel de la préexistence du Fils, sa doctrine sur la chair revêtue par le Verbe, sur la fin du royaume de Dieu et de cette chair.

Conybeare (1) a contesté l'authenticité du *Contre Marcel* et celle de la *Théologie ecclésiastique* qui, nous allons le voir, lui fait suite ; il a voulu les attribuer, l'un et l'autre, à Eusèbe d'Émèse. On peut être surpris, au premier moment, de la manière dont Eusèbe se désigne lui-même, peut-être aussi du ton plus ferme, et parfois plus âpre, qui est celui du traité. Ce ton s'élève même jusqu'à une certaine éloquence, dans le morceau final. Toutefois, nous avons vu qu'il s'explique, au moins quant à l'âpreté, par les circonstances ; et on ne peut tirer une conclusion certaine du fait que l'auteur parle de lui en s'appelant : *l'autre Eusèbe*, et non à la 1re personne. La méthode générale — citations encadrées de courtes remarques — est en faveur de l'authenticité.

Le traité *Contre Marcel* ne produisit sans doute pas tout l'effet qu'en attendait Eusèbe. On le trouva trop

(1) *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1903 et 1905.

bref et trop purement critique. Eusèbe compléta son œuvre par trois livres nouveaux, intitulés : *Sur la théologie ecclésiastique* (1), titre qui indique son intention d'ajouter un enseignement positif à la polémique. Ces trois livres sont précédés d'une lettre à Flaccillus, évêque arien d'Antioche (334-342), et la théologie qu'Eusèbe appelle *ecclésiastique* est, en réalité, une théologie à tendance arienne. Dans le livre Ier, Eusèbe insiste avec plus de force sur le sabellianisme foncier de Marcel, qui se donne cependant l'apparence de critiquer Sabellius. Il proclame que nier l'*hypostase* du Fils, c'est cesser d'être chrétien. Il ramène les erreurs des hérétiques à quatre principales : docétisme — négation de la préexistence — négation de la divinité du Fils — incarnation du Père ; et il montre qu'à chacune de ces doctrine fausses, il manque l'un des éléments essentiels de la foi, ou le Fils, ou le Père, ou l'Homme-Dieu. On voit déjà par ce morceau comment Eusèbe mêle ici à la polémique l'exposé de sa propre doctrine. Ce caractère se marque plus fortement encore dans la fin du premier livre, qui nous renseigne utilement sur la position dogmatique prise par Eusèbe en ses dernières années.

Le début du livre II insiste encore sur le lien de Marcel avec Sabellius. C'est, dit Eusèbe, « comme si nous voyions le fantôme de Sabellius sortir de terre ». Il discute ensuite l'idée que Marcel cherche à nous donner du Verbe préexistant, qui reste « dans je ne sais quel repos », et il soutient que le Dieu de Marcel est, comme celui de Sabellius, à la fois Père et Fils (Υἱοπάτωρ). En expliquant lui-même en quel sens l'Église professe « la monarchie »,

(1) Pour le *C. Marcel* et la *Théologie*, la source unique est le *Marcianus* 496, auquel nous devons aussi Théophile d'Antioche et Adamantius ; éd. *princeps* avec la *Démonstration*, par Montacutius, Paris, 1628 ; éd. Gaisford (avec le *Contre Hiéroclès*), Oxford, 1852 ; éd. Klostermann, Leipzig, 1908 (tome IV des G. C. S.). Je ne crois pas à l'authenticité des 14 homélies en latin — sur divers sujets dogmatiques — publiées par Sirmond, Paris, 1643, et reproduites dans *P. G.* XXIV ; leur origine est encore mal débrouillée.

comment le Père et le Fils ne sont pas « dignes du même culte » (ἰσότιμοι), en insistant sur la différence qui s'établit entre l'un et l'autre par le fait que le Père est seul sans principe, tandis que le Fils est né, il marque nettement une subordination du Fils par rapport au Père ; dans la fin du chapitre I, il travaille, il est vrai, à embrouiller de nouveau un peu les choses. Il en revient ensuite à montrer que Marcel entend le Verbe en un sens purement humain, et lui oppose la théologie qui se déduit du prologue de saint Jean : un Verbe substantiel, non pas sans principe, mais dans le principe (II).

Le livre III est particulièrement consacré à réfuter l'exégèse de Marcel, en commençant par le fameux texte des *Proverbes* (VIII, 22). Après avoir examiné un certain nombre de passages, et insisté sur l'erreur de Marcel relativement au royaume de Dieu, Eusèbe termine par une conclusion très simple : il y aurait encore mille choses à relever dans le traité de Marcel, mais ce qui vient d'être dit suffit largement.

Les discours et panégyriques. — Eusèbe a joui d'une réputation d'éloquence, puisqu'à plusieurs reprises il a été choisi pour prendre la parole dans des fêtes solennelles. Il est cependant aussi médiocre orateur que médiocre écrivain (1). L'écrivain, en lui, est même encore préférable ; il est passable, en effet, quand il se borne à exposer des faits, à commenter des textes, à réfuter l'opinion d'autrui, et quand sa phrase reste courte. Cependant, même quand il s'applique à ces tâches précises, il cède volontiers à la tentation d'allonger sa période, comme le font trop volontiers ceux qui ont l'habi-

(1) Il n'y a pas de travail d'ensemble sur le style et la langue d'Eusèbe ; ce travail — qui ne serait pas passionnant — pourrait être utile ; on peut tirer parti des *indices* que contiennent les volumes parus dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller* ; cf. aussi E. Fritze, *Beitræge zur sprachstylistischen Würdigung des Eusebius*, Borna-Leipzig, 1915 ; ce n'est encore qu'une étude partielle, qui porte principalement sur l'*Hist. ecclés.* et la *Vie de Constantin*.

tude de l'enseignement oral, et aussi ceux qui, ayant la mémoire un peu trop chargée d'érudition, voient s'évoquer dans leur esprit trop d'associations d'idées. Alors le style d'Eusèbe s'enchevêtre et nous fatigue, d'autant plus que l'expression reste toujours chez lui quelconque (1). Dans ses discours d'apparat, l'affectation nous déplaît et la verbosité nous ennuie ; il connaît les procédés de la rhétorique, mais il s'en sert sans adresse ; de talent personnel, aucune trace.

Il nous a conservé lui-même le discours qu'il avait prononcé pour la dédicace de la basilique de Tyr ; l'évêque de Tyr, Paulin, était son ami ; c'est par amitié pour lui, et par souci de sa propre gloire qu'il l'a inséré dans son *Histoire ecclésiastique*, quand il y a ajouté le dixième livre, c'est-à-dire quand il en a rédigé l'avant-dernière édition (1). Nous possédons aussi, dans une version syriaque, un discours en l'honneur des martyrs (2) ; nous avons perdu le discours prononcé pour les *Vicennalia* de Constantin (3), le discours sur le *Saint-Sépulcre* (4), un discours sur *la pécheresse*, mentionné par Ébed-Jésu.

La vie de Constantin. — Il faut faire une place à part à un écrit assez difficile à classer, mais qu'il convient autant de rattacher aux discours qu'aux écrits historiques. C'est celui qu'on cite d'ordinaire sous le titre de *Vie de Constantin*, et qui était peut-être plutôt intitulé *Pour la vie du bienheureux empereur Constantin* (5). C'est

(1) Cf. Schwartz, *loc. cit.*, 1406.

(2) Qui fait suite, dans le manuscrit, au livre *sur les Martyrs de la Palestine* ; édité par Wright, *Journal of sacred Literatur*, 1864 ; cf. Schwartz, *ibid.*, 1408.

(3) *Vita Const.*, I, 1.

(4) *Ibid.*, IV, 33. On peut joindre aux *Discours* les *Lettres*. Celles que nous connaissons ne sont pas nombreuses ; j'ai mentionné la *lettre à Flaccillus* ; la *lettre à Carpianos* ; la *lettre à Euphrantion* ; une *lettre à Alexandre*, l'évêque d'Alexandrie, une autre *à l'impératrice Constantia* sont, comme cette dernière, citées dans les *Actes* du concile de Nicée de 787 ; elles étaient plus intéressantes pour déterminer les rapports d'Eusèbe avec l'arianisme qu'au point de vue littéraire.

(5) Edition Heikel, dans le tome I de l'édition des *G. C. S.*, cf. Pas-

un des ouvrages les plus importants d'Eusèbe, par le sujet, et ce n'est certainement pas le meilleur. Il est, en tout cas, très difficile à utiliser, comme le prouvent suffisamment les discussions auxquelles il a donné lieu ; mais il est équitable, pour le juger, de ne pas oublier qu'il ne vise pas à être une biographie complète ; c'est plutôt un panégyrique, et un panégyrique limité à la piété de l'empereur. Eusèbe a voulu célébrer le premier empereur chrétien dans l'esprit où il a célébré le triomphe du christianisme, à la fin de son *Histoire ecclésiastique* et dans ses ouvrages apologétiques.

Le caractère laudatif est fortement marqué au début. C'est Dieu seul qui serait capable de louer Constantin, et on ne pourra le louer dignement que si l'on est inspiré par Dieu. Constantin a été le ministre de Dieu sur terre et Dieu l'a récompensé de sa docilité par le succès ; Constantin est le plus grand homme de l'histoire ; il dépasse Cyrus ou Alexandre (1). Ces thèmes sont exposés en périodes longues et soigneusement rythmées, à grand renfort de mots poétiques. Précisant son intention au chapitre XI, Eusèbe nous dit qu'il laissera de côté la plupart des exploits militaires de son héros, ainsi que le bien qu'il a fait par son administration et sa législation, et que le plan de l'ouvrage (2) qu'il se propose de com-

QUALI, *Hermes*, 1910 ; HEIKEL, dans sa préface ; J. MAURICE, *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1913 ; SCHWARTZ, *loc. cit.* L'édition *princeps* avait été donnée par R. ESTIENNE (avec l'*Histoire ecclésiastique*, cf. *supra*) ; il faut rappeler aussi l'édition de H. DE VALOIS, Paris, 1659. — Cf. encore HEIKEL, *Kritische Beitræge zu den Konstantinschriften des Eusebios*, *T. U.*, XXXVI, 4, Leipzig, 1911 ; P. MEYER, *De vita Constantini Eusebiana*, Rome, 1882 ; F. LEO, *Die griechisch-rœmische Biographie*, Leipzig, 1901. — Pour le titre, cf. la préface de HEIKEL, p. XLV. La forme primitive n'est pas tout à fait sûre, et, au fond, importe assez peu. Qu'on choisisse l'une ou l'autre, l'ouvrage n'est exactement ni une *biographie*, ni un *panégyrique*.

(1) C'est une *synkrisis* (comparaison), selon la terminologie des rhéteurs ; la *synkrisis* est un élément essentiel du panégyrique.

(2) Le mot employé par Eusèbe est πραγματεία, non pas λόγος ; il y a déjà là une indication que, tout *panégyrique* qu'il est, l'ouvrage n'est pas seulement cela.

poser lui suggère seulement de dire et d'écrire ce qui a rapport à la vie religieuse. Toutefois il ne faut pas croire qu'Eusèbe se soit absolument renfermé dans ce plan, ni surtout qu'il se soit strictement conformé aux règles du panégyrique, telles qu'elles sont définies par le rhéteur Ménandre. Une analyse rapide suffira pour le montrer.

La *Vie de Constantin* — je l'appellerai désormais ainsi pour simplifier, et aussi en raison des observations que je viens de faire et que je préciserai bientôt — comprend quatre livres. Le premier va jusqu'à la veille de la guerre contre Licinius. Il traite de la jeunesse de Constantin — qu'Eusèbe a vu pour la première fois en Palestine, avant son retour en Gaule — et de l'expédition contre Maxence. Eusèbe y est préoccupé surtout, comme il l'a annoncé, de montrer en Constantin l'homme de Dieu : le jeune prince a trouvé déjà dans sa famille des tendances chrétiennes ; lui-même s'est converti à la foi en Jésus, au moment d'engager la lutte avec Maxence ; il a cherché, en consultant l'expérience des événements les plus récents, quel Dieu le protégerait le plus efficacement dans son entreprise ; il a conclu en faveur du Dieu des chrétiens. La vision qui a eu pour effet de lui inspirer la fabrication du Labarum et le choix de cet insigne pour ses troupes, l'a définitivement conquis. Le ton de l'éloge (encômion), si marqué dans l'exorde, est conservé dans les chapitres suivants où Constantin est présenté comme un nouveau Moïse (1). Cependant, à partir du chapitre XXXIII, Eusèbe — toujours si porté, nous l'avons vu, à utiliser ses ouvrages antérieurs — fait de larges emprunts à l'*Histoire ecclésiastique*, et, quoique ce soit à la partie de cette Histoire qui, traitant du triomphe de la foi, prend de plus en plus le ton oratoire, il y a cepen-

(1) Cf. XII ; plus bas la comparaison se précise par des détails ; Constantin a fui, comme Moïse, les tyrans sous la domination desquels il était d'abord ; la défaite de Maxence au pont Milvius est une seconde épreuve du passage de la Mer Rouge.

dant dans cette utilisation un indice que, si Eusèbe a conçu d'abord — cela ne fait point de doute — le plan d'un panégyrique, en l'exécutant, il se laissera volontiers retomber dans sa vocation véritable, qui est d'être historien, plutôt qu'orateur.

C'est ce que l'on peut constater au second livre. La guerre entre Constantin et Licinius est racontée encore avec beaucoup d'emphase (1). Mais c'est la manière de l'histoire antique. Voici cependant la victoire acquise, et Constantin devenu seul maître de l'Empire. Voici enfin l'avènement, si imprévu, du premier empereur chrétien. Comment en célébrer l'importance, quand on est Eusèbe, autrement qu'en prouvant par des documents que Constantin fut bien l'empereur selon le cœur de Dieu ? Les documents donc vont s'insérer désormais dans la trame du récit ; ils apparaissent, pour la première fois, au chapitre XXIV, avec la *Lettre de Constantin aux habitants de la province de Palestine*, véritable homélie où Constantin se présente comme le protégé de Dieu, ce qui doit lui valoir l'obéissance de ses sujets, mais reconnaît humblement que, devant tout à Dieu, il doit lui être soumis, sans aucune réserve. La seconde lettre, qui suit le chapitre LV, montre les mêmes sentiments, mais aussi — contre l'impression qu'Eusèbe cherchera à nous donner dans la suite — que Constantin, devenu chrétien, resta tolérant. Les derniers chapitres du livre sont consacrés à l'arianisme. Eusèbe est extrêmement vague sur les origines du conflit. Il ne prononce pas lui-même le nom d'Arius, qui ne figure que dans la *Lettre de l'empereur à l'évêque Alexandre et à Arius*, citée au chapitre LXIV. Cette lettre termine le livre.

Le livre III commence par un morceau très oratoire, moins ampoulé cependant et moins amphigourique que l'exorde du livre Ier ; il est composé d'une série d'anti-

(1) Voir en particulier ch. V le discours tenu par Licinius à ses partisans.

thèses, où Eusèbe oppose les empereurs persécuteurs au premier empereur fidèle. En décrivant la situation qui a donné lieu à la convocation du concile de Nicée, Eusèbe reste encore très imprécis sur la controverse arienne, et met au premier plan la question de la date de Pâques. Cette attitude lui est imposée par le rôle qu'il a lui-même joué dans le conflit ; elle lui est imposée aussi par son dévouement à l'empereur, dont la préoccupation principale a été, non pas de faire triompher telle thèse théologique sur telle autre, mais d'établir la concorde entre les différents partis, et de créer une religion d'État, qui fût un gage d'union et d'obéissance. Malgré les réticences de cette introduction, le récit du concile et surtout celui de la séance inaugurale (1) ont pour nous un vif intérêt ; ils nous rendent avec force l'impression que durent éprouver les contemporains, et peuvent être considérés, même si l'on y fait la part de la rhétorique, comme un document historique de premier ordre. Le ton devient très emphatique dans les chapitres suivants, où Eusèbe décrit les monuments élevés par Constantin, d'abord à Jérusalem (2), puis à Constantinople, Nicomédie, Antioche (3), et même au lieu où Abraham eut sa vision, à Mambré. Viennent ensuite quelques chapitres qui tendent à montrer que Constantin a abandonné sa tolérance primitive, pour travailler à ruiner le paganisme ; Eusèbe y rapporte des mesures particulières prises contre certains temples ou certains oracles, de manière à leur donner l'apparence d'une politique générale. Le livre se termine par le récit des troubles survenus dans l'église d'Antioche, au moment où Eustathe fut banni ; où Eusèbe lui-même aurait pu, s'il l'eût voulu, lui succéder, et où Constantin l'approuva d'être resté fidèle à la discipline

(1) Ch. x.

(2) Il cite à ce propos la lettre de Constantin à Macaire et fait à la mère de l'empereur, Sainte Hélène, la part qui lui revient.

(3) Il y a là autant d'*ecphraseis*, descriptions à effet, selon la terminologie sophistique.

ecclésiastique en refusant d'être transféré de son siège, celui de Césarée, à un autre. On pense bien qu'Eusèbe n'a pu négliger de rappeler des événements où il paraissait à son avantage, et à propos desquels il pouvait citer des témoignages d'approbation que l'empereur lui avait publiquement rendus (1). Une lettre de l'empereur contre les principales hérésies (Novatiens, Valentiniens, Marcionites, Pauliens, Cataphryges), conclut le III[e] livre.

Le début du IV[e] ne rentre pas très rigoureusement dans le plan d'un ouvrage qui devait être consacré uniquement à montrer la foi et la piété de l'empereur ; cependant Eusèbe a pris quelque soin de rattacher à ce thème ce qu'il nous dit de l'administration, des guerres, ou de la politique extérieure de Constantin. Il nous raconte comment celui-ci a organisé les impôts ; mais c'est avec l'intention de nous faire connaître sa douceur. Il parle des expéditions qu'il a faites en ses dernières années, ou des ambassades qu'il a reçues, mais, en particulier quand il traite des rapports avec la Perse, il insiste sur la protection donnée aux chrétiens, sur le désir de propager la foi, sur l'ambition de substituer à un gouvernement de force un gouvernement de raison (λογικὴ βασιλεία). Tout ce qui suit, sur les monnaies et les images où Constantin s'est fait représenter regardant le ciel (2), sur l'observation du dimanche qu'il a prescrite, sur la prière qu'il a composée pour ses soldats, sur la manière dont il célébrait la Pâque, sur la parole qu'il a dite aux évêques quand il s'est qualifié « d'évêque de l'extérieur », sur les mesures qu'il a prises contre les sacrifices, contre la divination, pour introduire plus d'humanité dans les lois, sur le rôle de prédicateur qu'il a si volontiers assumé et qu'Eusèbe fera connaître au lecteur, en citant, en appen-

(1) *Lettre de Constantin à l'église d'Antioche* (ch. LX) ; *Lettre de Constantin à Eusèbe*, ch. LXI.

(2) Cf. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, tome II, p. 71.

dice, son *Discours à l'assemblée des Saints*, tout cela rentre, au contraire, fort bien dans le plan primitif. C'est à sa propre gloire qu'Eusèbe pense de nouveau, quand il rapporte (ch. XXXV) la lettre que Constantin lui a écrite, pour le remercier de son traité sur la Pâque, ou la commande qu'il lui a faite d'un assez grand nombre de manuscrits bibliques. De même, il avait joué le principal rôle dans la fête des *Tricennalia* ; et il avait paru en bon rang au concile de Tyr, puis à Jérusalem, où se transportèrent les évêques du concile, pour l'inauguration de l'église du Saint-Sépulcre. Après le chapitre XLVIII, où Eusèbe raconte la réponse sage et modeste que fit Constantin à un évêque trop flatteur, se trouvent, au contraire, quelques détails qui relèvent plutôt de l'histoire générale : mariage de Constance (ch. XLIX) ; ambassade indienne (ch. L) ; partage de l'Empire entre les trois fils de Constantin, — sans qu'Eusèbe prononce le nom de ses neveux, Dalmatius et Hannibalius, qui venaient, quand il mit la dernière main à son ouvrage, d'être massacrés par la soldatesque. Le chapitre LIV, où se trouve la seule ombre au portrait glorieux que l'évêque de Césarée a tracé de son cher empereur, convient assez mal à un panégyrique. Eusèbe y confesse que Constantin a eu, dans ses dernières années, une indulgence trop débonnaire ; il a lâché la bride à des fonctionnaires trop cupides, et, trop souvent, il s'est laissé duper par des hypocrites qui ont joué devant lui les bons chrétiens. Les derniers chapitres (LIV à la fin), après avoir mentionné l'homélie que prononça Constantin peu de temps avant sa maladie et le projet d'une expédition contre les Perses, bientôt interrompue par des négociations, décrivent la basilique des Apôtres à Constantinople, et racontent la mort de l'empereur, après son baptême, le 22 mai 337, jour de la Pentecôte.

Ainsi les thèmes traités sont assez conformes à ceux qui sont familiers au panégyrique, mais non pas strictement. Le ton est presque partout oratoire. Mais l'ou-

vrage n'est pas un discours, c'est un traité (1) en quatre livres, et, à partir du second livre, il fait une très large place, comme presque tous ceux d'Eusèbe, aux documents. La méthode d'Eusèbe redevient sa méthode habituelle. Seulement il ne cite, en ce qui concerne la législation de Constantin, que des textes triés en vue de sa thèse. La politique religieuse de l'empereur a été beaucoup plus complexe que ne le laisseraient soupçonner ses dires, et devait l'être nécessairement, vu les circonstances. Une longue période de transition devait s'écouler, avant qu'on pût voir, à la fin du siècle, Théodose commencer contre le paganisme la guerre décisive qui l'anéantira.

Mais on peut croire qu'Eusèbe nous donne de la religion personnelle de l'empereur une impression juste. Sur les origines de sa conversion, le récit qu'il fait dans la *Vie* diffère sensiblement de celui que présentait l'*Histoire ecclésiastique*, où on ne trouve pas encore mentionné, on le sait, le *Labarum*. Eusèbe affirme tenir de l'empereur lui-même tout ce qui concerne la vision et la fabrication de l'insigne (2), et nous devons admettre la possibilité qu'une transformation plus ou moins inconsciente se soit opérée dans la mémoire de celui-ci, au cours du long délai qui est intervenu entre l'événement et la confidence. Par ses réticences mêmes, par ce qu'il y a de tendancieux dans l'exposé, la *Vie de Constantin* est d'ailleurs pour nous très instructive, et nous aide mieux qu'aucun autre texte à comprendre le caractère d'une période où s'est nouée entre l'empire et l'église cette étroite alliance qui, après les persécutions de Dioclétien, de Galère, de Maximin, ne pouvait qu'être saluée par les chrétiens avec enthousiasme, quoiqu'elle dût presque immédiatement révéler les dangers nouveaux qu'elle-même était capable de susciter.

(1) πραγματεία, a dit lui-même Eusèbe ; cf. *supra*, p. 208 note 2.
(2) I, 28.

Si la *Vie de Constantin*, considérée comme document historique, appelle ainsi de très sérieuses réserves, il faut se garder d'aller jusqu'à suspecter Eusèbe de falsification préméditée de documents. Les critiques se sont montrés fort partagés en présence de ceux qui s'y trouvent insérés et il faut reconnaître que l'examen en est délicat. Crivellucci n'hésitait pas à accuser Eusèbe de les avoir remaniés ; d'autres ont soutenu qu'ils avaient été interpolés ou entièrement fabriqués après Eusèbe, en vue de favoriser la politique suivie par Constance, en la faisant patronner par son père (1). Si l'on devait accepter l'une de ces deux hypothèses, la seconde, sous sa forme la plus modérée, aurait plus de vraisemblance que la première. Mais les motifs de suspicion que l'on fait valoir sont de valeur très inégale, et les raisons contraires données par Heikel, dans l'introduction de son édition, sont loin d'être sans force (2).

La même incertitude règne sur l'authenticité du *Discours à l'assemblée des Saints*, qu'Eusèbe promet de joindre à son ouvrage (IV, 32). Nous ne le discuterons pas en détail, puisqu'il s'agit d'une harangue qui, si elle est vraiment de l'empereur, a été prononcée en *latin*, et ne peut nous être parvenue que sous la forme d'une traduction (3). Mais il faut dire quelques mots de deux autres appendices qui accompagnent la *Vie*.

(1) Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Constantino*, Livorno, 1908 ; Pasquali, *Hermes*, 1910 ; J. Maurice, *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1913 ; P. Batiffol, *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, 1914.

(2) On s'est posé une autre question au sujet de la *Vie de Constantin* ; on a voulu voir dans le texte même, — en laissant de côté les documents — l'indice de retouches. Eusèbe aurait composé l'ensemble dans l'interrègne, et les deux mentions relatives à la proclamation des trois fils de Constantin comme Augustes, qui sont l'une I, 1, 15, et l'autre IV, 68, 3, auraient été introduites postérieurement, après le *pronunciamento* où périrent Jules Constance et les neveux de Constantin. C'est possible, sans être certain, et cela n'a pas une grande importance.

(3) Cf. l'introduction de Heikel, p. 41 et suiv., et la bibliographie donnée par lui.

Le premier est le *Discours* qu'Eusèbe prononça, dans le palais de Constantinople, le 25 juillet 335, pour le trentième anniversaire de l'avènement de Constantin. L'orateur s'est fort appliqué, et, malgré beaucoup de verbiage et de déclamation, peut-être avons-nous là sa meilleure harangue. Le style, très paré d'ailleurs, tantôt de citations d'Homère, tantôt de réminiscences de Platon, tantôt d'autres colifichets sophistiques, a une certaine fermeté. L'idée générale est, comme dans la *Vie*, que Constantin a voulu être en toutes choses le *Serviteur* de Dieu. Au monarque qui règne dans le Ciel, aidé de ministres dont le premier est son Verbe, correspond sur cette terre l'empereur, associant ses fils à son pouvoir, et disposant, au-dessous d'eux, de toute une hiérarchie de fonctionnaires dévoués. Le discours se rattache au genre des discours *Royaux* (βασιλικοί) de la littérature profane, dont nous trouvons chez Dion de Pruse des spécimens très instructifs. Mais le souverain idéal y est peint avec des traits empruntés à l'Écriture et à la croyance chrétienne, quoiqu'il en subsiste, en cette image, qui viennent du platonisme ou du stoïcisme. A cette définition générale du bon Prince, s'ajoutent des considérations plus particulières, qui sont tirées d'une cosmologie et d'une arithmétique pythagoriciennes (1), et associées à des spéculations sur la Trinité divine, destinées à donner une valeur particulière au chiffre 30 (3 × 10), et par conséquent à la fête du trentième anniversaire. La dernière partie du discours (VII à X), célèbre la double victoire que Constantin, soutenu par la protection du Ciel, et s'abritant sous le signe de la Croix, a constamment remportée contre les Barbares, et contre les Démons (2).

Le second morceau a été confondu à tort par la tradition avec le premier et il est encore publié dans l'édition de Heikel sans en être séparé, quoique Heikel ait

(1) Cf. surtout le chapitre VI.

(2) Certains ouvrages antérieurs d'Eusèbe sont utilisés parfois, au début et surtout et vers la fin (*Hist. eccl. Théophanie*).

reconnu que le premier finissait avec le chapitre XI (1). Son cas est plus singulier. Au chapitre XLVI du livre IV de la *Vie*, Eusèbe, qui vient de parler du concile de Tyr et de raconter comment il s'est transféré à Jérusalem pour l'inauguration de l'église du Saint-Sépulcre, continue ainsi : « Comment est le temple du Sauveur, comment est l'antre du salut, quels sont les monuments du goût de l'empereur pour le beau, quelle est la multitude de ses offrandes, faites d'or, d'argent ou de pierres précieuses, nous l'avons dit, selon nos moyens, dans un écrit spécial que nous avons présenté à l'empereur lui-même ; thème que, l'occasion venue, nous exposerons, après avoir achevé le sujet du livre actuel, en y joignant le discours du Trentième anniversaire, que peu après, nous étant rendu dans la ville qui porte le nom de l'empereur, nous avons prononcé devant lui... » Cela fait attendre une description des édifices élevés sur l'ordre de Constantin à Jérusalem ; or cette description se trouve maintenant au livre III de la *Vie*, ch. XXV et suiv. Quant à l'écrit qui, dans notre tradition manuscrite, fait suite au discours des *Tricennales*, il commence ainsi : « Allons (2), très grand vainqueur Constantin, nous voulons t'exposer, dans cet écrit *royal*, le secret de la doctrine mystique sur le Souverain maître de l'univers, non pour t'initier, toi qui as été instruit par Dieu, ni pour te découvrir les mystères, puisque avant nos discours, Dieu lui-même, non de la part des hommes ni par la bouche d'un homme, mais par le Sauveur même de tous et par la vision divine qui t'a plusieurs fois illuminé (3), t'a montré et révélé les choses saintes les plus cachées, mais pour éclairer les ignorants et faire comprendre à ceux qui ne les connaissent pas les

(1) Cf. WENDLAND, *Berliner philologische Wochenschrift*, 1902, 232 et suiv. ; et SCHWARTZ, *loc. cit.*, col. 1428.

(2) Le début est abrupt comme celui du *Discours trentenaire* ; et comme celui du *Contre Hiéroclès*. Cf. *supra*, p. 14.

(3) On voit qu'Eusèbe — ici et ailleurs — fait de Constantin une sorte de prophète.

motifs de tes œuvres pies et leurs causes. » Il continue en disant que les païens de la Palestine se scandalisent de voir les chrétiens, qui refusent de rendre un culte aux Dieux et aux héros, élever à des morts (1) des tombeaux aussi somptueux. Il veut donc leur expliquer pourquoi Constantin a bâti la magnifique église du Saint-Sépulcre, et, au lieu de la description que semblait promettre le chapitre XLVI du IVe livre, il nous donne un ouvrage apologétique et dogmatique, qui ne nous apporte d'ailleurs à peu près rien de nouveau ; car la plus grande partie en est simplement empruntée aux trois premiers livres de la *Théophanie* (2). La conclusion, brève et simple (ch. XVIII), est que Constantin a donc eu raison d'élever cette magnifique église, « pour figurer en caractères royaux le Verbe céleste, vainqueur et triomphateur, et prêcher à toutes les nations, en un langage éclatant et sans ombre, en acte et en parole, notre confession pieuse et religieuse. » Évidemment, le plan primitif d'Eusèbe a subi, sur ce point au moins, une modification assez profonde.

Conclusion. — Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur un homme dont le caractère et le talent, la doctrine et la conduite nous paraissent tour à tour mériter l'éloge et la critique. Nous comprenons la joie d'Eusèbe après le triomphe de l'Église et l'avènement d'un empereur chrétien, mais nous le trouvons trop attentif parfois aux avantages matériels que cette révolution apporte aux évêques et aux fidèles. Nous nous rendons compte que le dogme de Nicée et les formules d'Athanase ont pu déconcerter un théologien de capacité médiocre et qui avait d'ailleurs été formé à l'école d'Origène, mais nous regrettons qu'il n'ait pas su mettre plus de vigueur à éclaircir lui-même le problème qui se posait à la conscience chrétienne, et que son attitude ait souvent manqué de netteté, sinon de franchise. Nous ne pouvons avoir qu'une estime médiocre pour le prédicateur et le panégyriste, bien que ses discours paraissent avoir été fort applaudis, et, si nous sommes plus indulgents pour l'écrivain, c'est que, dans

ceux de ses ouvrages qui ne relèvent point du genre oratoire, il a au moins le mérite de ne point prétendre faire œuvre d'art. Le véritable titre d'Eusèbe auprès de la postérité est dans son *Histoire* ; je veux dire dans la partie de cette *Histoire* qui traite des événements antérieurs à la période de Dioclétien. Formé à l'école de Pamphile, et, par Pamphile, à celle d'Origène, Eusèbe a maintenu la tradition de la philologie sacrée, et créé l'histoire ecclésiastique. Il avait au plus haut degré la première des qualités nécessaires à l'historien, la curiosité ; il avait le souci du document. La bibliothèque de Césarée mettait à sa disposition les documents les plus précieux sur le christianisme de la fin du Ier siècle, du II et IIIe. Il nous a conservé une bonne part de ces trésors, et nous pouvons oublier ou dédaigner le controversiste, l'homme de cour et l'orateur ; mais nous devons garder notre gratitude à l'érudit infatigable, à l'archiviste zélé, à l'annaliste qui a eu la sagesse, quand il possédait de bons textes, de s'effacer derrière eux et de les laisser parler.

CHAPITRE II

AUTRES ÉCRIVAINS A TENDANCES ARIENNES : ACACE DE CÉSARÉE ; EUSÈBE D'ÉMÈSE ; GEORGES DE LAODICÉE ; THÉODORE D'HÉRACLÉE.

Bibliographie. — Acace : Il n'y a pas d'étude spéciale à signaler ; cf. Jérôme, *De Viris*, 98 ; *Ep.*, 119, 6 ; Philostorge, *H. E.*, V, 1 ; Épiphane, *Panarion*, *Hær.* 72 ; Socrate, *H. E.*, II, 4 ; 40 ; III, 25.

Eusèbe d'Émèse : Recueil des fragments par J. Chr. W. Augusti, Elberfeld, 1829 ; reproduit dans *P. G.*, LXXXVI ; mais à contrôler par J. C. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa*, Halle 1832, et A. Wilmart, *Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse*, dans les *Analecta Bollandiana*, 1920.

Acace de Césarée. — On peut rattacher à Eusèbe quelques évêques qui ont subi son influence et qui, comme lui, eurent dans les controverses théologiques, une attitude assez flottante. Son successeur à Césarée, *Acace*, fut aussi un prélat politique, qui, sous Constance, fut à la tête des Homéens, parut revenir à l'orthodoxie sous Jovien, fit une nouvelle volte-face sous Valens, et fut déposé par le Concile de Lampsaque de 365 (1). Ce qui nous intéresse ici plus que ses variations, c'est qu'il fut un érudit utile et un écrivain assez fécond. « Acace », dit saint

(1) Voir dans la *Bibliothek der Symbole* der Hahn, § 165, le symbole Acacien de Séleucie, en 359. Les *Actes* du synode homéen de Constantinople, auquel il avait pris la part principale, en 360 (cf. Philostorge, IV, 12) sont perdus.

Jérôme (1), « que l'on nommait *monophthalmos* parce qu'il était borgne, évêque de l'église de Césarée en Palestine, composa dix-sept volumes sur l'*Ecclésiaste* et six volumes de *Questions mêlées*, avec en outre beaucoup de traités divers ». Socrate mentionne de lui une biographie d'Eusèbe de Césarée (2). Quelques fragments de son traité *contre Marcel* sont conservés chez Épiphane (3). Nous ne pouvons guère juger aujourd'hui son talent (4) ; mais nous lui devons de la reconnaissance pour avoir contribué à la conservation des trésors qui contenait la Bibliothèque de Césarée. Cette bibliothèque avait souffert, dit Jérôme : « Acace et Euzoios, prêtres de cette même église, travaillèrent à la reconstituer en parchemins » (5).

Eusèbe d'Émèse. — Nous connaissons un peu mieux Eusèbe d'Émèse, auquel Jérôme a consacré l'article XCI de son *De Viris* : « Eusèbe d'Émèse, d'un talent élégant et formé par la rhétorique, a composé d'innombrables écrits, capables de lui attirer l'applaudissement du public, et comme il a bien suivi l'histoire (6), il est lu avec beaucoup de soin par ceux qui veulent être éloquents. Citons particulièrement de lui le traité *contre les Juifs, les païens et les Novatiens*, ses dix livres sur *l'Épître aux Galates* et des homélies *sur les Évangiles*, brèves, mais très nombreuses. Il a fleuri à l'époque de l'empereur Constance, sous lequel il est mort et a été enseveli à Antioche. » D'autre part, Socrate (7) nous a résumé en partie l'éloge qu'avait fait

(1) XCVIII.

(2) II, 4 ; probablement sous la forme d'un panégyrique.

(3) PANARION, *Hær.*, 72.

(4) Pour juger au moins de sa méthode exégétique, il faudrait posséder un recueil des fragments qui portent son nom dans les *Chaînes*.

(5) *Ep. XXXIV*, 1. Donc, auparavant, la bibliothèque était composée de *papyrus*.

(6) Sans doute Jérôme veut dire qu'il a pratiqué l'exégèse à la manière des Antiochiens, en suivant le sens littéral ; les prédicateurs pressés prenaient leurs matériaux chez lui. Les fragments exégétiques montrent en effet une méthode assez précise et assez sobre.

(7) *H. E.*, 11, 9.

de lui Georges de Laodicée. Nous apprenons ainsi qu'Eusèbe était d'une famille aristocratique d'Émèse en Mésopotamie (1) ; qu'il étudia de bonne heure la science de l'Écriture ; qu'ensuite il reçut une éducation hellénique chez le maître qui enseignait alors à Édesse ; qu'enfin il apprit l'exégèse à l'école de Patrophile de Scythopolis et d'Eusèbe de Césarée. Il alla ensuite à Antioche au temps d'Eustathe ; resta en rapports avec Euphronios, successeur d'Eustathe après le bannissement de celui-ci. Mais afin d'éviter l'obligation d'accepter la prêtrise, il quitta Antioche pour Alexandrie où il apprit la philosophie ; puis y revint après la mort d'Euphronios. Il avait certainement acquis déjà une célébrité, car on voulut lui confier le siège d'Alexandrie, pendant l'exil d'Athanase. Il donna une preuve de grand bon sens, en ne se laissant pas tenter. Il fut élu à Émèse ; il accepta cette fois, mais ce furent les Émésiens qui ne voulurent pas de lui ; ils lui reprochaient « d'être un mathématicien », c'est-à-dire un astrologue. Eusèbe prêtait-il de quelque manière le flanc à cette accusation ? Il est plus probable que l'on savait seulement qu'il avait fait des études scientifiques, et que ses compatriotes eurent un préjugé contre un homme trop frotté d'hellénisme. Il se réfugia auprès de Georges de Laodicée, qui parvint à le faire introniser. Georges racontait finalement, dans son panégyrique, que Constance l'emmena avec lui contre les Barbares (lesquels ?), et parlait de prodiges qu'il aurait accomplis. Il nous dit aussi qu'on l'accusa de sabellianisme, ce qui était jouer de malheur ; car, auprès des générations suivantes, il a passé pour un arien ou, tout au moins, pour un semi-arien.

Il est mort avant Constance ; car, en septembre 359, l'évêque d'Émèse qui assista au concile de Séleucie s'appelait Paulin.

Comme le nom d'Eusèbe était très fréquent au IV[e] siècle, il s'est produit, à son sujet, des confusions, dont le recueil

(1) On peut fixer sa naissance vers 295.

d'Augusti porte la trace. Grâce à Thilo et à Wilmart (1), nous connaissons mieux aujourd'hui son œuvre authentique ; mais ce qui s'en est conservé, semble-t-il, est pour une bonne part encore inédit.

Si nous voulons juger l'écrivain, nous devons le faire d'après les deux morceaux assez étendus qui se trouvent chez Théodoret, à la fin de son troisième *Dialogue* (2). Théodoret considérait Eusèbe d'Émèse comme hérétique, ou tout au moins comme fort suspect ; mais les deux passages qu'il cite lui paraissaient excellents. Eusèbe y définit le caractère impassible de la nature divine en Jésus-Christ ; c'est la nature humaine qui pâtit en lui ; la souffrance qu'elle éprouve est rapportée au Fils, mais sans l'atteindre. Eusèbe expose sa thèse dans un style brillant, nerveux, qui justifie sa réputation. Les phrases sont courtes, divisées en membres parallèles ou antithétiques, relevées par des anaphores ou d'autres figures, mais sans abus choquant des procédés sophistiques. Le mouvement est animé, avec des interrogations pressantes. L'ensemble donne l'impression d'un orateur bien doué et exercé.

A part quelques fragments exégétiques trop brefs, dont on peut seulement louer la simplicité et la sobriété, ces deux textes sont les seuls d'Eusèbe d'Émèse que nous possédions en grec. Mais il y a chance pour que nous ayons de lui d'autres œuvres, en une traduction latine. M. Wilmart s'accorde d'abord avec Thilo pour lui en attribuer deux qui sont depuis longtemps connues, sous le nom d'Eusèbe de Césarée (3). Lui-même a trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque de Troyes (n° 523, du XIIe siècle), une collection d'homélies qui portent le nom

(1) Cf. la bibliographie.

(2) *P. G.*, LXXXIII ; Théodoret connaissait des écrits d'Eusèbe contre les Marcionites et les Manichéens (*Hæret. fab. comp.*, 1, 25-26) ; Épiphane parle aussi d'un écrit contre les Manichéens (*Hær.*, 66, 21).

(3) *P. G.*, XXIV ; WILMART, *loc. cit.*

d'Eusèbe d'Emèse, et dont l'authenticité ne lui paraît pas suspecte. Il s'est borné jusqu'à présent à en indiquer les titres, sauf pour une, qu'il a publiée en entier. C'est un panégyrique des saintes Bernice, Prosdoce et Domnine (1). La plus grande partie est un éloge de la virginité, avec, en antithèse, le tableau des soucis qui sont inévitables dans la vie de famille. Les trois Saintes s'étaient jetées à l'eau pour éviter le déshonneur dont elles étaient menacées. L'orateur s'applique à montrer que leur suicide, ainsi motivé, a été légitime, et cite à l'appui l'exemple de quelques autres héroïnes chrétiennes.

En tenant compte des œuvres inédites, M. Wilmart se montre plus indulgent pour la théologie d'Eusèbe que ne l'ont été les anciens historiens de l'Église. Il remarque qu'Eusèbe est mort avant le moment où la crise provoquée par l'arianisme a commencé à se calmer ; avant le moment où les plus modérés parmi les semi-ariens sont revenus peu à peu à l'orthodoxie nicéenne. Il le considère comme un homme « qui cherchait douloureusement sa voie », et qui se fût engagé finalement dans la meilleure. Abstenons-nous de nous prononcer nous-mêmes, jusqu'à ce que la publication des textes nous permette un jugement personnel. Concluons que les deux citations de Théodoret nous donnent une opinion favorable de son talent littéraire, et ne nous en donnent point une fâcheuse de sa conception de l'œuvre du Christ.

Georges de Laodicée. — Georges a été, dès le début de la querelle arienne, en conflit ouvert avec son évêque. Il était originaire d'Alexandrie et y était devenu prêtre sous Alexandre. Alexandre le mit hors de sa communion. Il se réfugia d'abord à Antioche, où il ne s'entendit pas davantage avec Eustathe, et chercha vainement, par

(1) Les autres sont pour la plupart théologiques, parfois exégétiques (tel un discours sur le figuier maudit par Jésus) ; ou moraux (une homélie sur l'avarice). Voir la liste des titres chez Wilmart, p. 250. — Chrysostome a fait deux fois le panégyrique des saintes Prosdoce et Domnine (*P. G.*, 50).

deux lettres, à s'entremettre entre Alexandre et Arius (1). D'Antioche, il se retira à Aréthusa, et, là, fut choisi par les partisans d'Eusèbe de Nicomédie pour l'évêché de Laodicée, en Syrie (2). Il lia dès lors parti avec les homéousiens, et fut avec Basile d'Ancyre et Eustathe de Sébaste leur principal meneur. Un document conservé par Sozomène (3) montre qu'il était opposé aux Anoméens, et un autre, que nous transmit Épiphane (4), qu'il combattit la quatrième formule de Sirmium, et se prononçait en faveur de la formule : *semblable quant à l'essence.* D'autre part Socrate (5) le montre fort animé contre Athanase. Il a dû mourir vers 360. Il avait composé un panégyrique d'Eusèbe d'Émèse, qui vient d'être mentionné, et un traité contre les Manichéens (6), qui est entièrement perdu.

Théodore d'Héraclée. — On peut mettre encore dans le même groupe Théodore, qui fut évêque d'Héraclée (en Thrace, sur la mer de Marmara). Jérôme parle de lui (7) en termes presque identiques à ceux qu'il emploie aussitôt après pour Eusèbe d'Émèse : « Théodore, évêque d'Héraclée dans les Thraces, écrivain d'un style élégant et clair, et surtout d'une grande pénétration historique, publia sous le règne de Constance des commentaires sur *Mathieu et Jean* , sur l'*Apôtre* (8), sur le *Psautier* ».

(1) Athanase, *de Synodis*, 17 ; *de fuga*, 26.
(2) Sans doute entre 331 et 335.
(3) *H. E.*, IV, 13.
(4) *Hær.*, 77, 12.
(5) *H. E.*, II, 26.
(6) Épiphane, *Hær.*, 66, 21. Théodoret, *Hæret. fabul. comp.* I, 26.
(7) *De Viris*, XC.
(8) C'est-à-dire saint Paul. Jérôme le cite ailleurs à propos de l'*Épître aux Galates* (*Comment. in Galat.* prologue), ainsi qu'à propos du verset XV, 51, de la 1re *Épître aux Corinthiens* (*Ep.* 119, 2). Rien ne confirme le texte où Théodoret semble dire qu'il avait commenté les quatre Évangiles (*H. E.*, II, 2). On a d'assez nombreux extraits sur *Isaïe* (*P. G.*, XVII), qui suggèrent l'existence d'un commentaire.

Cf. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, dans *le Dictionnaire de la Bible*, colonnes 1124 (pour les *Psaumes*) ; 1149 (pour *Isaïe* ; une miniature du *Vaticanus græcus*, 755, dit Devreesse, donne les quatre portraits de Basile, Cyrille, Théodoret, Théodore d'Héraclée, considérés comme les quatre grands commentateurs d'*Isaïe*) ; 1170 (sur *Mathieu*) ; 1199 (sur Jean).

LIVRE III

LES CAPPADOCIENS

CHAPITRE I

LES TENDANCES SABELLIENNES ET SEMI-ARIENNES DANS L'ASIE INTÉRIEURE. MARCEL D'ANCYRE ; PHOTIN ; BASILE D'ANCYRE

Bibliographie. — *Fragments* réunis dans RETTBERG, *Marcelliana*, Gœttingen, 1794, et KLOSTERMANN, dans son édition du *C. Marcel* d'EUSÈBE (tome IV d'EUSÈBE, dans les *G. C. L.*) Leipzig, 1906.

ÉTUDES : TH. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. — F. LOOFS, dans les *Sitzungberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, et dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*. Avec le traité d'EUSÈBE, la source la plus importante au sujet de MARCEL est dans le *Panarion* d'ÉPIPHANE, *Hérésie LXXVI* ; ÉPIPHANE cite, outre d'autres textes mentionnés *infra*, des fragments étendus d'un traité d'ACACE contre Marcel.

PHOTIN : ZAHN, *Marcellus von Ancyra* (cf. supra) ; article de LOOFS dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*.

BASILE D'ANCYRE : SCHLADEBACH, *Basilius von Ancyra*. Leipzig, 1898 ; — GUMMERUS, *Die homœousianische Partei bis zum Tode des Constantius*, Leipzig, 1900.

La Cappadoce a produit, dans la seconde moitié du IVe siècle, les plus ardents défenseurs de l'orthodoxie après Athanase, et ces grands théologiens furent en même temps des écrivains, des orateurs d'un talent excep-

tionnel. L'activité intellectuelle fut alors très intense dans toute l'Asie intérieure, considérée auparavant comme arriérée et demi-barbare. A côté des Basile, des Grégoire de Nazianze, des Grégoire de Nysse, Cappadoce ou Galatie ont aussi donné le jour à plus d'un sectaire. Nous avons déjà parlé d'Astérios, et nous réserverons Eunomios pour le moment où nous étudierons son adversaire, saint Basile. Disons un mot de Marcel d'Ancyre, de Photin et de Basile d'Ancyre.

Marcel d'Ancyre. Biographie. — Les Pères du IVe siècle, dans leurs polémiques contre l'arianisme, considèrent toujours l'orthodoxie comme une doctrine intermédiaire entre deux erreurs contraires : celle d'Arius, et celle de Sabellius. Le sabellianisme trouva un défenseur, quelques années après le concile de Nicée, dans un évêque galate, l'évêque d'Ancyre, Marcel. Il avait été des plus ardents à Nicée contre Arius, ce qui lui donna bonne réputation auprès des Occidentaux et rendit sa condamnation assez malaisée, quand elle devint nécessaire. Il était déjà âgé (1) en 335 quand il entra en campagne, pour son malheur, contre Astérios, le sophiste Cappadocien (2). Il se croyait bien inspiré, et alla offrir lui-même son traité à l'empereur, au moment où se tenait à Constantinople une réunion d'évêques partisans d'Eusèbe de Nicomédie. C'était tomber dans la souricière : il fut déposé et remplacé (3). En 337, après la mort de Constantin, il rentra dans sa ville épiscopale, pour être de nouveau condamné à Constantinople en 338 ou 339. Il n'ignorait pas qu'en Occident on le connaissait uniquement comme adversaire de l'arianisme, et qu'en conséquence on lui était fort sympathique. Il se rendit à Rome en 340 et il présenta au pape Jules une profession de foi assez discrète (4). Un concile romain

(1) Cf. Eusèbe, *De Eccl. theol.*, II, 22.
(2) Cf. sur Astérios, p. 133.
(3) Sozomène, *H. E.*, II, 33.
(4) Il est dans Épiphane, *Hær.*, 72, 2-3.

le réhabilita en 341. Cette sentence favorable fut confirmée à Sardique, en 343, et Marcel rentra de nouveau à Ancyre, d'où Constance le chassa quatre ans plus tard (347) (1). Épiphane, vers 376 (2), date sa mort d'environ deux ans auparavant. Il aurait donc vécu jusqu'en 374, sans faire désormais parler de lui, du moins à notre connaissance.

Le traité contre Astérios. — Dans l'ouvrage qu'il a composé contre Marcel, Eusèbe, fidèle à ses habitudes, a fait de ce traité de nombreuses citations. Il ne nous en donne pas le titre exact, et il est peu vraisemblable que, d'une phrase de saint Hilaire (3), on soit autorisé à conclure que ce titre fût : *Sur la subordination du Seigneur Christ* : la formule eût été trop provocante. Il n'est guère possible, non plus, de reconstituer le plan d'après les extraits fournis par Eusèbe. Mais il ne reste guère d'obscurité sur la doctrine. Marcel, en s'aidant souvent d'une exégèse hardie, condamnait sans doute du bout des lèvres Sabellius (4), mais il est facile de voir qu'il était fort proche de lui, quand il écrivait (5) : « Avant que le monde fût, le Verbe était en le Père. Mais lorsque le Dieu tout puissant se proposa de créer tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, la production du monde réclama une activité opératrice (ἐνεργείας δραστικῆς) ; et c'est pourquoi, alors qu'il n'y avait rien d'autre que Dieu (car on est d'accord que tout a été fait par lui), alors le Verbe préalablement issu devint le créateur du monde, ce Verbe qui, auparavant à l'intérieur, le préparait intellectuellement, comme nous l'enseigne le prophète Salomon, en disant : « Quand il préparait le ciel, j'étais auprès de lui », et « quand il rendait inébranlables les sources de l'eau sous le ciel, quand il établissait solidement les fondements de la terre, j'étais auprès de lui pour organiser ;

(1) Selon Socrate, *H. E.*, 11, 26, et Sozomène, IV, 2.
(2) *Ib.* 1.
(3) *Ex. op. hist.* frgt. 11, 22.
(4) N° 44 de la collection du fragment de Klostermann.
(5) *Ib.*, n° 60.

j'étais celui dont il se réjouissait ; car le Père se réjouissait naturellement avec sagesse et puissance, en créant tout par le Verbe. » Il n'y a visiblement là guère plus que l'exercice par Dieu d'une de ses facultés. On n'a plus de doute quand on lit un peu après (1) : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui est » (*Exode*, 3, 14), afin de lui apprendre qu'il n'y a aucun autre Dieu en dehors de lui. Il est facile, j'imagine, aux gens de bon sens, de s'en rendre compte par un exemple modeste et bas, tiré de nous-mêmes. Il n'est pas possible, non plus, de séparer le Verbe de l'homme en puissance et en substance (δυνάμει καὶ ὑποστάσει) ; car le Verbe fait un avec l'homme et est la même chose que lui, et ne peut en être séparé d'aucune autre manière que par la seule opération de l'acte. » Marcel rejette donc l'emploi de la formule : *trois hypostases*, qui, d'ailleurs, n'a pas triomphé sans résistance. Il emploie, pour caractériser la divinité, l'expression *monade qui s'amplifie* (2). A plus forte raison, ne donne-t-il aucune existence réelle au Saint-Esprit. Il s'empare avec joie du terme *homoousios*, consacré par le concile de Nicée, et, le prenant dans son sens le plus strict, il s'en sert pour nier que le Fils soit engendré et soit une personne. Avant l'incarnation, il n'y a pas de Fils de Dieu. On peut trouver des nuances entre ces vues et celles du *monarchianisme* antérieur au IVe siècle ; au fond, elles sont, sinon identiques, du moins très analogues.

Les Occidentaux, qui ne connaissaient Marcel que de nom, ont pu s'y tromper. Les Orientaux, qui lisaient son livre, n'ont jamais pu avoir d'autre hésitation que celle qui pouvait leur venir du désir d'épargner un vieux compagnon d'armes dans la lutte contre Arius.

A juger par les citations d'Eusèbe, Marcel était un écrivain assez vigoureux, un peu sec, qui recherchait,

(1) Fragm. 61.

(2) Fragm. 67 ; μονὰς πλατυνομένη ; c'est une expression nettement sabellienne.

avant tout, la netteté, sans aucune coquetterie d'expression ; mais il ne faut pas oublier qu'Eusèbe a déclaré qu'il ne citerait que les passages caractéristiques (livre Ier, fin du ch. Ier), et, qu'ailleurs, il traite Marcel de bavard (*Lettre à Flaccillus*) — ce que ne contredit pas au moins l'un des fragments, le fragment 125 (sur les proverbes).

Autres écrits. — Le traité contre Astérios ne fut pas la seule œuvre de Marcel. Jérôme (1) parle de « beaucoup de volumes de sujets divers, et principalement contre les Ariens ». S'agit-il là d'écrits antérieurs au traité de 335 ? ou bien d'apologies que Marcel aurait composées pour se défendre, après la publication de ce traité ? Il est probable qu'il s'agit des deux ; Jérôme, en tout cas, n'a guère pu appeler : *écrits contre les Ariens*, ceux de la seconde catégorie, auxquels il semble faire allusion d'autre part, quand il dit que Marcel « se défend d'approuver l'opinion qu'on lui reproche, et se déclare protégé par la communion de Jules et d'Athanase, pontifes de la ville de Rome et d'Alexandrie (2) ».

Il restait encore des partisans de Marcel à Ancyre, vers l'époque où il approchait de sa mort, si la date de celle-ci, telle qu'Épiphane la suggère, est bien exacte. En 371 environ, un diacre du nom d'Eugène, alla, en leur nom, à Alexandrie, solliciter l'appui d'Athanase, et lui présenta une profession de foi (3), qui le satisfit. Un peu plus tard, vers 375, les partisans de Marcel s'adressèrent encore — avec un nouveau symbole (4) — à un groupe d'évêques égyptiens exilés à Diocésarée pour leur attachement à la foi de Nicée. Mais Marcel lui-même fut définitivement déclaré hérétique au concile de Constantinople de 381. Au moment où Épiphane écrivit son *Panarion*, il avait encore d'énergiques défenseurs, et

(1) *De Viris*, 86.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. *P. G.*, XVIII, 1301.
(4) ÉPIPHANE, *Hær.*, 72, 11-12.

l'intraitable inquisiteur qu'était l'évêque de Salamine ne parle de lui qu'avec les plus grandes précautions.

Photin. — Bien que Marcel soit resté un isolé et n'ait pas, à proprement parler, fait école, c'est de son entourage qu'est sorti Photin, qui fut d'abord diacre de l'église d'Ancyre, et fut ensuite nommé évêque de Sirmium, en Pannonie (1). Sa doctrine nous apparaît surtout à travers les témoignages de Marius Mercator (2), et semble avoir été plus énergiquement sabellienne que celle de son maître. Dès 344, il avait mauvaise réputation et on commençait à jouer sur son nom, qui signifie *Lumineux* ; on l'appelait, au lieu de Photin, Scotin (*le Ténébreux*) (3). Son hérésie fut dénoncée, cette année-là, au concile d'Antioche. Il fut déposé par celui de Sirmium, en 351 ; partit pour l'exil ; rentra dans sa ville épiscopale sous le règne de Julien ; fut banni de nouveau sous Valentinien, et alla mourir dans son pays d'origine, en Galatie en 375. Ce que nous savons de plus intéressant sur son talent d'écrivain nous est rapporté par Vincent de Lérins, qui le qualifie de « doué de force d'esprit, excellent par les ressources de sa science, et très puissant par la parole ». Vincent ajoute — et Socrate le confirme — qu'il savait également bien le latin et le grec, « comme on le voit par ses livres, qu'il a composés partie en langue latine, partie en langue grecque » (4). Jérôme parle, en termes généraux, de *plusieurs volumes* qu'on lui devait, et ne mentionne spécialement qu'une apologie *Contre les païens* et un ouvrage adressé à Valentinien (5). So-

(1) La date est ignorée.

(2) *P. L.*, XLVIII. — Athanase, *De Synodis*, XXVI ; il fut aussi attaqué par Lucifer de Cagliari (*de non parcendo in Deum delinquentibus*) ainsi que dans l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo* (texte dans Caspari, *Anecdota*, I, Christiania, 1883).

(3) *Chronique de saint Jérôme*, ad annum 2892).

(4) *Commonitorium*, XI.

(5) *De Viris*, 107 ; Rufin (*Comment. in Symb. Apost.*, I) le cite comme ayant mal expliqué quelque part le Symbole des Apôtres.

crate et Sozomène parlent d'un traité *Contre toutes les hérésies*, qu'il aurait composé, pendant son exil, après 351, dans les deux langues (1).

Basile d'Ancyre. — La position théologique prise par Basile d'Ancyre fut toute différente. Basile, ou Basilas (2), était un médecin, qui avait une réputation d'érudit et d'orateur (3). Il fut choisi pour remplacer Marcel, déposé par le concile de Constantinople (336) ; rencontra de l'opposition, et ne parvint à prendre solidement possession de son évêché qu'en 347 (4). Il a joué un rôle important dans la période qui va de 358 à 360, où il fut le chef principal des *Homœousiens*, c'est-à-dire de ceux qui reconnaissaient le Fils comme *semblable au Père en essence*. En somme, bien que rejetant le terme *homoousios* comme non scripturaire, il n'était pas fort éloigné de l'orthodoxie, et Athanase a parlé de lui favorablement (5). En mai 359, il signa bien la quatrième formule de Sirmium, qui déclarait seulement le Fils semblable au Père *en tout* (κατὰ πάντα) ; mais il ne signa qu'en ajoutant à cette formule une précision, et publia, avec Georges de Laodicée et d'autres amis, un manifeste où il développa sa pensée (6). Il fut moins ferme, quand il se laissa convaincre de souscrire à la formule de Rimini, qui ne gardait que le terme *semblable* et supprimait les mots *en tout* (fin 359). Cette faiblesse ne le préserva pas d'être déposé par le concile *homéen* de Constantinople en 360, et exilé en Illyrie (7). Il vivait encore quand Jovien

(1) Socrate, *H. E.*, II, 30. — Sozomène, *H. E.*, IV, 6. Un évêque pannonien était obligé de savoir le latin.

(2) Βασίλειον τὸν καὶ Βασιλᾶν, dit Socrate, *H. E.*, II, 42 ; la seconde forme est un hypocoristique.

(3) Jérôme, *De Viris*, 89. — Sozomène, *H. E.*, II, 23.

(4) Socrate, II, 26.

(5) *De Synodis*, 41.

(6) Épiphane, *Hær.*, 73, 32.

(7) Sozomène, *H. E.*, IV, 24. — Philostorge, *H. E.*, V, 1.

(363-4) rappela les évêques catholiques, mais il ne semble pas avoir pu rejoindre son évêché.

Il avait écrit, selon Jérôme (1) « *contre Marcel*, un livre *sur la Virginité*, et quelques autres choses ». Il se peut que le traité *sur la Virginité* nous reste, s'il faut accepter l'opinion du P. Cavallera, selon lequel nous le posséderions, sous le nom de Basile de Césarée. Il y a, en effet, un traité sur ce thème, parmi les écrits attribués au grand Basile, et ce traité n'est certainement pas de lui. Ce n'est pas une œuvre bien remarquable, et elle choque parfois même notre délicatesse par la crudité de certaines notations physiologiques (2). C'est précisément ce réalisme qui, si l'on accepte l'hypothèse du P. Cavallera, pourrait trouver une explication plausible dans la profession médicale, que Basile d'Ancyre avait d'abord exercée.

(1) *De Viris*, 89.
(2) Cf. *infra*, p. 295.

CHAPITRE II

SAINT BASILE

Bibliographie. — VIE DE SAINT BASILE : La vie de saint Basile est connue d'abord par ses propres écrits, surtout par ses *Lettres* ; y ajouter l'*Oraison funèbre de* GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or.*, XLIII, dans MIGNE, *P. G.*, t. XXXVI, ou dans l'édition de F. BOULENGER, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres*, collection LEJAY, 1908 ; celle de GRÉGOIRE DE NYSSE (*P. G.*, XLVI), et celle qui est attribuée à SAINT ÉPHREM (éd. ASSEMANI, t. II) ; la biographie attribuée à AMPHILOCHIOS D'ICONIUM n'est sans doute pas antérieure au VIIIe siècle ; elle est de valeur très inférieure. — TRAVAUX MODERNES : TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX ; *Vita Sancti Basilii*, dans l'édition des *Bénédictins* (due à Dom P. MARAN) ;— FIALON, *Étude historique et littéraire sur saint Basile*, 2e éd., Paris, 1869 ; — P. ALLARD, *Saint Basile* (collection *les Saints*), Paris, 1899. — ÉDITIONS : *Première édition* d'ensemble, encore fort incomplète, avec préface d'ÉRASME, Bâle, 1532. — Édition du Jésuite FRONTON DU DUC et de FÉDÉRIC MOREL, 3 volumes, Paris, 1618. — Notes critiques de COMBEFIS, dans son *Basilius Magnus ex integro recensitus*, Paris, 1679, 2 vol. — L'édition principale est celle des *Bénédictins de Saint-Maur*, commencée par GARNIER, terminée par MARAN, 3 vol., Paris, 1721-30 ; rééditée par L. DE SINNER (*editio Parisina altera, emendata et aucta*), 3 vol., Paris, 1839 ; reproduite avec des additions dans *P. G.* (XXIX-XXXII). GARNIER et MARAN ont rendu de grands services, tant dans la publication des textes que dans l'examen des questions d'authenticité, ou dans le classement chronologique des textes. Une édition nouvelle, conforme aux méthodes de la critique moderne, n'en est pas moins désirable. De l'enseignement dirigé à l'*École des Hautes Études* par M. DESROUSSEAUX est sorti un excellent travail : BESSIÈRES, *La traduction manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford, 1923 (1). — Traduc-

(1) Le travail de l'abbé BESSIÈRES, terminé peu après la guerre, n'avait pas trouvé d'imprimeur en France ; il a paru d'abord, après la mort de l'auteur, dans le *Journal of theological Studies* ; ensuite en

tion des *Homélies sur l'Hexæméron* dans le livre de FIALON ; des *Ascétiques*, par GODEFROY HERMANT, Paris, 1673 ; des *Lettres*, par FONTAINE, Paris, 1693 ; de quelques *Lettres* avec d'autres de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome, par GENIN, Paris, 1817 ; *Œuvres choisies* (sans nom d'auteur), Paris, 1746 (2 volumes). — J. RIVIÈRE, dans la collection des *Moralistes chrétiens*, Paris, 1925. —

SUR LA LANGUE : J. TRUNK, *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*, Stuttgart, 1911. — J. L. CAMPBELL, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of saint Basil the Great*, Washington, 1922. — Sœur A. C. WAY, *The langage and style of the Letters of saint Basil*, *ib.*, 1927 (à consulter avec précaution).

I

Vie de saint Basile. — La province de Cappadoce, réduite aux proportions qui lui avaient été données depuis la réforme de Dioclétien (1), était limitée au nord par celles de Paphlagonie, du Pont de Zeus et du Pont de Polémon, au sud par les régions maritimes sises au delà du Taurus, à l'est par l'Arménie, et à l'ouest par la Galatie. Les chrétiens y étaient nombreux depuis le IIIe siècle ; le grand apôtre de tout cet arrière-fond de l'Asie-Mineure avait été Grégoire le Thaumaturge. Cette région reculée faisait un parfait contraste avec la façade brillante par laquelle l'Asie se laisse aborder sur la mer Égée ; les villes y étaient moins nombreuses ; les mœurs y étaient restées plus rudes. Pendant longtemps elle avait fourni plus d'esclaves que de lettrés ; on reconnaissait vite un orateur cappadocien à sa mauvaise prononciation, qui brouillait sans façon les longues et les brèves (2). Cependant, au début du IVe siècle, la capitale du pays, Césarée (anciennement Mazaka), était une ville cultivée,

volume, par les soins de CUTHBERT H. TURNER. La correspondance entre Libanios et Basile est aujourd'hui publiée dans l'édition de Libanios due à FŒRSTER.

(1) Cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, II, 337.

(2) PHILOSTRATE, *Vies des Sophistes*, éd. KAYSER, t. II, p. 97.

et trois des plus grands parmi les Pères, les *trois Cappadociens* par excellence, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze, ont pu y recevoir utilement leur première formation. A côté de ces illustres défenseurs de l'orthodoxie, le pays a produit des sectaires de grand renom, par exemple Eunomios, le chef des Anoméens, des aventuriers comme ce Georges que Constance, en 357, imposa aux Alexandrins en remplacement d'Athanase (1). Si la Cappadoce avait tardé à s'éveiller, elle prit alors sa revanche.

Celui qui devait devenir *saint Basile* et que ses contemporains ont déjà appelé *Basile le grand*, naquit sans doute à Césarée (2), en 330 environ, d'une famille riche, instruite et profondément chrétienne, qui était originaire du Pont. Nous ignorons le nom de son grand-père paternel, mais sa grand'mère, Macrine, a eu sur son éducation une influence aussi grande que sa mère Emmélie. Avec son mari, pendant la persécution de Dioclétien, elle avait fui dans les bois, où ils vécurent de la chasse (3) ; disciple de saint Grégoire le Thaumaturge, elle en a transmis la tradition à son petit-fils. Celui-ci eut quatre frères et cinq sœurs ; l'une des sœurs, la *seconde* Macrine, mena la vie religieuse ; deux des frères devinrent évêques comme leur aîné : Grégoire, qui occupa le siège de Nysse, et Pierre qui obtint celui de Sébaste.

Le père était un rhéteur estimé. Basile eut une enfance assez délicate ; sa santé resta toujours médiocre ; il est mort avant d'avoir atteint sa cinquantième année, le 1er janvier 379, après avoir longtemps souffert d'une

(1) Cf. *supra*, p. 72 ; outre les noms cités ici et plus haut, on peut rappeler Auxence, l'évêque arien de Milan.

(2) *Panégyrique du martyr Gordius*, § 2. — Les points essentiels de la biographie de Basile sont bien établis ; mais il n'en est pas de même pour les détails. Le travail de Maran est remarquable pour l'époque où il a été composé ; il serait désirable qu'il fût revisé et complété, au moyen des ressources dont nous disposons aujourd'hui.

(3) Grégoire de Nazianze a conté agréablement cet épisode, dans son *Oraison funèbre*, § 5-8.

maladie de foie qui a souvent gêné son activité et aggravait pour lui la rigueur des durs hivers de Cappadoce (1). Mais il était admirablement doué du côté de l'intelligence et du caractère. Il eut pour premier maître son père (2), dans la région du Pont où sa famille habitait alors ; il fut envoyé à Césarée (3), quand il eut été ainsi préparé à recevoir un enseignement plus approfondi. C'est là qu'il a dû connaître d'abord Grégoire de Nazianze, qui n'était pas un étranger pour lui quand il le rejoignit à Athènes (4). Se conformant aux habitudes des étudiants du IVe siècle, qui prolongeaient fort longtemps leurs études, en les variant par des séjours dans les principaux centres littéraires, il passa d'abord de Césarée à Constantinople, puis de Constantinople à Athènes. Grégoire de Nazianze a conté, avec esprit et avec émotion, le souvenir qu'il gardait de leur camaraderie dans cette dernière ville, la ville universitaire par excellence. Il y était arrivé avant lui ; il sut lui épargner les épreuves que les anciens réservaient aux nouveaux venus. Ils devinrent deux amis inséparables, qui, tous les jours, se retrouvaient à l'église, et tous les jours aussi à l'école, chez ceux que Grégoire appelle « les professeurs du dehors », c'est-à-dire les rhéteurs, les philosophes, ou même les astronomes, les géomètres et les médecins.

Grégoire n'a pas nommé ceux auxquels lui-même et son ami s'attachaient de préférence. Selon Socrate (5), ils auraient suivi à Athènes les leçons d'Himérios et de Prohærésios, et, plus tard, à Antioche, celles de Libanios. Nous examinerons ce qu'il faut penser des relations de

(1) Il se plaint souvent et du climat et de sa santé, dans sa correspondance ; cf. par exemple, parmi les lettres adressées à l'un de ses meilleurs amis, Eusèbe, évêque de Samosate, la lettre 48, la 236e, la 238e, la 241e, etc.

(2) Grégoire de Nazianze, *Or. fun.*, XII.

(3) *Ib.*, XIII ; il s'agit évidemment de Césarée de Cappadoce.

(4) *Ib.*, XIV-XXIV.

(5) *Hist. ecclés.*, IV, 26.

Basile avec ce dernier, en discutant l'authenticité de la correspondance qui nous est parvenue sous leur nom. Ce qui est hors de doute, c'est que Basile, comme Grégoire, était pleinement maître de tous les moyens que la rhétorique profane mettait à la disposition de ses adeptes ; s'il en use plus discrètement, c'est que son goût personnel était plus sobre. Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'en revenant d'Athènes, l'un et l'autre, pour employer les expressions de Grégoire (1), ici probablement un peu affaiblies, « firent un léger sacrifice au monde et à la scène, seulement dans la mesure où il leur fallut satisfaire aux exigences de la foule. » D'autres témoignages laissent entrevoir que, si le passage de Basile dans la vie profane fut assez court, il laissa des traces brillantes et assez profondes. Basile enseigna la rhétorique à Césarée (2), et il y eut la plus grande vogue. Il lui arriva ce qui arrivait aux maîtres célèbres, que les villes tentaient de s'arracher les unes aux autres ; la métropole du Pont, Néo-Césarée, essaya vainement de l'enlever à sa patrie (3). Lui-même, dans les dernières années de sa vie, exagérant sans doute, par esprit de pénitence, ce que son ami a, au contraire, atténué, parlait du « temps considérable qu'il avait dépensé à la vanité, de sa jeunesse presque tout entière qu'il avait perdue dans un vain labeur, en s'appliquant à acquérir les enseignements d'une science qui a été déclarée vaine par Dieu (4) ».

Il continue en disant « qu'il s'éveilla comme d'un sommeil profond, pour contempler la lumière merveilleuse de la vérité de l'Évangile, en reconnaissant l'inutilité de la sagesse *des maîtres de ce monde, voués à la destruction* (*I Cor.*, 2, 6) », et « qu'il déplora sa vie misé-fable ». Il ne faut pas prendre tout à fait à la lettre ces fortes expressions ; Basile parle ici du même ton que tous

(1) *Ibid.*, XXV.
(2) Rufin, *H. E.*, II, 9.
(3) Basile, *Ep. CCX*, 2.
(4) Basile, *Ep. CCXIII*, 2.

les chrétiens de ce temps, qui, déjà fort bons chrétiens dans le siècle, ont éprouvé un jour le besoin d'une vie plus approchée encore de la perfection et ont répondu à l'appel de l'ascétisme. La vérité est certainement entre ce langage un peu convenu et l'insistance que met Grégoire à considérer comme presque négligeables ces années où Basile, revenu d'Athènes, restait encore sous le charme de l'enseignement qu'il avait reçu, et, en bon élève, ne rêvait pas de plus haute gloire que de s'égaler à ses maîtres. Que celui-ci, de son côté, exagérât, nous pouvons le croire en lisant ces lignes du frère même de Basile, Saint Grégoire de Nysse, dans sa *Vie de sainte Macrine*, leur sœur commune : « Sur ces entrefaites, revient, après avoir fait une longue étude de l'éloquence, le grand Basile, qui était son frère. Il était, quand elle le reçut, extraordinairement enflé de l'orgueil que lui inspirait cette éloquence ; il dédaignait toutes les dignités ; il se croyait au-dessus de ceux qu'entourait l'éclat du pouvoir. Elle l'attira si vite, lui aussi, à prendre pour but la philosophie, qu'il renonça à la célébrité mondaine, fit désormais peu de cas d'être admiré pour son talent, et passa à la vie de labeur manuel, où, par l'abandon de tous ses biens, on se prépare sans obstacle à la vie selon la vertu (1). »

Lorsque les influences de son éducation première eurent ainsi repris le dessus sur celles qu'il avait subies à Athènes, lorsqu'il eut été baptisé par l'évêque de Césarée, Dianios (2), Basile alla connaître, dans les lieux où il était né, ce miracle de l'ascétisme, qui éblouissait les contemporains. Puis, il revint mener dans son propre pays la vie des moines d'Égypte, de Syrie, de Palestine,

(1) *P. G.*, 46, 965, C.

(2) On ne sait pas sûrement s'il le fut avant son départ pour la Grèce, ou après son retour. Lui-même nous apprend seulement qu'il le fut par Dianios, qui est devenu évêque de Césarée vers 340. Il y a cependant quelques raisons de croire plutôt que ce fut après son retour. Cf. ALLARD, *Saint Basile*, p. 24-25.

et y institua des communautés analogues à celles qu'il avait visitées. Il ne fut pas cependant le premier organisateur du monachisme dans les régions orientales de l'Asie-Mineure. Il avait été précédé par un personnage assez singulier, difficile à juger (1), Eustathe, qui devint évêque de Sébaste, après avoir répandu dans ces mêmes régions les pratiques de l'ascétisme, non sans soulever autour de lui, en plus d'une occasion, le scandale qui, presque partout, a accompagné cette première propagation. Basile s'est épris d'abord d'une admiration enthousiaste pour Eustathe, mais a fini plus tard par rompre avec lui, pour des raisons dogmatiques.

Nous trouvons Basile, après son retour, installé sur les bords de l'Iris, au fond d'un vallon écarté, fort propre à la vie monacale, dont il a fait, dans une de ses lettres à Grégoire de Nazianze (2), une description justement célèbre : « Il y a là une montagne élevée, recouverte d'une épaisse forêt, arrosée, dans la direction de l'Ourse, d'eaux froides et limpides. A sa base s'étend et est comme couchée une plaine, que fécondent sans cesse les sources venues de la montagne. Une forêt d'arbres de toute espèce a poussé spontanément tout autour, et lui fait, peu s'en faut, une clôture, de façon qu'à côté d'elle paraîtrait petite cette île de Calypso, qu'Homère semble avoir admirée par-dessus toutes pour sa beauté. Et peu s'en faut qu'elle ne soit une île ; car elle est, de toutes parts, protégée et défendue. » Elle est prise, en effet, entre la montagne, le fleuve et des précipices, avec une seule voie d'accès, dont dispose Basile. Sa résidence est sur un dos d'âne, d'où il domine le fleuve et le vallon. Fleurs, oiseaux abondent dans la plaine, — mais Basile « n'a pas le loisir d'y faire attention » ; les cerfs, les chèvres

(1) Voir le livre de Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-briefe* (Halle, 1908), qui est une réhabilitation ; et le jugement plus mesuré de Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 381 et suiv.

(2) *Ep. XIV*.

sauvages, les lièvres n'y manquent pas. Le tableau est enchanteur ; Grégoire, qui avait le goût très personnel, et même un certain esprit de contradiction, trouva beaucoup moins d'agrément à ce paysage, quand il vint le visiter (1).

Basile essaya, en effet, de s'assurer la collaboration de Grégoire, qui fit, en 358/9, un séjour de quelque durée auprès de lui. Il semble ressortir du témoignage de son ami (2), que de cette collaboration sortit le recueil de morceaux choisis d'Origène, qui porte le titre de *Philocalia* (3), et aussi la rédaction de règles pour la direction des communautés monacales. Nous aurons à nous demander plus tard ce que contient d'authentique le recueil qui nous est parvenu sous le nom de Basile, avec le titre d'*Ascetica*, et quelle conception s'est faite Basile de la vie ascétique.

Grégoire n'a jamais su se fixer nulle part ; il quitta bientôt Basile. En 360 eut lieu le concile de Constantinople, où, sous la présidence d'Acace, fut adoptée la formule rédigée, l'année précédente, à celui de Rimini. Cette formule était *homéenne*, c'est-à-dire point radicalement arienne, mais inconciliable avec la foi de Nicée. Basile s'est trouvé à Constantinople, ainsi qu'Eustathe de Sébaste, pendant la tenue du concile, et le chef des Anoméens, Eunomios (4), lui a reproché d'avoir évité de prendre une position nette ; cette tradition a été reproduite par l'historien arien Philostorge (5). Quoique fort prudent, ou plutôt même parce qu'il était prudent, Basile n'a pas manqué, semble-t-il, de l'énergie nécessaire dans les circonstances difficiles. Son effacement, en 360, peut s'expliquer par deux motifs plus honorables (6) : d'abord

(1) *Ep. IV* et *V*.
(2) *Ep. VI*.
(3) Cf. t. II, p. 372.
(4) Eunomios, dans Grégoire de Nysse, *Contre Eunomios*, 1.
(5) Philostorge, *Hist. eccl.*, IV, 12.
(6) Philostorge, *ib.* Selon l'historien arien, Basile était diacre.

parce qu'il n'occupait encore qu'un rang secondaire dans la hiérarchie, et, en second lieu, parce que lui, Nicéen, ne pouvait guère intervenir utilement dans un débat qui mettait aux prises Homéens et Anoméens, les uns et les autres en rupture avec l'orthodoxie.

En 362, l'évêque de Césarée, Dianios, qui avait eu la faiblesse de signer la formule de Rimini-Constantinople, étant mort, on lui donna pour successeur un homme riche et influent, Eusèbe, qui n'était nullement préparé à exercer l'épiscopat. Il sentit le besoin d'un auxiliaire compétent, rappela auprès de lui Basile, qui se laissa ordonner prêtre et lui apporta un concours précieux, qu'Eusèbe ne sut pas tout d'abord reconnaître ; après quelques dissentiments toutefois, grâce à l'intervention de Grégoire, la bonne entente entre eux s'établit d'une manière durable. Elle était très nécessaire ; car l'évêque de Césarée allait se trouver exposé, à plusieurs reprises, à une situation difficile. L'empereur Julien était mort pendant l'été de 363. Le christianisme avait respiré sous son successeur Jovien. Mais Jovien n'avait régné que quelques mois. Les deux frères qui se partagèrent l'Empire, après lui, eurent, l'un et l'autre, une politique religieuse très différente. Valentinien, en Occident, fut un soutien de l'orthodoxie ; Valens, au contraire, travailla pour l'arianisme avec autant de zèle qu'avait fait Constance. L'imminence de son arrivée à Césarée, où il était en 365, au moment de la révolte de Procope, paraît avoir contribué beaucoup à ramener dans sa ville natale, définitivement, Basile, qui, après son premier essai malheureux de collaboration avec Eusèbe, s'était, de nouveau, retiré dans son refuge d'Annesi, aux bords de l'Iris. Ce qui concerne ce premier séjour de Valens en Cappadoce est mal connu (1) ; mais on ne peut douter que le passage

(1) Grégoire de Nazianze en parle dans un morceau très oratoire, et, par conséquent, très vague (*Or. fun.*, XXX et suiv.). Sur la chronologie, voir la *Vie de Basile*, par Maran, ch. ix.

de l'empereur n'ait jeté beaucoup d'émotion parmi les fidèles de l'orthodoxie nicéenne. Quelques années après, ce fut une famine, conséquence d'une période de sécheresse trop prolongée, qui éprouva gravement la contrée (368) et que Basile combattit par tous les moyens à sa disposition.

Eusèbe mourut en 370 ; par son talent reconnu de tous, par l'autorité qu'il avait acquise, Basile était son successeur désigné. Son élection n'eut cependant pas lieu sans peine ; elle fut assurée, grâce à l'influence du vieil évêque de Nazianze, Grégoire le père, qui sut triompher des jalousies auxquelles la véritable supériorité n'échappe guère. Basile avait quarante ans ; sa santé était médiocre ; mais sa formation intellectuelle et morale était achevée. Il était en pleine possession de ces qualités d'esprit et de caractère qui s'équilibraient si heureusement en lui. Sa sagesse, sa fermeté, son esprit politique le mettaient bien au-dessus de tous les autres évêques orientaux. Grâce à son élection, l'orthodoxie nicéenne allait trouver, au moment même où elle était le plus compromise, le plus énergique et le plus habile des défenseurs. Basile allait être le meilleur auxiliaire d'Athanase, jusqu'à la mort du grand évêque d'Alexandrie, en 373 ; son successeur, jusqu'à sa propre mort (1er janvier 379).

Sa correspondance nous montre, sous tous ses aspects, son activité infatigable, pendant ces neuf années d'épiscopat. Ce fut d'abord la continuation d'une résistance irréductible à l'action de Valens en faveur des Ariens. L'empereur poursuivait cette action avec la brutalité qui a déshonoré la plupart des princes du IVe siècle. L'année même où Basile réussissait à se faire élire à Césarée, il laissait installer sur le siège de Constantinople, devenu également vacant, un Arien déclaré, Démophile, et comme une partie du clergé protestait, il faisait saisir les quatre-vingts protestataires par son préfet Modestus, qui les faisait embarquer sur un navire, avec

ordre donné au capitaine d'y mettre le feu quand il serait en mer, de l'évacuer avec ses matelots et de le laisser couler avec les autres (1). Après la mort d'Athanase (2 mai 373), il fut procédé en Égypte avec une pareille rigueur (2) ; Mélèce fut chassé d'Antioche. Basile ne pouvait espérer qu'on l'oublierait. En effet, pendant l'hiver 371-372, le préfet Modestus d'abord (3), l'empereur lui-même ensuite, vinrent à Césarée avec l'intention bien arrêtée de le mettre à la raison. Non seulement ils ne réussirent pas à le fléchir, mais Basile sut unir dans sa conduite à la fois tant de prudence et tant d'énergie qu'ils n'osèrent ni le bannir ni le déposséder. A Modestus, qui se plaignait que personne jusqu'à ce jour ne lui eût tenu un pareil langage, il avait répondu : « C'est que tu n'as sans doute pas encore rencontré un évêque. » Quant à Valens, il assista, sans que Basile s'y opposât, aux offices religieux célébrés par l'évêque. Une maladie de son fils, Galatès, interprétée par lui et autour de lui comme une menace du ciel, survint assez à propos pour l'intimider (4).

Valens prit toutefois une mesure désagréable pour Basile : il créa une province nouvelle, une *seconde Cappadoce*, en détachant de l'ancienne, qui gardait pour métropole Césarée, sa partie occidentale et méridionale (5).

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 16.

(2) Cf. Duchesne, t. II, p. 389 et suiv.

(3) Il eut aussi, antérieurement, une altercation avec le chef des cuisines impériales, Démosthène ; Basile s'amusa un peu aux dépens du ridicule porteur d'un si beau nom, et on s'en amusa encore plus autour de lui (Grégoire, *ibid.*, XCVII ; Théodoret, *H. eccl.*, IV 19, 12.

(4) Voir le récit, toujours très oratoire, de Grégoire de Nazianze (*ibid.*, XLVIII et suiv.) ; voir aussi Duchesne, *loc. cit.* ; il est assez clair, comme le note Duchesne (note 2, p. 392), que Basile évita, de son côté, toute provocation inutile, et se prêta même à quelques accommodements apparents.

(5) Duchesne, p. 394, note 1, a probablement raison de dire que la mesure ne fut pas prise en vue de diminuer Basile ; mais il ne pouvait être désagréable à Valens qu'elle eût indirectement cet effet.

La ville la plus importante de la partie détachée était Tyane, dont l'évêque Anthime se montra tout de suite très disposé à tirer de la nouvelle organisation politique toutes les conséquences favorables à l'accroissement de son autorité personnelle. Il y eut entre Basile et lui un conflit d'influence, qui amena Basile à créer de nouveaux évêchés dans la région limitrophe ; c'est alors qu'il envoya son frère à Nysse, et voulut envoyer aussi son ami, Grégoire de Nazianze, dans un mauvais bourg qui n'était qu'un relais de la poste, Sasimes ; Grégoire se laissa imposer le titre, bien à contre-cœur ; mais il se refusa à prendre possession de son triste évêché, et garda de l'aventure un souvenir amer qu'il n'a pu se retenir d'exprimer (1). A la rivalité d'influences se joignit un conflit d'ordre matériel : l'attribution des produits de certains biens possédés par l'église de Césarée dans la région instituée en province indépendante. Anthime alla jusqu'à les revendiquer à main armée, et attaqua un jour un convoi de Basile, aux environs de Sasimes (2).

Une autre affaire donna bientôt à Basile de plus graves soucis. Ce fut son dissentiment avec Eustathe, cet initiateur de la vie monastique dans l'Arménie et dans le Pont, dont il avait été d'abord l'admirateur et le disciple (3) ; Eustathe, dont Basile a dit un jour, au sujet de ses opinions théologiques, qu'il n'avait *jamais rien préféré à la voie moyenne* (4). La voie moyenne, entre la foi de Nicée que Basile représentait avec intransigeance, et la doctrine d'Arius, avec lequel Eustathe avait eu des accointances dans sa jeunesse, c'était l'*homéisme*, c'est-à-dire le rejet du *consubstantiel* nicéen, auquel les *homéens* substituaient *la similitude de substance en toutes choses* (5).

(1) *Carmen de vita sua*, 439-46.

(2) Grégoire de Nazianze, *ibid.*, 451-53.

(3) *Cf. Ep. CCXXIII*, 3 et *alias*.

(4) *Ep. CXXVIII*, 2.

(5) L'*homoousios* était remplacé par l'*homoiousios* ; ce qui a fait dire qu'on se disputait pour une lettre. En réalité, la divergence théologique était grave.

Après des péripéties diverses, dont la correspondance de Basile nous permet d'entrevoir la complication, il y eut entre les deux amis une rupture. Eustathe avait envoyé à Basile deux de ses moines pour l'aider dans ses fondations charitables ; Basile eut bientôt à se plaindre de leur hostilité. Après la brouille, Eustathe fit circuler le bruit que Basile avait été jadis en relations épistolaires compromettantes avec Apollinaire (1). Basile ne niait pas avoir écrit à celui-ci, ni avoir même approuvé et admiré certains de ses ouvrages ; mais il disait ne les avoir pas lus tous, et se défendait d'avoir partagé en rien les erreurs par lesquelles Apollinaire, après ses brillants débuts, était devenu suspect (2).

Toutes ces affaires ne nous montrent encore l'activité de Basile que restreinte aux régions qui avoisinaient Césarée. Il serait facile, grâce à sa correspondance, d'ajouter de nouvelles preuves de la vigilance avec laquelle il surveillait tous les événements qui survenaient dans les églises de Cappadoce, d'Arménie, du Pont, et d'autres encore, de la sûreté de jugement avec laquelle il les appréciait, de l'autorité avec laquelle il intervenait et du succès qui récompensait souvent ces interventions. Il est plus utile de montrer comment il devint, ainsi que nous l'avons dit, après la mort d'Athanase, le chef du parti nicéen en Orient, et comment sa pensée constante fut de rassembler autour de lui, pour une action commune, les forces éparses qui le constituaient, en un temps où, grâce à la protection impériale, grâce à l'adhésion tacite d'un grand nombre d'esprits soucieux, pour mettre fin à l'âpreté des querelles théologiques, d'aboutir à une transaction, pratiquement, sinon logiquement, satisfaisante, le *semi-arianisme*, sous la forme de *l'homéisme*, fêtait son triomphe. La situation était si confuse et

(1) Des faux furent commis à cette occasion, qui se sont conservés jusqu'à nous ; cf. ce qui sera dit plus bas de la correspondance de Basile.

(2) Voir notamment *Ep. CXXXI* et *CCXXIV*.

La ville la plus importante de la partie détachée était Tyane, dont l'évêque Anthime se montra tout de suite très disposé à tirer de la nouvelle organisation politique toutes les conséquences favorables à l'accroissement de son autorité personnelle. Il y eut entre Basile et lui un conflit d'influence, qui amena Basile à créer de nouveaux évêchés dans la région limitrophe ; c'est alors qu'il envoya son frère à Nysse, et voulut envoyer aussi son ami, Grégoire de Nazianze, dans un mauvais bourg qui n'était qu'un relais de la poste, Sasimes ; Grégoire se laissa imposer le titre, bien à contre-cœur ; mais il se refusa à prendre possession de son triste évêché, et garda de l'aventure un souvenir amer qu'il n'a pu se retenir d'exprimer (1). A la rivalité d'influences se joignit un conflit d'ordre matériel : l'attribution des produits de certains biens possédés par l'église de Césarée dans la région instituée en province indépendante. Anthime alla jusqu'à les revendiquer à main armée, et attaqua un jour un convoi de Basile, aux environs de Sasimes (2).

Une autre affaire donna bientôt à Basile de plus graves soucis. Ce fut son dissentiment avec Eustathe, cet initiateur de la vie monastique dans l'Arménie et dans le Pont, dont il avait été d'abord l'admirateur et le disciple (3) ; Eustathe, dont Basile a dit un jour, au sujet de ses opinions théologiques, qu'il n'avait *jamais rien préféré à la voie moyenne* (4). La voie moyenne, entre la foi de Nicée que Basile représentait avec intransigeance, et la doctrine d'Arius, avec lequel Eustathe avait eu des accointances dans sa jeunesse, c'était l'*homéisme*, c'est-à-dire le rejet du *consubstantiel* nicéen, auquel les *homéens* substituaient *la similitude de substance en toutes choses* (5).

(1) *Carmen de vita sua*, 439-46.

(2) Grégoire de Nazianze, *ibid.*, 451-53.

(3) Cf. *Ep. CCXXIII*, 3 et *alias*.

(4) *Ep. CXXVIII*, 2.

(5) L'*homoousios* était remplacé par l'*homoiousios* ; ce qui a fait dire qu'on se disputait pour une lettre. En réalité, la divergence théologique était grave.

Après des péripéties diverses, dont la correspondance de Basile nous permet d'entrevoir la complication, il y eut entre les deux amis une rupture. Eustathe avait envoyé à Basile deux de ses moines pour l'aider dans ses fondations charitables ; Basile eut bientôt à se plaindre de leur hostilité. Après la brouille, Eustathe fit circuler le bruit que Basile avait été jadis en relations épistolaires compromettantes avec Apollinaire (1). Basile ne niait pas avoir écrit à celui-ci, ni avoir même approuvé et admiré certains de ses ouvrages ; mais il disait ne les avoir pas lus tous, et se défendait d'avoir partagé en rien les erreurs par lesquelles Apollinaire, après ses brillants débuts, était devenu suspect (2).

Toutes ces affaires ne nous montrent encore l'activité de Basile que restreinte aux régions qui avoisinaient Césarée. Il serait facile, grâce à sa correspondance, d'ajouter de nouvelles preuves de la vigilance avec laquelle il surveillait tous les événements qui survenaient dans les églises de Cappadoce, d'Arménie, du Pont, et d'autres encore, de la sûreté de jugement avec laquelle il les appréciait, de l'autorité avec laquelle il intervenait et du succès qui récompensait souvent ces interventions. Il est plus utile de montrer comment il devint, ainsi que nous l'avons dit, après la mort d'Athanase, le chef du parti nicéen en Orient, et comment sa pensée constante fut de rassembler autour de lui, pour une action commune, les forces éparses qui le constituaient, en un temps où, grâce à la protection impériale, grâce à l'adhésion tacite d'un grand nombre d'esprits soucieux, pour mettre fin à l'âpreté des querelles théologiques, d'aboutir à une transaction, pratiquement, sinon logiquement, satisfaisante, le *semi-arianisme*, sous la forme de *l'homéisme*, fêtait son triomphe. La situation était si confuse et

(1) Des faux furent commis à cette occasion, qui se sont conservés jusqu'à nous ; cf. ce qui sera dit plus bas de la correspondance de Basile.

(2) Voir notamment *Ep. CXXXI* et *CCXXIV*.

si inquiétante en Orient que Basile ne voyait d'espoir que dans un appel aux Occidentaux, restés fermes dans l'orthodoxie, et gouvernés par un souverain — Valentinien — qui ne partageait pas les sentiments du frère qu'il avait appelé à partager avec lui l'empire. De là, dès le début de son épiscopat, ses démarches auprès d'Athanase (1) ; ses efforts pour résoudre l'absurde et interminable conflit qui divisait les Nicéens d'Antioche ; le projet d'une mission à Rome, auprès du pape Damase, confiée au diacre d'Antioche, Dorothée (2) ; l'envoi de missions auprès des évêques d'Italie et de Gaule (3), par l'entremise du diacre milanais Sabinus (372). L'entreprise eut un succès médiocre ; les Occidentaux restaient attachés à Paulin, dans l'affaire du schisme d'Antioche, et se méfiaient de Mélèce ; Damase ne faisait pas très bon accueil aux appels qui lui étaient adressés (4). Cependant, après même que ses démêlés avec Eustathe lui eurent créé de nouveaux soucis, que le vicaire du Pont, Démosthène (5), eut recommencé contre les Nicéens la campagne engagée naguère par Modestus et l'empereur lui-même, et fait disparaître le propre frère de Basile, l'évêque de Nysse, Grégoire, Basile ne renonça pas à poursuivre sa tentative. Il écrivit encore aux évêques d'Italie et de Gaule (6) ; il expédia en Italie le prêtre Sanctissime, avec ce Dorothée qu'il avait déjà choisi auparavant comme intermédiaire (375). Mais, outre les difficultés qui provenaient du schisme d'Antioche, il en était d'autres, relatives à la doctrine de l'évêque d'Ancyre, Marcel, auquel les Occidentaux accordaient un appui assez imprudent et que les catholiques d'Orient tenaient pour sabellien ; il en était qui provenaient de la controverse

(1) *Ep. LXVI.*
(2) *Ep. LXVIII, LXX.*
(3) *Ep. XC, XCI, XCII.*
(4) Mission du prêtre Évagrius, en 373.
(5) C'est le *cuisinier* avec qui Basile avait eu déjà maille à partir.
(6) *Ep. CCXLIII* ; pour la date, cf. DUCHESNE, II, p. 407.

entre Apollinaire et Diodore, et qui agitaient fort l'église d'Antioche. Comme la situation devenait de plus en plus grave, et qu'en 376, au Concile tenu à Cyzique, l'homéisme avait encore triomphé, une nouvelle lettre collective fut adressée par les Orientaux aux évêques d'Occident (1), toujours par l'entremise de Dorothée. Mais loin de s'améliorer les rapports entre les deux fractions nicéennes s'aigrissaient (2) Rien de sérieux ne fut obtenu, avant les événements tragiques que suscita la révolte des Goths établis sur les terres impériales, et le désastre d'Andrinople, où Valens vaincu disparut. La mort de l'empereur arien commença à permettre des espérances, que l'avènement de Théodose réalisa. Mais Basile mourut avant d'avoir vu Théodose faire son entrée à Constantinople, et restituer à Grégoire de Nazianze, évêque du petit troupeau catholique, les églises que Valens avait mises dans les mains de Démophile.

Un autre aspect admirable de l'activité de Basile est l'organisation des bonnes œuvres à Césarée. Il avait commencé par modifier les règles de l'institution monastique, et nous verrons que sa sympathie intelligente et charitable allait droit non pas à l'anachorète, dont il ne souhaitait pas voir se multiplier l'héroïsme sans profit pour le prochain, mais au cénobite qui, dans la vie en commun, fait une part au travail à côté de la prière, et ne renonce même pas à intervenir utilement dans la vie du siècle. Devenu évêque, il tint les promesses qu'avait pu faire concevoir sa conduite lors de la grande famine de 368. Ce fut vraiment « une nouvelle ville » (3) qu'il créa, aux abords de Césarée, une ville que le peuple prit l'habitude d'appeler *Basiliade* (4) et sur l'emplacement de laquelle semble s'être transportée la moderne Césarée.

(1) *Ep. CCLXIII.*

(2) Voir dans l'*Ep. CCLXVI*, les plaintes que l'évêque d'Alexandrie avait adressées à Basile.

(3) Grégoire de Nazianze, *ib.*, LXIII.

(4) Cf. Ramsay, *The church in the Roman empire*, p. 464.

Basile l'a décrite, dans une lettre à Élie, gouverneur de la Cappadoce, où il défend très habilement son entreprise contre les attaques dont elle avait été l'objet : « Dira-t-on qu'on porte tort à la chose publique, en élevant à notre Dieu une maison de prières magnifiquement bâtie, et à ses alentours des maisons d'habitation, l'une libéralement réservée au chef, les autres, inférieures et attribuées selon leur rang aux serviteurs de la divinité, utilisables aussi pour vous, les magistrats, et votre cortège ? A qui faisons-nous tort, en construisant des abris pour les étrangers, pour les gens de passage ou pour ceux que quelque infirmité oblige à recevoir des soins, et en leur fournissant le réconfort qui leur est nécessaire, des infirmières, des médecins, des bêtes de somme avec leurs conducteurs ? A ces établissements est indispensable le concours des métiers, de ceux qui sont nécessaires à la vie, et de ceux qui ont été inventés pour la rendre plus décente ; il faut donc d'autres maisons propres aux industries, et ce sont autant de choses qui contribuent à orner ce lieu, qui sont glorieuses pour celui qui nous gouverne, et dont l'honneur lui revient (1) ». Dans une lettre postérieure de deux ans, il invite son ami Amphilochios, évêque d'Iconium, à honorer de sa présence ce quartier de la charité, où se trouve « le *réfectoire des pauvres* », *ptochotrophion* (2). Il se félicite qu'on institue ailleurs des établissements du même genre ; il voudrait qu'il y en eût jusque dans les campagnes, et que les évêques du pays rural, les *chorévêques*, ainsi qu'on les appelait, en prissent soin (3) ; il demandait qu'ils fussent exempts d'impôts (4).

Administration attentive et sage du ressort ecclésiastique, qui lui était confié, entretien des relations avec les communautés voisines, lutte incessante contre l'hérésie et, à cet effet, groupement de toutes les forces orthodoxes

(1) *Ep. XCIV*, datée de 372, par MARAN.
(2) *Ep. CLXXV*.
(3) *Ep. CLXII*et *CLXIII* (373).
(4) *Ep. CLXII* et *CLXIV*.

de l'Asie orientale, appel aux grandes églises d'Égypte, d'Italie ou des Gaules, initiatives hardies dans deux domaines où presque tout était à créer, celui des institutions monastiques et celui des institutions charitables, toutes ces grandes œuvres justifient le rang que les contemporains et la postérité ont assigné à Basile parmi les grands évêques de l'Orient grec. Les dernières années de sa vie, si bien remplies, furent attristées par la maladie, et par la médiocrité des résultats immédiats qu'obtenait une activité si intense et si bien dirigée. Basile ne vit pas lever la moisson ; mais il avait semé pour l'avenir.

II

L'œuvre littéraire de Basile ; vue d'ensemble. Les discours. — Bien que l'action pratique de Basile ait tenu tant de place dans sa vie, son œuvre littéraire est considérable. Nous la lisons aujourd'hui dans l'édition des Bénédictins Garnier et Maran, très remarquable pour l'époque où elle a été composée, et qui, soit dans l'examen des questions d'authenticité, soit dans le classement chronologique des écrits, particulièrement des lettres, soit même pour l'établissement du texte, continue à nous apporter de très utiles secours. Une édition nouvelle, faite avec les ressources et la méthode dont nous pouvons disposer aujourd'hui, serait cependant très désirable, pour deux raisons principalement : parce que, la tradition manuscrite ne nous étant pas assez bien connue dans ses origines et son histoire, nous ne pouvons trouver en elle un guide, dans l'examen, toujours si délicat, des écrits suspects ; parce que, pour le même motif, nous ne pouvons pas établir le détail du texte avec une suffisante sûreté. L'enquête nécessaire n'a été faite encore que pour la *Correspondance*, par l'abbé Bessières, dont le livre nous donne une satisfaction complète sur le premier point, mais ne con-

tient et ne pouvait contenir que des indications brèves sur le second. L'édition spéciale d'un des traités, celui du *Saint-Esprit*, par Johnston (1), est fort estimable.

L'œuvre comprend quatre catégories : une série de *discours* (homélies ou panégyriques) ; — des écrits *dogmatiques* ; — un recueil d'écrits *ascétiques* ; — la *correspondance*. Nous les étudierons successivement, en nous conformant à l'ordre qui vient d'être indiqué.

Les discours. — Les discours de saint Basile appartiennent à trois catégories principales, entre lesquelles les différences ne sont pas d'ailleurs aussi tranchées qu'il pourrait sembler au premier abord ; car l'ancienne homélie chrétienne est un genre très souple et très large où l'exégèse, la morale et le dogme ont presque toujours chacun sa part, quoique l'un des aspects puisse dominer selon les cas. On peut donc, sous cette réserve, distinguer des homélies exégétiques, des homélies catéchétiques, et des panégyriques. Les premières font la plus grande place au commentaire du texte sacré ; les secondes sont tantôt principalement morales et tantôt surtout théologiques ; les dernières se définissent assez par leur seul nom.

Homélies exégétiques. — Les Homélies sur l'Hexæméron, et les Homélies sur certains Psaumes. — La série la plus remarquable, dans cette classe, est celle des neuf homélies que Basile a prononcées sur l'œuvre des six jours (*Hexaeméron*). Elles paraissent, comme la plupart des autres, être antérieures à son épiscopat, et elles ont été prêchées pendant une période de carême, en six jours, au cours desquels l'orateur a prêché tantôt deux fois par jour le matin et le soir, tantôt une seule. Elles ont été adressées non point à un public restreint, à une élite, comme on serait tenté de le croire parfois en lisant certaines considérations élevées et savantes que l'on trouve surtout dans les premières, mais à toute la communauté de Césarée, où les artisans étaient en grand nombre.

(1) Oxford, 1892.

Basile leur a fait partout leur part, mais il l'a faite plus large dans les dernières, soit parce que les sujets qu'il y traitait s'y prêtaient davantage, soit peut-être aussi parce que l'expérience le lui a peu à peu suggéré ou imposé. Dans la troisième, il les interpelle particulièrement, en exprimant la crainte que certains d'entre eux ne trouvent son discours un peu long et, pressés par leur travail qui les attend, ne se dérobent avant la fin pour regagner leurs échoppes (1). Il est vrai que la veille il avait prêché, à deux reprises, deux sermons assez longs et assez austères. Dans la huitième au contraire, il se félicite, sur le ton d'une admiration familière et bienveillante, de les avoir gardés le plus longtemps possible. Qu'auraient-ils fait, s'ils avaient été libérés plus tôt ? Il a confiance qu'ils n'auraient pas commis d'excès de table ; car le jeûne du carême paraît avoir été observé assez régulièrement à Césarée. Mais il leur restait la tentation du jeu. Ils se seraient mis à jouer aux osselets ; ils se seraient chamaillés entre eux. Mieux vaut que l'homélie se soit prolongée et les ait retenus à l'église (2).

Le ton général est simple et sérieux, selon la tradition déjà ancienne de l'homélie exégétique, et les éléments habituels de cette sorte d'homélie s'y retrouvent à peu près avec le dosage ordinaire (3). Souvent, une fois la série commencée, Basile entre en matière sans préambule ou avec un préambule très simple, et il conclut de même. Parfois cependant l'exorde ou la péroraison sont un morceau soigné, où il fait ses preuves de virtuosité. Dans le cours de l'homélie, il suit l'ordre que lui trace le texte sacré, mais en proportionnant ses développements à l'importance des versets ; en examinant en détail les problèmes difficiles ; en joignant à l'exégèse une instruction morale ou des considérations théo-

(1) *Hom. III*, 1.
(2) *Hom. VIII*, 8.
(3) Cf. le livre de Frank Egleston Robbins, *The hexæmeral Literature*, Chicago, 1912.

logiques. Telle est l'allure générale. Voyons d'un peu plus près quels sont les caractères de la méthode, ainsi que ceux de la composition et du style.

L'exégèse de Basile est plus rapprochée de celle de l'école antiochienne (1) que de celle de l'école alexandrine. Ce n'est pas que Basile fût un détracteur d'Origène. Il avait pour lui au contraire une vive admiration, et aux temps qui suivirent son retour en Cappadoce, dans sa retraite des bords de l'Iris, il avait composé avec Grégoire ce recueil de morceaux choisis du grand docteur, qui porte le titre de *Philocalia* et dont les premières sections sont relatives à l'interprétation des Écritures (2). Mais il répugnait sinon au principe de la méthode allégorique, qu'il n'a pas plus contesté qu'aucun de ses contemporains, du moins à ses abus. Il se préoccupe donc avant tout d'établir le sens littéral, et, dans l'*homélie* 14, il a fait cette déclaration très nette : « Il en est qui n'admettent pas le sens vulgaire des Écritures ; pour qui l'eau n'est pas de l'eau, mais je ne sais quelle autre nature ; qui voient dans une plante, dans un poisson, ce que veut y voir leur fantaisie... Pour moi, quand j'entends parler d'herbe, je comprends *de l'herbe*, et de même, s'il s'agit d'un poisson, d'une bête sauvage, d'une bête de somme ; j'entends tout comme on le dit » (3). On reconnaît sa qualité d'élève d'Origène à certaines bonnes dispositions grammaticales et philologiques : quand il cite des variantes, quand il discute la traduction des Septante en la comparant aux traductions rivales ; quand il remonte même au texte hébraïque pour interpréter le mot *merefeth*, que la Genèse emploie au sujet de l'Esprit porté sur les eaux et qu'il veut entendre, avec un savant Syrien, au sens de

(1) Nous définirons plus bas les principes de l'exégèse antiochienne. — Un Antiochien du IIe siècle, Théophile, dans le *Troisième livre à Autolycos*, avait montré la voie à Basile, commentateur de l'*Hexæmeron*.

(2) Cf. t. II, p. 373 et 401.

(3) *Hom. XIV*, 1.

couver ; ou quand il veut, avec plus ou moins de raison d'ailleurs, faire appel à l'hyperbate pour expliquer le sens d'une phrase obscure. Mais il n'admet pas que les eaux inférieures et les eaux supérieures puissent désigner les anges ou les hommes, ou bien les vertus théoriques et les vertus pratiques.

A l'égard de la philosophie profane, l'attitude de Basile est double. Il professe, bien entendu, quand il doit faire une déclaration de principe, ce mépris pour la *folle sagesse de ce monde* (1) qui était de règle depuis saint Paul, et il répète au besoin ces lieux communs sur les contradictions des philosophes que les *Apologistes* du IIe et du IIIe siècle avaient empruntés aux sceptiques, sans épargner même les sciences auxquelles les Grecs avaient su donner le plus de solidité, comme les mathématiques ou l'astronomie. Mais déja l'on peut noter que ces attaques ou ces railleries sont relativement modérées. Il est plus intéressant de constater qu'en pratique il fait fréquemment usage de ce savoir étendu et varié qu'il avait acquis à Athènes. Il n'abuse pas du recours au mystère, de l'appel à la toute-puissance divine. Sans doute, il ne peut pas ne pas dire que la cosmologie de Moïse est seule vraie, parce qu'elle est seule d'origine divine, et il proclame aussi, que, quand nous ne réussissons pas à découvrir l'explication d'un de ses éléments, « la simplicité de la foi doit l'emporter sur les preuves logiques (2) ». Mais il cherche à l'élucider rationnellement, en s'inspirant des théories des philosophes, et l'esprit élevé qui est le sien s'exprime bien dans cette déclaration : « l'étonnement que nous inspirent les plus grandes choses ne diminue nullement quand nous avons découvert la manière dont elles se sont produites (3). » La foi reste au-dessus de la science,

(1) Par exemple, *Hom. III*, 6.
(2) *Hom. I*, 10.
(3) *Ibid.*

mais elle ne l'exclut pas et n'a pas contre elle de préjugé défiant.

Tantôt il s'inspire d'idées néo-platoniciennes, comme quand il fait précéder la création du monde visible par celle d'un monde intelligible (1), tantôt il essaie de concilier, au prix de bien des subtilités, le texte de la *Genèse* avec la théorie traditionnelle des quatre éléments (2). En règle générale, il se fait une loi de ne pas dissimuler les obscurités que présente ce texte ; il aborde franchement les problèmes qu'il soulève, et, quelle que soit la valeur des explications qu'il présente, du moins a-t-il le mérite de croire qu'il est nécessaire d'en fournir. Ses premières homélies demandaient un effort d'attention extrêmement méritoire, surtout pour un auditoire aussi mélangé que l'était celui auquel il s'adressait. Quand il en a fini avec la création de la lumière, avec celle du ciel et des astres, avec le rassemblement des eaux, et qu'il en vient à la création de la terre et des êtres vivants, il procède assez différemment. Dans les premières homélies, c'est au platonisme qu'il emprunte, ou à ces éléments stoïciens que le néo-platonisme associait à la doctrine du maître. Il a toujours présente à l'esprit cette cosmogonie du *Timée* qui était devenue pour les derniers païens une doctrine presque aussi consacrée que celle de la *Genèse* pour les chrétiens, et il la reproduit moins en la puisant directement dans l'ouvrage original qu'en la considérant à travers le commentaire le plus fameux qui en eût été donné, celui de Posidonios (3). Dans les dernières, il emprunte principalement à l'*Histoire des animaux* d'Aristote et à ses dérivés ; à ces recueils où des observations vraiment scientifiques se mêlaient à des anecdotes frelatées, et

(1) *Ibid.*, 5.

(2) *Ibid.*, 7.

(3) K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin, 1914. — Dans le détail, l'explication de certains phénomènes physiques est en relation avec le genre littéraire des αἴτια.

qui sont à l'origine du *Physiologus* dont le moyen-âge a fait ses délices ; au traité de Plutarque sur l'*intelligence des animaux* et aux commérages d'Élien (1). Tout cela nous paraît aujourd'hui bien fade ; mais nos ancêtres en ont longtemps raffolé, et notre sociologie ou notre mythologie comparées nous régalent parfois aujourd'hui d'historiettes qui ne méritent pas beaucoup plus d'être prises au sérieux.

L'explication du texte sacré conduit surtout Basile à faire usage de ses connaissances en physique et en histoire naturelle, et il s'en sert très largement. Mais elle lui permet aussi de faire à la morale ou à la théologie une part. Les premiers mots de la *Genèse* l'invitent à marquer l'un des désaccords profonds qui séparent le christianisme de la philosophie, quelque bonne volonté qu'on mette à les rapprocher : la philosophie grecque proclame l'éternité du monde et de la matière ; la cosmologie de Moïse la rejette (2). Ailleurs, c'est le dualisme qui est visé, sous la forme du manichéisme, doctrine contemporaine de Basile, qu'il a pu connaître assez bien, et qu'il rattache à celles de Marcion ou de Valentin, dont il parle, au contraire, en un langage un peu traditionnel et convenu (3). C'est, lorsqu'il commente la création du soleil, le culte de cet astre, qu'il avait vu pratiqué par Julien, adorateur de Mithra et auteur du Discours *sur le Roi-Soleil* (4). Enfin, à la fin de l'*Homélie IX*, quand il arrive à la création de l'homme, sujet qu'il n'a fait qu'aborder (5), sans le traiter complètement, et quand il cite

(1) P. Plass, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus*, Marburg, 1905. — J. Lévie, *Les sources de la septième et de la huitième homélies de saint Basile sur l'Hexæméron*, *Musée Belge*, 1920.

(2) *Hom. I*, 3.

(3) *Hom. II*, 4.

(4) *Hom. V*, 1.

(5) Les trois homélies qui suivent la IX[e] (deux περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου et une περὶ παραδείσου) sont apocryphes. Grégoire de Nysse nous est témoin, au début de celui de ses traités qui porte le même titre que les deux premières, que son frère n'avait pas traité le sujet.

la parole : *Faisons l'homme à notre image*, le pluriel « *faisons* » lui est une occasion de dénoncer l'arianisme.

La part de la morale est plus considérable dans les dernières homélies que dans les premières. Basile, qui répugne, nous l'avons vu, à certaines formes de l'allégorie fort aimées de Philon ou d'Origène, se laisse aller assez facilement à une interprétation morale des textes, qui tantôt s'en déduit assez naturellement, tantôt ne s'y adapte qu'avec une certaine complaisance. Un mot célèbre d'*Isaïe* (XL, 6), qu'il a été amené à citer, lui fournit l'occasion d'un développement sur la fragilité de notre vie. Les divers traits qu'il rapporte des mœurs de certains animaux lui sont un prétexte à des comparaisons qui ne sont pas toujours à l'honneur de la nature humaine. Les végétaux même deviennent des symboles. Toute une longue instruction est tirée, dans l'*Homélie V* (1), d'une description de la vigne.

La substance de ces homélies est donc riche et variée. Nous risquons assurément aujourd'hui d'être frappés surtout de ce que l'érudition de Basile a d'inutile, ou sa science de précaire. Si nous voulons être équitables, et juger Basile en le replaçant en son temps, nous le louerons du sérieux avec lequel il a compris sa tâche. Il n'a pas voulu traiter sa matière en pur orateur ; il s'est préoccupé d'abord de donner à ses auditeurs « une nourriture, τροφή » (2). Mais il était orateur, et son talent, qui était fort et qui était brillant, s'est animé en traitant une matière si digne de l'inspirer. D'autre part, il a voulu accorder, par moment, quelque relâche à ses auditeurs, à ces auditeurs auxquels il demandait un effort méritoire. Il a voulu concéder ce qui était nécessaire à leur « distraction, εὐφροσύνη » (3). Voyons maintenant quels sont les mérites littéraires de ces discours.

(1) 6.
(2) *Hom. III*, 6.
(3) *Ibid.*

Le ton reste généralement assez calme, comme il convient à un exposé didactique. C'est seulement en quelques rares passages, quand Basile s'en prend à certaines hérésies, ou à des superstitions comme la magie et l'astrologie, qu'il s'échauffe et qu'on entend l'accent, capable d'émouvoir les foules, que d'autres homélies nous feront entendre. Mais il s'élève et s'amplifie, pour que le discours ne soit pas inégal à la majesté des spectacles qu'il nous découvre. Villemain a traduit et cité (1) le beau morceau qui fait partie de l'exorde, dans l'*Homélie VI*, où l'orateur s'adresse « pour les conduire comme des étrangers à travers les merveilles de cette grande cité de l'univers », à ceux qui « dans la sérénité de la nuit » ont parfois pensé au créateur de toutes choses, ou qui, en admirant la clarté du jour, « se sont élevés, par les choses visibles, à l'être invisible ». C'est, en effet, la page que remarquera sans doute de préférence tout lecteur sensible ; elle rappelle, par certains traits, la manière de Dion Chrysostome dans les exordes de ses discours *aux villes* ; mais la pensée y est plus ferme et le souffle plus puissant. On peut aisément en signaler d'autres, par exemple celle de l'*Homélie IX* (2), où, commentant le verset : *Que la terre produise l'âme vivante des animaux domestiques, des bêtes fauves et des reptiles*, il décrit, en un raccourci saisissant, comment se réalise et se perpétue l'effet de la parole divine : « Sachez voir la parole de Dieu courir à travers la création, commencer à ce moment, et agir jusqu'à ce jour, allant à son accomplissement parfait, jusqu'à ce que le monde soit consommé. Comme une sphère, quand elle a reçu une impulsion, et rencontre une déclivité, par l'effet de sa propre structure et de la qualité du terrain, se laisse entraîner sur la pente, jusqu'à ce qu'une surface plane la reçoive, ainsi la nature des choses, mue par un seul commandement, suit

(1) P. 118-19 de l'édition de 1876.
(2) *Hom. IX*, 2.

d'un cours régulier le développement de la création en passant par la réalisation et la destruction, conservant dans la succession des espèces leur ressemblance, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à son terme. » L'élévation de l'idée, le choix heureux et le développement lucide de l'image, l'ampleur de la phrase et la simplicité forte du style, ce sont là des qualités que, depuis longtemps, l'éloquence grecque avait perdues, et que Basile lui rendait.

D'autres pages portent davantage la marque du goût contemporain. Basile use en maître des procédés de la sophistique ; mais on reconnaît les procédés. Il en a employé deux : la *description* (ἔκφρασις) et la *narration* (διήγημα), surtout dans les homélies sur l'*Hexæméron* et principalement dans les dernières de la série. La description est partout ; tantôt commandée par le sujet, elle est faite à grands traits et avec puissance, comme celle de la terre encore *informe* (1), ou comme celle de la création de la lumière (2) ; mais tantôt aussi elle est visiblement poussée au morceau de virtuosité. La tendance est déjà sensible dans celle de la mer, qui reste cependant belle dans l'ensemble (3), et dans la comparaison entre elle et l'Église. Elle est plus marquée dans celle de la vigne (4), et dans plusieurs autres. La narration a surtout sa place dans les *Homélies VII* et *VIII*, relatives à la création des animaux. Elle est parfois d'une certaine étendue, par exemple celle de la migration des poissons (5), pour laquelle Basile fait appel à ses observations personnelles, ou celle des sociétés animales (6) ; le plus souvent brève, réduite à un ou deux traits caractéristiques; elle fait trop de place à ces singularités, parfois

(1) *Hom. II*, 3.
(2) *Ib.*, 7.
(3) *Hom. IV*, 5.
(4) *Hom. V*, 6.
(5) *Hom. VII*, 4-5.
(6) La vie des abeilles ; *Hom. VIII*, 4.

extravagantes, que Basile est allé puiser à des sources déjà suffisamment indiquées.

Nous étudierons avec plus de précision la langue et le style de Basile, après avoir passé en revue ses principaux ouvrages. On peut dire que la langue est remarquablement pure pour l'époque ; le style, dans les homélies exégétiques tout au moins, sans négliger les ornements, n'en use qu'avec une sobriété relative ; celles sur l'*Hexæméron* — ainsi que la plupart des autres — ne paraissent pas avoir été revues pour la publication. Elles ont été, sans doute, soigneusement préparées. Un certain nombre de traits semblent révéler encore l'improvisation (1).

Les homélies sur les Psaumes. — L'édition bénédictine contient dix-huit homélies sur *les Psaumes*, dont Garnier, après les avoir soumises à un examen critique, accepte treize seulement comme authentiques (2). Grégoire de Nazianze, qui a parlé avec enthousiasme, dans son *Oraison funèbre*, de celles sur l'*Hexæméron* (3), ne les mentionne pas expressément ; cependant on doit admettre, pour des raisons intrinsèques, qu'un certain nombre au moins sont bien de Basile ; et il est même vraisemblable qu'il avait commenté un plus grand nombre de *Psaumes* que ceux auxquels celles-là sont rela-

(1) Par exemple *Hom. VII*, 6, après une série de remarques dispersées, qui ont le ton de la causerie, l'orateur observe que, tandis qu'il parcourait les merveilles de la création, il ne s'est pas aperçu qu'il dépassait la mesure, que le temps avançait, et qu'il convenait de renvoyer la suite au lendemain ; et il met brusquement fin à l'homélie, sans conclusion générale.

(2) Ce sont celles sur les *Psaumes I, VII, XIV, XXXII, XXXIII, XLIV, XLV, XLVIII, LIX, LXI, CXIV*, il en rejette deux autres sur les *Psaumes XIV* et *XXVIII*, et celles sur *XXXVII, CXV, CXXXII*. Maran, qui est plus disposé que Garnier à admettre certains écrits suspects, n'a pas cru pouvoir prendre la défense de ceux-ci. Rufin avait traduit plusieurs homélies de Basile, dont deux sur les *Psaumes* (I et LIX).

(3) Le passage est fameux ; il est au chapitre LXVII, 1. Les *Homélies* sur les *Psaumes* peuvent être comprises dans ce que Grégoire appelle au paragraphe suivant « ses autres commentaires ».

tives, si l'on tient compte des fragments qui figurent dans la *Chaîne* de Nicétas d'Héraclée et qu'on n'y retrouve pas (1).

Dans cette série d'homélies, Basile fait une part un peu plus importante que dans celles sur l'*Hexæméron* à l'interprétation historique ou philologique (2). Il essaie de rendre compte des titres que les divers psaumes portent dans l'édition des Septante, et d'établir à quelle situation particulière ils répondent, en faisant appel aux livres historiques de la Bible (*II Rois*, etc.) ; il compare les variantes (*Ps. XXVIII*, 1) ou les versions (*Ps. XLIV*, 4) ; entre dans des explications de grammaire ou de style ; cherche à déterminer la nature du genre poétique et musical que représentent les psaumes, et en quoi ils diffèrent du cantique, ᾠδή (*ib.*, 2). Il a bien senti l'intérêt du livre qui, plus qu'aucun autre parmi ceux de l'Ancien Testament, a fourni des thèmes et un langage à la piété chrétienne ; le tragique de ces appels, tantôt humbles, tantôt hardis, à la justice de Dieu et à sa puissance ; de ces retours sur soi-même et de ces aveux de la faiblesse humaine ; de cette confiance indéracinable en le Seigneur, qui fait que, du fond de l'abîme, le pécheur ne s'abandonne pas au désespoir. Dans les commentaires qu'il en donne, on sent un maître de la vie intérieure, formé par l'expérience personnelle et par l'observation des autres. Tantôt il cherche à éveiller une sorte de dévotion mystique dont une élite seule était capable. l'élite digne de comprendre pleinement ce *Psaume XLIV*, qu'il appelle le *Psaume des parfaits*. Tantôt il donne à la majorité de ses auditeurs des conseils de morale plus élémentaire, qu'il tire du texte sacré, par la méthode allégorique, souvent avec beaucoup d'arbitraire (*Ps. XXVIII*, par exemple).

(1) Pitra, *Analecta sacra et classica*.

(2) Sur Basile exégète, cf. le livre de H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg, 1872.

Ces homélies, dont la longueur est assez variable et la composition fort libre, ont été très probablement improvisées. Maran les date du temps où Basile était encore prêtre, et son opinion est probable pour la plupart d'entre elles, sinon pour toutes.

Il faut mettre un peu à part celle qui traite du *Psaume XIV*, j'entends la seconde de celles qui nous sont parvenues sur ce thème, et la seule qui, selon toute vraisemblance, soit authentique (1). Au lieu de commenter en détail le Psaume entier, Basile s'y attache au verset 5, qui condamne l'usure, et il y interdit non seulement ce que nous appelons l'usure, mais le prêt à intérêt. De là l'importance de ce discours, qui a contribué à fonder la doctrine ecclésiastique sur ce sujet. On y peut voir un épisode de la campagne contre la richesse, que Basile a menée presque aussi ardemment que Chrysostome, et il contient un beau portrait du riche impitoyable, auquel s'oppose celui du débiteur réduit à une espèce de servitude. Cependant c'est encore plus à ce dernier qu'au premier que l'orateur a surtout l'intention de s'adresser cette fois ; plus encore que la dureté du riche, il montre l'imprudence du petit bourgeois ou du petit artisan qui, pour vouloir mener une existence supérieure à ses ressources, se met dans les mains de son créancier et il lui conseille de se contenter d'une vie modeste, en faisant taire sa vanité (2).

(1) Garnier la rejette ; Maran l'a défendue ; je suis porté à partager l'avis de Garnier ; l'homélie est traînante et ferait médiocrement honneur à Basile.

(2) Il convient de dire un mot, à propos des homélies exégétiques, du *Commentaire sur Isaïe*, dont Maran a défendu l'authenticité, et qui passait pour authentique à l'époque de saint Jean Damascène, mais que ni Grégoire, ni Jérôme ne paraissent avoir connu sous le nom de Basile. C'est une œuvre ancienne, qui a peut-être même pour auteur un Cappadocien (cf. ch. II), et qui doit être à peu près contemporaine de Basile, puisque l'*anoméisme* y est présenté comme une hérésie d'origine récente (ch. X). Elle contient de larges emprunts à Eusèbe de Césarée, ce qui déjà ne convient guère à Basile. Ni le style, ni certains emplois de l'allégorie (par exemple au ch. IV et au ch. V),

Homélies diverses. — Cette homélie nous conduit (1), par une transition aisée, à l'examen de celles qui, quoique faisant toujours usage d'un ou de plusieurs textes sacrés, n'ont pas aussi nettement que les précédentes le caractère exégétique ; elles traitent des thèmes moraux ou théologiques ; quelques-unes sont des panégyriques et nous les étudierons à part.

Elles sont, dans l'édition bénédictine, au nombre de vingt-quatre, considérées comme authentiques ; huit sont rejetées dans l'appendice, comme suspectes ou apocryphes, dont la critique moderne a essayé de réhabiliter deux ou trois (2). Otons-en quatre panégyriques (Barlaam (*Or.*, V) ; Gordios (*Or.*, XVII) ; les quarante Martyrs (*Or.*, XVIII) ; Mamas (*Or.*, XXIII) ; ôtons aussi la vingt-deuxième, qui est, en réalité, un traité classé à tort parmi les homélies. Le contenu des dix-sept qui restent est de nature très variée. La plus ancienne de

ni la singularité de quelques traditions rapportées (ch. v), ni la tendance très marquée à attribuer au sens des noms propres une importance de premier rang, ni l'abus de la démonologie n'encouragent à passer sur cette difficulté. Il y a assurément quelques points de contact avec les œuvres authentiques, mais qui ne sauraient surprendre dans un écrit de même date et venu du même milieu. Je suis d'accord avec Petau, qui a, le premier, rejeté l'attribution à Basile, et ceux qui l'ont suivi, jusqu'à Bardenhewer. — Cf. Devreesse, *loc. cit.*, 1150.

(1) Elle aurait été classée avec plus de raison parmi celles qui suivent que parmi les homélies exégétiques ; elle a, comme sous-titre, κατὰ τῶν τοκιζόντων (*contre les usuriers*) et contient de nombreux emprunts à un traité de Plutarque sur l'usure.

(2) Usener (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I², Bonn, 1911), celle *sur la sainte naissance du Christ* ; K. Holl (*Amphilochius von Ikonium*, Leipzig, 1904), celle *contre ceux qui nous calomnient* (en disant) *que nous parlons de trois Dieux.* — Une homélie *sur la fin du monde*, attribuée à Basile, a été conservée en copte, et publiée par Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1910. — Dans la quinzième des vingt homélies que Syméon Métaphraste a composées à la manière de *centons*, avec des fragments de Basile, on trouve des emprunts à une homélie que nous ne possédons pas, sur le thème que *Dieu est incompréhensible.* — Rufin a traduit cinq de ces homélies.

toutes, la première que Basile, ordonné prêtre, ait prêchée, est, en réalité, exégétique (1) ; celle que les Bénédictins ont classée la troisième a aussi pour thème un mot de l'Écriture, le verset 9 du chapitre xv du *Deutéronome*, mais en tire assez librement un développement général, dont la première partie est une instruction qui pourrait avoir pour épigraphe, aussi bien que cette parole de l'Écriture, la maxime grecque : *Connais-toi toi-même*, et dont la seconde tient, en quelque mesure, la place de ce commentaire de la création de l'homme, qui fait défaut à l'*Hexæméron* pour lui servir de conclusion. Deux ont pour sujet *le jeûne* (2) ; deux autres, peut-on dire, *l'action de grâces* ; car, outre celle qui porte précisément ce titre (le n° IV), la cinquième, qui l'a suivie de près, commence bien par un panégyrique de *la martyre Julitta* ; mais Basile s'acquitte brièvement d'un devoir que lui impose le jour où il parle et qui est celui de l'anniversaire, exprime le regret de n'avoir pu traiter entièrement la question dans l'homélie précédente, et y retourne, dès qu'il le peut décemment, pour en achever l'examen. La vingtième est sur l'humilité ; la treizième sur *le Baptême*, et spécialement sur le retard que tant de gens, par un calcul de prudence, mettaient alors à le demander, et la vingt-et-unième, où, à l'occasion d'un *incendie* qui avait ravagé le marché et menacé l'église, il prêche le détachement des biens de ce monde, sont parmi les plus remarquables ; la treizième, surtout, est un modèle de dialectique serrée, d'argumentation pressante, de zèle apostolique.

Nous insisterons un peu plus longuement sur certaines

(1) Le sujet, commentaire du début des *Proverbes*, lui avait été imposé par son évêque, Eusèbe ; elle est remarquable par sa simplicité. Basile qui, après le succès qu'il avait eu à Césarée comme maître de rhétorique, n'avait d'ailleurs pas besoin de se faire connaître, y débute en bon catéchiste, plus soucieux de l'efficacité que de l'effet.

(2) La seconde, que Garnier rejetait, et que Maran admet, me semble, à tout le moins, très suspecte.

homélies qui peuvent se grouper, et qui, en traitant le même thème ou des thèmes analogues, nous permettent d'apercevoir quelles leçons Basile croyait le plus nécessaire d'adresser à son public. Un premier groupe très net est formé par trois *Homélies*, la VIe, sur ce mot de Luc (*Évangile*, XII, 18) : *Je détruirai mes greniers*, etc. ; la VIIe, *contre les riches* ; et la VIIIe, *à l'occasion d'une famine et d'une sécheresse.* Toutes trois sont dirigées contre la richesse, ou plutôt contre les abus de la richesse ; car Basile, tout en croyant que la réalisation du parfait idéal chrétien exige le renoncement aux biens de ce monde, n'exige pas que tous se fassent moines, et ne condamne pas plus que Chrysostome, en pratique, l'exercice du droit de propriété. Comme Chrysostome, comme tous les témoins de la vie sociale au IVe siècle, historiens aussi bien que prédicateurs, il nous donne l'impression d'une société très dure, où les distances entre les classes sont énormes ; où l'État opprime notables et petit peuple sous le poids d'impôts fort lourds, où l'aristocratie, maîtresse des biens fonciers, disposant d'immenses fortunes, s'abandonne à tous les excès du luxe, sans se douter même qu'ils puissent être coupables et scandaleux ; où les magistrats sont souvent prévaricateurs et brutaux ; où abondent les pauvres, les mendiants, les infirmes incapables de gagner leur vie. L'homme qui a organisé, à côté de sa ville épiscopale, toute une cité de la charité, ne pouvait manquer de faire une place considérable, dans sa prédication, à la condamnation de la cupidité et de l'avarice. Il y a été plus spécialement conduit et comme contraint au temps de la famine qui a ravagé la Cappadoce (368). L'homélie VIII a été directement provoquée par elle ; la VIe et la VIIe doivent, selon toute vraisemblance, appartenir à la même période (1).

(1) Voir particulièrement, pour l'homélie VII, la dissertation de A. Dirking, *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiæ quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Munster, 1921. Les analogies avec Platon ou Plutarque y sont relevées.

Ces homélies font entendre les accents les plus véhéments que nous rencontrions dans l'œuvre oratoire de Basile. Qu'on lise par exemple, dans la sixième, le morceau où, comme dans le discours contre l'usure, il oppose à la peinture du riche, victime de sa richesse dont il devient incapable de jouir, celle du pauvre, qu'il représente réduit à vendre ses enfants comme esclaves : « Comment mettre sous tes yeux la souffrance du pauvre? Le pauvre passe en revue sa maison, et il voit qu'il n'a pas d'or, qu'il n'a aucun moyen de s'en procurer ; son mobilier et ses vêtements sont tels que peuvent être ceux d'un pauvre ; ils valent à peine quelques oboles. Que fera-t-il ? Son regard tombe enfin sur ses enfants ; il pense que, s'il les mène au marché, il trouvera un remède contre la mort. Imaginez maintenant le conflit entre la contrainte de la faim et le sentiment paternel. L'une le menace de la mort la plus lamentable, et la nature, faisant contre-poids, le pousse à mourir avec ses enfants. Il se met en marche; il s'arrête à plusieurs reprises ; enfin la nécessité, le besoin invincible l'emportent. Quelles sont alors les hésitations du père ? Lequel vendrai-je le premier ? se dit-il. Quel est celui que le marchand de blé préférera? Vendrai-je l'aîné ? Mais je voudrais respecter son privilège. Le plus jeune? Mais j'ai pitié d'un âge qui n'a pas encore le sentiment du malheur ? » J'arrête la citation ; l'art est peut-être un peu trop visible ; la rhétorique a mis sa marque sur la prosopopée du père, et la recherche du pathétique est poursuivie avec quelque outrance, à la manière des sophistes. Mais l'émotion est sincère, profonde, et la gravité du moment explique qu'elle soit poussée à son paroxysme (1).

(1) *Hom. VI*, 4. Un autre morceau où les procédés de la rhétorique sont également visibles, et, du reste, employés fort habilement, est la description (*ecphrasis*) de l'affamé, *Hom. VIII*, 7. — Un morceau fort brillant, et moins artificiel, est celui du luxe des femmes dans l'*Homélie VII*, 4.

Dans son zèle pour toucher le cœur du riche, Basile emploie tous les moyens. D'autres pages, plus sobres, témoignent de cette fine pénétration, de cette expérience des hommes qui ont contribué pour une si grande part à l'influence exercée par lui ; celles par exemple, où, examinant d'un regard plus apaisé les effets moraux de la richesse, il convient que beaucoup de riches ne sont pas sans vertus. Il en est qui sont pieux, qui sont sobres, qui sont chastes. Mais combien sont véritablement charitables ? La vertu la plus méritoire du riche, sa vertu la plus difficile, c'est celle même qui paraîtrait devoir lui être la plus aisée ; c'est la charité (1).

Basile était un administrateur et un homme d'action. On doit s'attendre qu'il n'ait pas compté uniquement, pour guérir les maux d'une famine, sur le sentiment religieux et le sentiment moral. Il a dû se demander par quelles mesures administratives on pouvait espérer les atténuer. Il ne lui appartenait pas de les prendre, et il n'y fait aucune allusion précise dans ses *homélies*. La *sixième*, celle qui parle du mauvais riche de l'Évangile de Luc, m'incline à penser qu'il n'eût pas été tout à fait du même avis que Libanios, qui a parlé à plusieurs reprises (2) des famines dont Antioche a eu à souffrir, et des mesures de répression, parfois rudes, que les magistrats décidèrent contre les boulangers. Libanios blâme catégoriquement ces mesures ; il se vante de les avoir fait retirer au moins une fois ; il leur attribue un effet contraire à celui qu'on souhaitait, et se félicite qu'au lendemain de son intervention le pain ait reparu comme par enchantement. Basile paraît assez clairement juger que les manœuvres des accapareurs ne sont nullement étrangères sinon à l'origine, du moins à l'aggravation du fléau. A-t-il souhaité l'intervention des autorités ? Il ne nous fait aucune confidence à ce sujet.

Mais il menace de la colère divine les riches qui ferment

(1) *Hom. VII*, 3.
(2) Dans le discours *sur sa vie*.

leurs greniers. Il les somme, en évoquant la vision du jugement dernier, de les rouvrir ; d'autre part, pour mettre fin à la longue sécheresse qui a nui aux récoltes, il fait faire, à l'église, des prières publiques, auxquelles trop peu de fidèles viennent assister : « Vous, hommes, vous vaquez à vos affaires, à part quelques exceptions ; vous, femmes vous ne faites que les encourager à ce culte de Mammon. Il reste à peine quelques personnes autour de moi, et celles-là s'ennuient, bâillent, ne font que se retourner, attendant avec impatience que le chantre ait achevé les versets, et que, délivrés de la prière, ils puissent sortir de l'église comme d'une prison. Quant à ces tout jeunes enfants, qui ont laissé leurs tablettes dans les écoles pour venir crier avec nous, ils prennent plutôt la chose comme une distraction et un plaisir ; notre chagrin leur est une fête ; car les voilà débarrassés du maître et de l'ennui des études (1). »

Un second groupe d'homélies est consacré à des vices plus individuels que sociaux : la colère (*Hom. X*), l'envie (*Hom. XI*), l'ivresse (*Hom. XII*). L'homélie XI est parfois comme une contre-partie des attaques passionnées que Basile dirige contre les riches. Basile y analyse avec sa précision et sa finesse habituelles tous les aspects que peut prendre l'envie, et les maux qu'elle peut causer ; mais il insiste particulièrement sur celle que le pauvre éprouve contre le riche, sans oublier non plus celle qui s'attache au prêtre, quand il est trop bon orateur ou pour d'autres motifs. L'homélie sur la colère, à laquelle les populations de la Cappadoce, encore rudes, malgré les progrès que la province avait faits au IVe siècle, semblent avoir été particulièrement enclins, est une de celles où l'influence de cette culture profane, que Basile possédait, apparaît sous une double forme : celle de la rhétorique — par exemple dans la description si pittoresque de l'homme en

(1) *Hom. VIII*, 3.

colère (1), et celle de la philosophie morale, à laquelle il emprunte sa théorie sur l'élément sensible de notre âme, le θυμός, faculté dont il faut apprendre le bon usage, et qu'il faut régler, non extirper.

Un dernier groupe est celui des homélies théologiques. Ce sont la IXe, *que Dieu n'est pas cause des maux* ; la XVe, *sur la foi* ; la XVIe, sur le *début de l'Évangile de saint Jean* ; la XXIVe, *contre les Sabelliens, les Ariens et les Anoméens*. La IXe résout le problème comme l'avaient déjà résolu les *Apologistes*, et comme la *Genèse* invite à le résoudre : il n'y a de mal véritable que le péché : le péché vient de nous ; il résulte du mauvais usage du libre arbitre d'abord par l'ange déchu qui est devenu le diable, ensuite par l'homme. L'homélie XV est assez courte, mais fort belle. Basile y combat, comme le fera Grégoire de Nazianze dans le premier de ses grands discours théologiques, la fureur de dispute qui, depuis l'origine de la controverse arienne, s'était emparée de tous, même des gens du peuple, dans tout l'Orient grec. Il est obligé de parler théologie, pour maintenir la bonne doctrine, et il redoute de le faire, parce qu'il craint de trop bien répondre à l'attente et à la curiosité indiscrète de son public : « Toutes les oreilles sont ouvertes pour entendre parler de théologie, et jamais on n'est rassasié à l'église de ces sortes de discours (2). » Il rappelle avec éloquence quelles conditions il faut remplir pour oser les traiter et expose ensuite, très brièvement, la croyance orthodoxe sur la Trinité. La plus substantielle et la plus intéressante de ces homélies est la XXIVe. Les précautions infinies, dont Basile s'entoure dans la XVe et aussi dans la XVIe, n'y manquent point ; mais, après les avoir prises, il se décide à parler avec netteté et fermeté, sans excès de précision toutefois. Il se sait surveillé ; il sait qu'on s'emparera de la moindre parole imprudente pour la détourner de son

(1) *Hom. X*, 2. — Cf. celle de l'ivrogne, *Hom. XII*, 7.
(2) *Hom. XV*, 1.

sens : « Vous siégez autour de moi comme des juges, non comme des disciples », dit-il à ses auditeurs. « Cependant vous allez entendre non ce qui vous plaît, mais la vérité (1) » Il fait front à la fois contre le sabellianisme et contre l'arianisme, en les accusant, l'un de renouveler le judaïsme, c'est-à-dire le monothéisme pur, auquel il fait retour en interprétant la *trinité* comme une simple apparence ; et l'autre, de renouveler au contraire le polythéisme hellénique. Ce sont des idées communes à tous les Cappadociens ; nous les retrouverons dans les traités dogmatiques, qui nous donneront l'occasion de les exposer plus en détail.

Les Panégyriques. — De toutes les formes du discours chrétien, le *panégyrique* est celle qui avait le plus de rapport avec l'une de celles du discours profane. L'*éloge*, ou ἐγκώμιον, était un des genres favoris de l'éloquence classique, depuis ses plus lointaines origines. Isocrate en avait donné le modèle dans son *Éloge d'Évagoras* et dans d'autres écrits. La seconde sophistique l'avait cultivé avec passion. Les rhéteurs en avaient établi les règles avec une précision minutieuse, et on en pouvait trouver chez eux une sorte de *schème* très complet, qu'il n'y avait plus qu'à remplir avec les particularités tirées de la vie de celui qu'on allait louer. Ils avaient très subtilement subdivisé le genre en variétés, dont chacune avait ses caractères spéciaux (2). L'*éloge* ou le *panégyrique* (ce dernier nom signifie : discours prononcé dans une grande assemblée, dans une fête solennelle) devait donc provoquer plus que l'homélie la virtuosité des grands orateurs chrétiens ; accoutumé à celle des rhéteurs profanes, leur auditoire n'eût pas compris qu'ils se condamnassent à la simplicité et à la sobriété qu'ont su garder quelques

(1) *Hom. XXIV*, 4.

(2) Voir le bon exposé de M. F. Boulenger, dans l'introduction de son édition des *Discours funèbres de Grégoire de Nazianze* (collection Lejay, Paris, 1908).

Actes des Martyrs, d'ailleurs assez rares. C'était tantôt dans les églises de la ville, mais souvent aussi à la campagne, dans les chapelles ou les oratoires qu'on avait élevés auprès des tombeaux des victimes, que le prédicateur parlait, devant la foule accourue de la ville et de tous les environs. C'est donc dans les *panégyriques* qu'il est le plus aisé de saisir les preuves d'influence de la sophistique sur l'éloquence chrétienne ; mais quoique ceux d'entre eux qui sont de Basile, de Grégoire de Nazianze ou de Chrysostome contiennent de belles pages émues ou fortes, ce qui a fait leur succès en leur temps risque de nous les faire moins goûter, en l'ensemble, que les simples homélies où le ton s'éloigne moins du modèle évangélique.

Des cinq panégyriques de Basile que nous possédons, nous avons vu que l'un, assez vite, tourne précisément à l'homélie, ce qui indique peut-être, aussi bien que le nombre total, en somme assez faible, de ses discours de cet ordre, qu'il préférait celle-ci à l'éloge ou au sermon théologique. Ce panégyrique écourté est celui d'une femme, Julitta, qui avait un procès avec un païen, un homme puissant ; quand l'affaire vint en jugement, il la dénonça comme incapable d'ester en justice, en qualité de chrétienne. Interrogée, Julitta avoua sa foi, fut condamnée au supplice du feu, auquel elle marcha en exhortant les assistants ; en les invitant à constater qu'une femme pouvait égaler les hommes en courage et vaincre le démon par sa constance. L'attitude de la martyre, son supplice pendant lequel la flamme l'enveloppe comme « une chambre lumineuse (1) », son corps miraculeusement conservé et placé dans un tombeau dont la présence aux environs de la ville est pour elle une bénédiction, qui

(1) Ce qui rappelle le martyre de Polycarpe. — Basile ne donne aucun renseignement sur le lieu ni la date. L'histoire de la Julitta de Tarse, sous Maximin Daza, que rapporte ALLARD (*Hist. des Persécutions*), n'a pas de points communs avec le récit de Basile.

s'atteste par les sources abondantes jaillies en cet endroit, tels sont les thèmes que Basile a traités, rapidement et brillamment.

Le panégyrique de *Barlaam* (*Or.*, XVII) est rempli d'une rhétorique qui n'est pas toujours du meilleur aloi. Il commence par un développement sur le renversement des valeurs qu'a introduit le christianisme. On pleurait autrefois Jacob, Moïse, Samuel. « Maintenant, nous *sautons de joie* pour célébrer la mort des Saints. » Le morceau qui suit sur la joie du martyre est plus heureux. Mais les antithèses où Barlaam, qui n'était qu'un paysan *ignorant*, apparaît comme devenu un *maître* de piété, sont aussi forcées que l'est la métaphore de l'exorde citée plus haut. Barlaam subit une épreuve analogue à celle de Mucius Scévola ; elle est célèbrée en termes qui ne dépareraient pas un discours de Polémon. Il est plus que douteux qu'un pareil discours soit authentique (1), et la péroraison où l'orateur, avec une feinte humilité et sur un ton aussi déclamatoire que celui de tout ce qui précède, passe la parole à de plus autorisés que lui, ne convient guère à la dignité de Basile, même jeune.

Il reste donc les trois panégyriques de *Gordios*, des *Quarante Martyrs*, et de *Mamas*. Celui de Gordios, qui est un peu plus long que celui de Barlaam, commence par un exorde qui est dans la manière sophistique (2). L'orateur cependant déclare aussitôt après qu'il veut suivre Salomon, qui dans les *Proverbes* (29, 2) recommande la simplicité, et « que les maîtres de la doctrine divine ne

(1) Garnier le rejetait et l'attribuait à Chrysostome, parmi les œuvres duquel se trouve un autre discours qui a le même héros ; je ne le crois pas plus de Chrysostome que de Basile. Maran, en revisant le jugement de Garnier, dans sa *Vie de saint Basile*, n'ose pas se prononcer nettement pour l'authenticité, quoique sa critique soit beaucoup moins sévère que celle de son prédécesseur et que Tillemont l'eût fait avant lui.

(2) Sur les abeilles. Ce panégyrique a dû être célèbre ; il a été imité dans des récits postérieurs (Franchi de Cavalieri, *Studi e Testi*, XIX, Rome, 1908). Sur Gordios, cf. Allard, V, 311-14.

connaissent pas les règles de l'*éloge*. Après quoi, pour montrer qu'il ne les ignore pas, il en rappelle assez exactement quelques-unes, celles qui prescrivent de parler d'abord de la famille et de l'éducation du héros, et, tout en proclamant que c'est là ostentation vaine, il ne s'interdit pas de parler de la patrie de Gordios. Gordios était un centurion, qui se fit arrêter un jour de grande fête, où se donnaient des courses de char, en plein cirque. La scène de l'arrestation, celle de l'interrogatoire, celle du supplice ont du mouvement et de la force, sans échapper toujours au mauvais goût, surtout dans les longs discours prêtés au martyr.

L'éloge des *Quarante Martyrs* (célèbres par leur nombre et par les circonstances de leur supplice) a été fort admiré par les âges suivants ; il a inspiré notamment le poète Romanos (1). L'exorde, malgré quelques jeux de mots, est d'une simplicité relative. Il est suivi de déclarations, analogues à celles du panégyrique de Gordios, sur le dédain que l'orateur chrétien doit professer pour les règles données par les rhéteurs. Basile en effet ne se conforme pas servilement à la technique traditionnelle. Mais il n'en sacrifie pas moins au goût du temps, dans la scène de l'interrogatoire, dans les discours bien verbeux qui sont prêtés aux martyrs. Le magistrat, irrité de leur résistance, veut inventer pour eux une mort douloureuse et lente. La scène se passe à Sébaste, en Arménie ; on est en hiver ; il fait un froid si rigoureux que, pendant la nuit du supplice, l'étang voisin de la ville s'est complètement gelé et qu'on peut le traverser à pied sec. Or le supplice imaginé est d'exposer les condamnés, tout nus, à ce froid terrible. Un seul d'entre eux fléchit et se laissa emmener au bain chaud préparé à quelque distance, pour ceux qui manqueraient de courage ; il y mourut en

(1) Krumbacher, *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1907. — Le fait se place pendant la persécution de Licinius, en 320 (Sozomène, *H. E.*, IX, 2 ; Allard, V, 310.)

se réchauffant ; le garde, chargé de la surveillance, fut converti par une vision et par le courage des trente-neuf autres ; il vint rétablir le nombre initial. Le jour levé, les martyrs respiraient encore ; on brûla leurs corps, et on jeta leur cendres dans le fleuve. Ainsi « le martyre de ces bienheureux leur fit traverser la création tout entière. Ils soutinrent leur combat sur la terre ; ils résistèrent à la rigueur de l'air ; ils furent livrés au feu, et ce fut l'eau qui finalement les reçut ». Ce n'est pas ici la rhétorique seule qui inspire Basile, quoiqu'elle ait sa part dans cette phrase. Pour que nous comprenions le goût du temps, il faut nous représenter l'état d'esprit d'un chrétien, habitué, par la pratique de l'exégèse allégorique, à rechercher partout des symboles, des harmonies providentielles. Basile, cependant bien sobre à côté de tant d'autres, a vu vraiment, dans cette multiplication des épreuves imposées aux Quarante, comme dans leur nombre exceptionnel, un dessein divin, celui de donner à leur martyre une sorte de plénitude et de perfection incomparables. Nous risquerions donc d'être injustes, si nous attribuions uniquement à la sophistique des inspirations auxquelles elle n'est pas étrangère, mais que l'esprit chrétien aussi a contribué à susciter ou a profondément transformées.

Le panégyrique de Mamas est assez court, et l'authenticité n'en est pas douteuse. Il commence par un exorde assez curieux, qui confirme, il me semble, ce que nous avons cru apercevoir d'une certaine indépendance de Basile par rapport au goût de ses contemporains et de son désir de ne pas s'abandonner à certains excès trop visibles de l'éloquence de parade. La foule qui se presse autour de lui est nombreuse ; elle attend beaucoup de l'orateur ; elle souhaite qu'il l'étonne et l'éblouisse ; et Basile commence par lui dire qu'il sent sa faiblesse ; je crois plutôt qu'il ne veut pas, de parti-pris, lui donner ce qu'elle attend. Il invite donc ses auditeurs à une sorte de collaboration ; que chacun d'eux fasse appel à ses

souvenirs propres : « Que ceux qui ont vu le martyr dans leurs songes, se souviennent de lui ; que ceux-là en fassent autant qui sont venus en ce lieu (1) et ont obtenu par lui la réalisation de leurs vœux ; et ceux-là qui l'ont invoqué sans quitter leur maison et qu'il est allé trouver au milieu de leur travail ; et ceux qu'il a guéris de quelque infirmité ; et ceux à qui il a rendu leurs enfants déjà morts ; et ceux dont il a prolongé la vie. Réunissez tout cela, et faites en commun son éloge. » Manière ingénieuse de rappeler ses miracles et la reconnaissance qu'ils doivent inspirer. Mamas était un simple berger ; impossible donc de le louer selon les traditions de l'*éloge* profane ; — voici revenir le thème que nous avons trouvé dans les deux discours précédents. « Mamas n'a pas d'ancêtres ; il est un ancêtre. » Puis Basile *décrit* la vie du berger, appuyant sa description d'exemples bibliques, ceux d'Abel et de Moïse. Il ne dit rien de précis sur le martyre et termine par une fin théologique, qui semble dirigée contre les Anoméens. En somme, l'éloge de Mamas est celui de ces trois discours qui contient la plus forte part d'instruction. Une tendance apparaît à tourner le panégyrique au sermon. Basile semble prêt à s'engager dans la voie qui sera celle de Bossuet.

III

Les Traités. — Nous avons de Basile trois traités d'inégale importance, le petit ouvrage *sur la lecture des auteurs profanes*, classé à tort dans nos éditions parmi les homélies diverses avec le n° XXII ; et deux écrits beaucoup plus considérables ; trois livres *contre Eunomios*, et le livre *sur le Saint-Esprit*.

Discours adressé aux jeunes gens, sur la manière de tirer

(1) Le sermon est donc prêché auprès du tombeau .— Allard, III, 142 ; 258-9.

profit des lettres helléniques (1), tel est le titre exact d'un petit ouvrage qui a rendu service à deux moments, lors de sa publication, et longtemps après, à l'époque de la Renaissance (2), quand se posa de nouveau pour la chrétienté la question de l'utilisation de la culture profane et du rôle qu'elle peut jouer dans l'enseignement. Il n'a plus guère pour nous que cet intérêt historique. Composé pour des neveux de Basile, qui étaient en train de faire leurs études, il tient assurément de cette destination spéciale à la fois une certaine fraîcheur qui n'est pas sans agrément, et sans doute aussi le caractère assez élémentaire qu'il nous semble avoir aujourd'hui. Basile s'est évidemment proposé, en s'adressant à ces jeunes enfants, de tracer des règles valables pour toutes les familles chrétiennes ; mais il n'a nullement posé, dans toute son extension et avec toute sa gravité, le problème des rapports entre la littérature païenne et l'enseignement chrétien. C'est sans doute qu'en fait il le considère comme déjà résolu, et il est vrai qu'il avait été pratiquement tranché dès le IIe siècle et au IIIe. Le début du traité indique du reste suffisamment que ces enfants, à qui Basile semble servir de père et qui n'avaient peut-être plus leurs parents (3), sont en train de recevoir tout simplement l'éducation traditionnelle : « Ne soyez pas surpris, si, joignant ma propre expérience aux leçons journalières de vos maîtres et à celles des grands écrivains de l'antiquité avec qui vous entretenez, pour ainsi dire, un commerce habituel

(1) Il a été édité très souvent à part, soit en France, soit ailleurs. Migne a reproduit l'édition de FRÉMION, qui a consulté vingt manuscrits de la Bibliothèque nationale, publié leurs variantes, accompagné le texte d'une traduction et de notes assez copieuses (Paris, 1819). On peut citer encore les éditions de SOMMER (Paris, 1853) et de J. MARTIN (*Ib.* 1879), souvent rééditées. Sur les sources de Basile, BÜTTNER, *Basilius des Grossen Mahnworte an die Jugend*, Munich, 1908).

(2) Les éditions en furent alors très nombreuses. Pour la France, on peut consulter DELARUELLE, *G. Budé*, Paris, 1907.

(3) Cf. la phrase de l'exorde, ποθεῖν τοὺς τεκόντας, qui peut viser leur mort, ou tout au moins signifier leur absence.

par la lecture des ouvrages qu'ils nous ont laissés, je me flatte de pouvoir par moi-même vous donner quelques instructions plus utiles que les leurs » (1). Que reste-t-il alors, sinon de prendre les précautions nécessaires, de faire un choix diligent dans les œuvres des poètes, des historiens ou des orateurs, et d'écarter tout ce qui pourrait gâter de jeunes âmes ? Basile se place à peu près uniquement au point de vue moral ; il ne semble guère apercevoir un danger du côté d'un polythéisme décidément périmé. Après quelques pages d'introduction qui sont celles où la question est serrée du plus près et où se reconnaissent l'élévation de vues et la pénétration coutumières à Basile, il passe à l'examen de la littérature païenne, en commençant par la poésie, et naturellement par Homère, à propos duquel il suit l'opinion que ses poèmes sont d'un bout à l'autre une instruction morale, un éloge de la vertu (2). Peu à peu, il abandonne ces réflexions sur les ouvrages littéraires eux-mêmes, pour se laisser aller au plaisir d'en extraire des anecdotes qui peuvent avoir un profit moral. Son traité devient ainsi un tissu d'historiettes agréablement contées, qui rappelle de très près la manière de Plutarque dans son livre *sur la lecture des poètes*, et participe beaucoup moins de celle de Platon, quoique Platon y soit assez fréquemment cité ou utilisé. C'est une aimable causerie, où Basile a visiblement souhaité rester à la portée de ses jeunes lecteurs, et à laquelle il est douteux qu'il ait attaché l'importance que les siècles suivants lui ont attribuée. Mais, par l'esprit assez libéral qui l'anime, ce petit écrit, qui nous déçoit un peu, n'en a pas moins exercé, aux époques que j'ai dites, une influence bienfaisante. L'introduction suggère qu'il appartient aux dernières années de la vie de Basile (3).

(1) Traduction Frémion, p. 15.

(2) Ch. IV (des *Bénedictins* — IX de Frémion).

(3) Il y parle de « son âge et de l'expérience qu'il a acquise dans les nombreuses situations de sa vie », éd. Frémion, p. 13.

Le traité contre Eunomios. — Le traité contre Eunomios est intitulé : *Réfutation de l'Apologie de l'impie Eunomios* (1) ; il est sans doute assez antérieur au petit ouvrage que nous avons étudié le premier, non à cause de sa date, mais à cause de son sujet. Il est de 363-4 environ et comprend trois livres ; car le IVe et Ve livres que donnent nos manuscrits ne sont certainement pas de Basile (2).

Eunomios, formé à l'école d'Aétios, Cappadocien d'origine comme Basile, a été le coryphée des *Anoméens* (3). Évêque de Cyzique en 360, et bientôt déposé, il avait publié une *Apologie* que nous avons conservée, et qu'il importe de résumer, pour qu'on juge mieux de la réponse qu'y fait Basile. Eunomios y apparaît comme un esprit tranchant, un logicien, plus aristotélicien que platonicien, qui, dans un style concis (4), dégagé de toute vaine parure, expose froidement son système, en écartant les opinions adverses par une série de dilemmes. Après un exorde assez long sur la calomnie, il donne son *Credo* en une formule très brève, et reconnaît aussitôt que cette formule, si elle représente la tradition, a besoin d'être expliquée. L'unité de Dieu, pose-t-il en principe, est établie par l'idée que nous en avons naturellement aussi bien que par la foi. Le caractère principal de ce Dieu unique est d'être inengendré ; être inengendré n'est pas un de ses attributs, c'est son essence même, qu'il ne peut par conséquent partager avec aucun autre. Comment serait-on assez insensé pour

(1) La forme exacte du titre n'est pas sûre ; les manuscrits varient, d'après les indications que donnent les Bénédictins.

(2) Ils ont été attribués à Didyme, notamment par FUNK (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen*). Sur la date de *l'Apologie* d'Eunomios, cf. DIEKAMP, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, p. 6 ; et JÆGER, préface du second volume de l'édition du *Contre Eunomios* de Grégoire de Nysse, p. VIII.

(3) Sur EUNOMIOS, cf. livre VI, chapitre I, *infra*.

(4) Concis et même sec, quoique élégant ; c'est pourquoi NORDEN n'a pas tout à fait raison (*Antike Kunstprosa*, 501) de faire d'Eunomios un disciple d'Isocrate ; ce que dit Grégoire de Nysse (*Contre Eunomios*, III, tome V, p. 24, éd. JÆGER) ne l'implique pas en un sens aussi général.

dire que le Fils est l'égal du Père, quand, dans l'*Évangile de saint Jean* (XIV, 28), il dit expressément lui-même que son Père est plus grand que lui ; quand l'Écriture le qualifie de rejeton (γέννημα), de créature (ποίημα). Il est engendré, il fut donc un temps où il n'était pas ; car il serait absurde de dire qu'il était et qu'il naquit. Il n'est cependant pas du même ordre que les créatures, ayant été seul engendré et créé immédiatement par le Père, tandis que tout le reste a été créé après lui et par son intermédiaire. Sa génération n'a rien de commun avec la génération humaine et ne suppose pas l'existence d'une matière, au sens de la philosophie hellénique. Cela étant admis, quel inconvénient y a-t-il à le traiter de créature ? Il ne faut pas avoir peur d'accorder les mots avec les choses. Il faut donc blâmer ceux qui consentent bien à dire que le Fils a été fait et créé, tandis que le Père est inengendré et incréé, mais se contredisent ensuite en concédant qu'il y a entre eux similitude quant à la substance (1). On dira, que, s'ils sont différents en tant que l'un est inengendré et l'autre engendré, ils sont semblables par leurs autres attributs (lumière, vie, puissance). Mais nous avons vu qu'être inengendré d'une part, engendré de l'autre, n'est pas un attribut, c'est l'essence même. Ni par l'essence, ni par les opérations, le principe inengendré et supérieur à toute cause ne peut être assimilé à l'être engendré et soumis à la loi de son Père. Les prophètes n'ont prêché qu'un seul Dieu, ce qui n'interdit pas que nous appelions le *Monogène* Dieu (2), à condition d'ajouter que le Père en est la cause. Je passe quelques explications complémentaires, et l'exégèse de quelques paroles de Paul (*Coloss.* 45, 16). Le compte du Fils étant ainsi réglé, il est aisé de remettre aussi à sa place l'Esprit (ou Paraclet), qui est troisième en dignité et en rang ; distinct du Père qui est le premier et du Fils qui est

(1) Ce sont les *Homéens*.
(2) Il le faut bien, à cause du 1er verset de l'*Évangile de Jean*.

le second ; produit par l'opération du *Monogène* ; ne possédant ni la divinité ni la puissance créatrice, mais rempli d'un pouvoir sanctificateur et instructeur. Tout cela une fois acquis, Eunomios répète sous une forme plus détaillée son *Credo* ; il l'appuie sur le verset 17 du chapitre xvi de *Mathieu* et le 36e du second chapitre des *Actes*, naturellement aussi sur le texte qui est le recours suprême des Ariens, *Proverbes*, viii, 22 ; et encore sur *I Cor.*, viii, 6 ; et *Jean*, i, 3. Le Fils n'est ni consubstantiel (*homoousios*), ni semblable par la substance (*homoiousios*) ; voilà ce qu'il flatte d'avoir démontré aujourd'hui à ceux à qui il s'adresse (1), et avec plus de détail dans d'autres écrits. Il revendique ensuite fièrement et noblement le droit de défendre ce qu'il sait être la vérité, contre laquelle ne peut rien une multitude de notables, même si elle ne trouve pour défenseur qu'un homme pauvre. Une troisième formule de *Credo*, avec un dernier appel à deux des textes cités plus haut (I *Cor.*, viii, 8 et *Proverbes*, viii, 22) termine l'*Apologie*.

Tel est cet opuscule, si précis dans ses affirmations de principe, d'une dialectique si serrée dans ses déductions, et où des conclusions radicales ne s'enveloppent d'aucun voile. L'analyse que j'en ai donnée laisse peut-être percevoir cette élégance un peu nue qui caractérise la forme ; il suffit de jeter un regard sur un texte où la traduction latine soit placée en face du grec pour deviner à quel point Eunomios recherche la concision ; la traduction dépasse toujours d'un tiers ou d'un quart la longueur de l'original.

Basile commence sa réfutation, en professant, comme il le fait souvent dans ses homélies, qu'il ne s'engage qu'à contre-cœur dans une controverse théologique. Cependant il espère ou ramener les égarés, ou réconforter ceux qui se sont maintenus dans la bonne voie ;

(1) Littéralement : *à vous qui êtes présents.* On verra tout à l'heure comment Basile interprète ce passage.

il ajoute, en homme que l'expérience a parfois déçu, que tout au moins il aura fait son devoir. Il rappelle qu'avant Eunomios le Galate (1), il y avait eu Aèce le Syrien (2). Mais Aèce sera réfuté du même coup qu'Eunomios, qui est allé encore plus loin que lui dans le mensonge, l'ignorance, l'insolence et le blasphème. Basile aurait peut-être parlé avec une modération relative des *Homéens*. Mais l'*Anoméisme* est la forme extrême du néo-arianisme, et Basile l'a en exécration. Emporté par sa véhémence, il reproche à Eunomios jusqu'au cadre qu'il a donné à son *Apologie*, en voulant la faire passer pour adressée à un concile, ce qui serait un artifice (3) perfide. Puis, rapprochant de l'exorde, dont il a cité une partie textuellement, cette péroraison où Eunomios proclame que la vérité ne se reconnaît ni au nombre ni à la dignité de ses défenseurs, il s'indigne, avec une ampleur et une ardeur qui font ressortir la sobriété discrète de son adversaire, de cette prétention d'un individu à détenir seul cette vérité, de ce dédain orgueilleux de l'accord des Églises, de l'unanimité de la tradition. Il passe alors au *Credo* d'Eunomios, en cite la formule, en lui reprochant d'avouer lui-même qu'elle est trop générale et a besoin d'être interprétée. Il entre ensuite vigoureusement dans la discussion, et, oubliant peut-être un peu qu'un des griefs familiers aux Ariens était que le mot de *consubstantiel* (homoousios) n'est pas dans l'Écriture, il le blâme de substituer au terme qui convient pour désigner Dieu, au terme de *Père*, celui d'*Inengendré*, qui n'est pas scripturaire. Tout cela est éloquent, pressant, d'une belle forme oratoire, mais un peu partial. Basile prend plus décidément l'avantage, quand, soumettant à

(1) Il semble bien qu'Eunomios était Cappadocien, de la région limitrophe de la Galatie. Basile l'appelle Galate pour sauver l'honneur de son pays natal.

(2) Cf. livre VI, ch. I.

(3) Même si Basile a raison, et si c'est là fiction pure, le crime n'est peut-être pas si grave.

une discussion serrée les déductions d'Eunomios, il montre que leur rigueur n'est souvent qu'apparente, et que son analyse simplifie beaucoup trop les choses. C'est « pure folie », dit-il, que de mettre l'essence dans l'*inengendré*, alors qu'à ce compte on pourrait la trouver tout aussi bien dans n'importe quel autre des attributs. C'est abuser des *catégories* d'Aristote et substituer aux enseignements du Saint-Esprit ceux de « la sagesse des princes de ce monde ». La grande querelle entre Eunome et Basile, c'est, au fond, qu'Eunome, confiant en la force de la raison humaine, croit qu'on peut arriver à définir sans obscurité l'essence divine, et que Basile l'estime incompréhensible. « Pour tout dire, prétendre qu'on a découvert l'essence même de Dieu qui est au-dessus de toutes choses, quelle superbe et quel enivrement ! Voici qu'ils effacent par leur grandiloquence celui-là même qui a dit (1) : « Je poserai mon trône plus haut que les astres », eux qui n'ont pas seulement l'audace de défier les astres et le ciel, mais qui ont la prétention de pénétrer l'essence même du Dieu de l'univers. Demandons à Eunome d'où il prétend en avoir tiré la conception. C'est, dira-t-il, du sentiment universel. Mais ce sentiment nous suggère l'existence de Dieu, non sa nature. Sera-ce de l'enseignement du Saint-Esprit ? Lequel, selon quelle tradition ? Le grand David, à qui Dieu a révélé les secrets et les mystères de sa sagesse, ne confesse-t-il pas manifestement que la connaissance de Dieu est inaccessible, quand il dit : « J'ai admiré ta science ; j'en ai vu la grandeur ; non, je ne pourrai pas y atteindre (2). » Isaïe, qui a contemplé la gloire de Dieu, que nous a-t-il révélé de l'essence divine ? lui qui, dans sa prophétie du Christ, profère cette déclaration : « Qui racontera sa génération ? (3) » Et le vase d'élection, Paul, celui en qui par-

(1) I, 12.
(2) *Psaume CXXXVIII*, 6.
(3) LIII, 8.

lait Christ lui-même, celui qui fut ravi jusqu'au troisième ciel, celui qui a entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer, quel enseignement nous a-t-il livré sur l'essence de Dieu ? lui qui, lorsqu'il eut entrevu certaines raisons partielles de la Providence, comme saisi de vertige en présence de la difficulté de les contempler, poussa ce cri : « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Comme ses jugements sont insondables ! et impénétrables ses voies ! (1) » Si tout cela èst inaccessible à ceux qui ont atteint le degré de science où Paul était parvenu, quel n'est pas l'orgueil de ceux qui se font forts de connaître l'essence de Dieu ?

Basile a donné dans cette page une belle expression au sentiment chrétien, à l'humilité chrétienne que l'assurance intellectuelle d'Eunomios ne pouvait manquer de choquer. Nous ne saurions le suivre pas à pas, dans une discussion dont nous venons de définir suffisamment l'allure et de caractériser l'esprit. Une dialectique serrée s'y associe à une passion véhémente, et il n'est pas exagéré de dire que cette union d'une raison lucide et d'un sentiment exalté rappelle quelquefois, non seulement Athanase, mais Démosthène. Pour conclure ce premier livre, consacré à la doctrine du Père, Basile trouve que le judaïsme valait encore mieux que l'anoméisme.

Le second livre traite du Fils. Basile y fait encore de nombreuses citations textuelles de l'*Apologie*, en reprochant à l'auteur d'innover souvent, non seulement dans les idées, mais dans les termes (2), alors que les *Septante*, dans leur souci d'exactitude, ont préféré, quand se présentaient certains cas trop dificiles, conserver le mot hébreu, plutôt que de s'exposer à innover. Après une de ces citations, il apprécie ainsi la thèse d'Eunome sur la concordance nécessaire entre les mots et l'objet qu'ils signifient :

(1) *Rom.*, XI, 33.
(2) II, 6-7.

« Comme dans un *forum* de songes, dans une assemblée d'ivrognes, devant un public qui n'écoute ni ne comprend rien de ce qu'on lui dit, tu légifères en toute licence, et tu t'imagines qu'il suffit que tu avances une chose pour qu'elle puisse se passer de toute démonstration (1). » Il soutient ensuite qu'on peut déduire de la thèse que la substance du Fils consiste dans la génération des conclusions aussi scandaleuses que de celle qui définit l'essence du Père par l'inengendré. Le grand blasphème d'Eunome, dont tout le reste n'est que le prélude, est dans l'assertion que « la substance du Fils a été engendrée alors qu'elle n'était pas, avant sa propre constitution, mais qu'elle a été engendrée avant toutes choses par le dessein du Père », phrase où il voit, de la part d'Eunomios, cependant si provocant d'ordinaire, un ménagement perfide par lequel celui-ci évite de dire crûment que le Fils a été tiré du néant (2). Il rétablit ensuite la doctrine orthodoxe, notamment par le témoignage de Jean, en son premier chapitre, ce qui lui est une occasion de comparer un peu subtilement les débuts différents des quatre Évangiles et de proposer une explication de ces différences. Eunomios délire : « Ne cesseras-tu pas de dire, ô, l'athée ! qu'il n'était pas, celui qui est effectivement, celui qui est la source de la vie, celui qui a donné l'être à tout ce qui est ? (3) » Les démons n'osent pas ce qu'ose Eunomios (4). Basile explique alors le sens de *Monogène*, et se débarrasse un peu rapidement du fameux texte des *Proverbes* (VIII, 22), en alléguant qu'après tout, il est *unique* dans l'Écriture et tiré d'un livre fort *obscur* (5). Il discute le rapport du Père au Fils selon Eunome, et répète ce qu'il avait dit au Ier livre sur la prétention de *tout comprendre*, qui est contraire à la foi chrétienne. Il montre, dans un

(1) *Ib.*, 9.
(2) *Ib.*, 11-12.
(3) 18.
(4) Ils reconnaissent, selon les *Évangiles*, le Fils de Dieu.
(5) Il en reprend d'ailleurs plus bas l'examen plus attentivement.

morceau particulièrement vigoureux et brillant, comment la parole : « *Lumen de lumine* » est une gêne pour Eunome (1), et comment Eunome rompt avec tous les théologiens qui l'ont précédé, pour s'ouvrir une voie inconnue qui, selon lui, mène à Dieu. Il le met en contradiction avec lui-même, et déclare, en entamant un nouveau sujet, qu'à part Montan, personne n'a blasphémé comme Eunome contre l'*Esprit.* Cela le conduit à son IIe livre, qui traitera du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit, dit Eunome, est troisième par la dignité, par le rang, par la nature. C'est cette dernière assertion que Basile s'applique à réfuter, par des considérations tirées de la nature des anges (différents par leurs emplois, non par leur nature) (2). Son argumentation tend à prouver que les deux premières différences (dignité et rang) n'entraînent pas la troisième : nature. Elle aboutit à un morceau éloquent : « Puisqu'il y a deux sortes de choses, la divinité et les créatures, le pouvoir et la dépendance, la puissance sanctificatrice et ce qui est sanctifié, l'être qui possède la vertu par nature et celui qui agit bien par décision volontaire, dans quelle catégorie placerons-nous l'Esprit ? Dans ce qui est sanctifié ? Mais il est la sanctification même. Sera-ce parmi les êtres qui acquièrent la vertu par leurs bonnes actions ? Mais il est bon par nature. Sera-ce parmi ceux qui exercent un ministère ? Mais il y a d'autres esprits ministres qui sont envoyés en service... » On voit le thème et le mouvement. Basile examine ensuite un certain nombre de textes scripturaires ; il s'indigne qu'Eunome exclue de la divinité l'Esprit, par lequel « la divinité est en nous ». Il rappelle la formule du baptême ; il rétorque, une fois de plus, la prétention d'Eunome à tout con-

(1) 25-28. 27-30.

(2) Basile expose très nettement à ce propos la croyance à une catégorie d'anges préposée à la garde des nations, et à une seconde, préposée à la garde de chaque individu (ch. I).

naître, alors que nous ignorons tant de choses de la nature même, et non pas seulement de la divinité. Il discute certains des textes invoqués par son adversaire, et termine par ces mots : « Et que personne ne pense qu'on supprime l'hypostase en niant que le Saint-Esprit soit une créature. Il convient, en effet, à un esprit pieux de craindre d'appliquer au Saint-Esprit des termes que l'Écriture n'a pas employés, et d'être convaincu que nous devons attendre le siècle à venir pour nous familiariser avec lui et en avoir une exacte intelligence ; nous l'aurons, quand, ayant dépassé le degré où l'on voit la vérité à travers un miroir et comme une énigme, nous serons jugés dignes de la contemplation face à face. »

Les deux livres qui suivent dans nos manuscrits révèlent, au premier coup d'œil, leur origine apocryphe par la différence du ton et du style. Après un essai de discussion dialectique fort abstraite et fort sèche, ils consistent en un examen de textes de l'Écriture, le IV[e] sur le Fils, le V[e] sur le Saint-Esprit.

Traité du Saint-Esprit (1). — Si le concile de Nicée, en proclamant l'*homoousios*, avait donné son expression définitive à la doctrine du Fils, sa formule sur le Saint-Esprit était restée vague. Dans les années qui suivirent, on ne pouvait manquer de s'en apercevoir (2). Fallait-il employer aussi pour la troisième personne de la Trinité le terme consubstantiel ? Fallait-il appeler l'Esprit *Dieu* (θεός) ? Le mot même de *Trinité*, que Théophile d'Antioche semble avoir employé le premier (3) et que tout le monde employait maintenant, et la formule du Baptême, d'où la notion était issue, semblaient bien impliquer l'égalité des trois personnes. Mais il restait à la proclamer sans ambages, et il était instant de le faire ; car, à mesure que l'orthodoxie nicéenne tendait à l'emporter

(1) Bonne édition spéciale de C. E. H. Johnston, Oxford, 1892.

(2) Voir le bon abrégé de Duchesne, *H. de l'Église*, II, p. 367 et suiv.

(3) Cf. tome II, p. 211.

quant au Fils, les opposants, eux, tendaient de plus en plus à s'établir, comme dans la dernière position qu'ils pussent défendre, dans une doctrine qui réservait au moins le cas du Saint-Esprit et l'excluait plus ou moins nettement de l'essence divine. Athanase, en Égypte, dès 362, fit trancher la question par le concile d'Alexandrie. En Asie, elle restait aiguë. Les adversaires de la divinité du Saint-Esprit étaient nombreux et actifs ; on les appelait les *Pneumatomaques* (ceux qui combattent l'esprit), ou les *Macédoniens*, du nom d'un évêque de Constantinople, Macédonius, dont la responsabilité en cette affaire n'apparaît pas très clairement (1).

Saint Basile ne tenait pas, nous l'avons vu, dans les affaires délicates, à froisser trop rudement l'opinion, quand il savait qu'elle restait incertaine ou hostile. Ses homélies nous ont montré avec quelle prudence il procédait. Ces ménagements couraient naturellement risque d'être diversement interprétés. Des esprits élevés comme Athanase les comprenaient et les approuvaient (2). D'autres s'en indignaient. Nous le savons, en particulier, par une lettre de Grégoire de Nazianze, écrite en 372 ou 373 (3) ; Grégoire, dans une réunion, eut de la peine à défendre son ami contre un moine qui n'hésitait pas à l'accuser de mensonge et de flatterie. On s'était particulièrement scandalisé, dans les milieux animés de cet esprit soupçonneux, un jour où, prêchant pour l'anniversaire du martyr Eupsychius, Basile avait évité visiblement d'employer pour l'Esprit la qualification Θεός (Dieu). D'autres précautions qu'il prenait produisaient le même effet. On

(1) Voir sur ce point Duchesne, *loc. cit.*

(2) Voir particulièrement la lettre à *Jean et Antiochus* (371 /2), où il prend sa défense en disant qu'il est « l'orgueil de l'Église », et où il s'exprime ainsi « Il se fait faible, j'en suis sûr, en vue des faibles, pour gagner les faibles ; donc, que nos frères, considérant le but véritable qu'il poursuit, et sa tactique, glorifient le Seigneur, qui a donné à la Cappadoce un évêque tel que chaque pays voudrait en avoir un pareil ».

(3) *Ep. LVIII.*

ne saurait donc être surpris qu'il ait été obligé un jour de préciser sa doctrine. Il l'a fait, dans les dernières années de sa vie, en 375 (1), quand il a écrit son *Traité du Saint-Esprit*, qu'il a adressé à Amphilochios, Cappadocien d'origine, probablement parent de saint Grégoire de Nazianze. Il avait favorisé l'élection d'Amphilochios à l'évêché d'Iconium ; il le regardait comme un de ses meilleurs auxiliaires pour la défense de l'orthodoxie, et il a entretenu avec lui une correspondance, où tiennent le premier rang les trois célèbres *Lettres canoniques* dont nous parlerons plus bas.

L'exorde du traité est écrit sur un ton de gravité facile à comprendre, en la situation que nous venons de décrire. Sur un problème difficile, où il convient d'examiner jusqu'aux syllabes, Basile répondra volontiers aux questions de son ami, parce qu'Amphilochios ne recherche que la vérité, et qu'il n'est point au nombre des « espions » qui surveillent toutes ses paroles et ne l'interrogent que pour lui tendre un piège. Le but du chrétien est de ressembler à Dieu, et c'est par la science exacte des choses divines qu'on peut l'atteindre. Pour le moment, Basile veut expliquer le sens des formules de doxologie qu'il emploie, et qui sont les deux suivantes : rendre grâces « à Dieu avec (μετά) le Fils en compagnie (σὺν) de l'Esprit » et « à Dieu par le Fils en le Saint-Esprit ». Ses adversaires disent qu'elles ne sont pas d'accord l'une avec l'autre, et que la première est une innovation.

L'objet des deux chapitres suivants (II-III) est d'exposer le point de vue des Anoméens, et notamment les conséquences qu'Aèce tire de l'emploi, dans la formule de Paul (I *Cor.*, 8, 6), de trois prépositions distinctes, l'une qui s'applique au Père (ἐξ), pour signifier l'***origine*** ; l'autre (δια), propre au Fils et qui lui convient parce qu'il est l'***instrument*** ; la troisième (ἐν), relative au Saint-Esprit, pour indiquer le *temps* et le *lieu* (de la création).

(1) La date ressort des lettres 235 et 248.

La thèse de Basile, illustrée aux chapitres IV et V par de nombreux exemples, est que l'Écriture n'établit pas entre elles de distinction aussi tranchée, et que les Anoméens, au lieu de la suivre, soutiennent une thèse philosophique. Il s'échauffe quand il en vient à réfuter ceux qui traitent sa première formule de doxologie révolutionnaire, et, en conservant la préposition qu'il y emploie (μετά), lui donnent une autre construction et un autre sens, par lesquels la véritable notion de la Trinité est ruinée ; ce sont, dit-il, « des gens que le vin fait déraisonner et dont un délire trouble l'esprit (VI) ». Lui-même n'évite pas, il faut le reconnaître, une assez grande subtilité dans le recours aux textes scripturaires, grâce auxquels il veut justifier ce qu'on lui reproche comme une nouveauté (VII), et montrer l'équivalence de la préposition μετά et de la préposition διά (VIII). Après ces préliminaires nécessaires, mais ardus, dont les premiers mots de son introduction avaient pour but d'excuser la sécheresse, Basile entre, au chapitre IX, dans un examen plus large de la nature de l'Esprit, des moyens par lesquels il agit et se communique, des effets qu'il réalise. Excité par la grandeur du sujet, son style prend plus d'ampleur et de force. Mais, comme il est bien loin encore d'avoir réfuté toutes les objections de ses adversaires, il tourne court et déclare qu'il revient à la dialectique. Cependant il a pris son élan, et, dès lors, sa discussion a, pour le lecteur moderne, un intérêt plus vif. L'argumentation s'appuie sur la formule du baptême, telle que la donne le verset 19 du chapitre XXVIII de *Mathieu*. Accepter cette formule et rejeter ensuite le Saint-Esprit, c'est de l'apostasie, c'est de l'athéisme ; c'est nier le Christ (X-XI). Il faut rejeter les arguties de ceux qui, en se fondant sur certaines expressions de saint Paul, soutiennent qu'il suffit de baptiser en le Seigneur (*Ép. aux Galates*, III, 27), ou, au contraire, qu'il faut joindre au Père et au Fils les Anges aussi bien que l'Esprit (I *Timothée*, V, 21), ou tirent argument du « baptême en Moïse » (I *Cor.*, X, 2),

(XII-XIII), ou comprennent mal en quel sens nous sommes baptisés « en l'eau » (XV).

Le chapitre XVI contient quelques-unes des plus belles pages de l'ouvrage. Basile y montre que le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils, soit qu'il s'agisse de la création, soit qu'il s'agisse de l'incarnation, soit qu'il s'agisse du jugement dernier. Quelques lignes extraites du développement sur la création des Anges (1) en laisseront entrevoir le mouvement et l'éclat : « Imaginez qu'on supprime l'Esprit, et les chœurs des anges sont dissous, les fonctions des archanges sont supprimées ; leur existence tout entière n'a plus de loi, plus d'ordre, plus de règle. Comment les anges pourront-ils dire : « Gloire au Seigneur, au plus haut des cieux ! » s'ils ne sont point inspirés par l'Esprit ? » etc. Si le chapitre XVII examine encore des arguties grammaticales (2), le chapitre XVIII soutient avec ampleur l'accord entre la croyance en trois *hypostases* et le dogme de la *monarchie* divine (3) ; le chapitre XIX, où Basile défend la divinité du Saint-Esprit contre ceux qui disent qu'on ne doit pas le *glorifier*, en exposant les opérations qui lui sont communes avec le Père, est animé et pressant, ainsi que le XXe, dirigé contre ceux qui ne le placent ni au rang d'esclave ni à celui de maître, mais dans la catégorie des êtres libres. Au XXIe, il déclare qu'il est temps de mettre fin à l'argumentation dialectique, et de recourir aux témoignages de l'Écriture. Ces témoignages lui paraissent décisifs ; mais les Pneumatomaques les contestent avec âpreté : « Si nous disons ce que nous avons appris de

(1) Le début de ce chapitre est intéressant à comparer à ce qui est dit, dans les *homélies sur l'Hexæméron*, de la création du monde invisible et des substances spirituelles.

(2) D'où se tirent d'ailleurs de graves conséquences (différence entre συναριθμεῖσθαι et ὑπαριθμεῖσθαι).

(3) Tous les arguments ne sont pas d'ailleurs d'une force égale ; celui qui est tiré des images impériales n'a pas grande valeur ; l'éloquence ne va pas toujours de pair ici avec la dialectique.

l'Écriture, peut-être vont-ils pousser, d'une voix forte, des cris véhéments, et, se bouchant les oreilles, ils ramasseront des pierres ou tout ce qui tombera sous leurs yeux ; chacun d'eux s'en fera une arme pour marcher contre nous. Néanmoins, nous ne devons pas préférer notre sécurité à la vérité. » Le texte qui lui paraît le plus probant est le verset 17 du chapitre III de la *IIe Épître aux Corinthiens* ; tous ceux qu'il cite viennent également des *Épîtres* de saint Paul, à l'exception d'un seul, qu'il tire des *Actes* (VII, 57-8). Dans le chapitre suivant (XXII), il y ajoute des textes évangéliques ; c'est pour prouver que la communauté de nature entre l'Esprit et les deux autres personnes ressort du fait qu'il est aussi difficile à atteindre qu'elles, et ne peut être conçu que par ceux qu'il éclaire. Il faut donc le glorifier, et sa *doxologie* consiste dans l'énumération de ses attributs (XXIII). La thèse des *Pneumatomaques* peut d'ailleurs être réduite à l'absurde, puisque l'Écriture *glorifie* même des créatures (XXIV). Oui, disent-ils, mais jamais elle ne glorifie l'Esprit en l'associant au Père et au Fils (c'est-à-dire en employant, pour le joindre à eux, la préposition σύν). Basile entreprend alors de démontrer que la préposition ἐν, qu'elle emploie, est équivalente à σύν, et qu'on la trouve appliquée à l'Esprit dans toutes les acceptions dont elle est capable (XXV et XXVI). La suite de cette étude, au chapitre XXVII (1), l'amène à faire cette déclaration intéressante qu'il y a une double source de la vérité catholique, l'Écriture, mais aussi, à côté d'elle, la tradition apostolique. Il va jusqu'à dire : « Si nous tentions d'écarter ceux de nos usages qui ne sont pas établis par l'Écriture, nous risquerions de porter une

(1) C'est à partir de ce chapitre qu'Érasme mettait en doute l'authenticité ; on peut voir un résumé de ses arguments chez JOHNSTON, p. 125. Les versions syriaques dont Johnston a fait usage montrent en tout cas qu'on l'admettait, un siècle au plus après la mort de Basile ; elle n'est guère plus contestée aujourd'hui, bien que certaines des raisons d'Érasme ne soient pas indignes d'attention

grave atteinte à l'Évangile, ou plutôt de réduire la foi à n'être plus qu'un mot (1). » L'objection discutée au chapitre XXVIII est que l'Écriture nous promet de *régner* avec le Christ, non avec l'Esprit. Revenant à la préposition σύν, Basile la justifie par des exemples pris à des autorités telles que Clément Romain (II), Irénée, Jules Africain, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien, Mélèce (2). Il fait même appel à l'usage syriaque (3) et à la langue cappadocienne, et conclut : « Comment alors suis-je accusé d'innover et de forger des mots, quand des nations entières et des cités et une coutume plus ancienne que toute tradition humaine, et des hommes qui sont des colonnes de l'Église, illustres en toute science et toute puissance de l'Esprit, apparaissent comme les initiateurs et les patrons de cette expression ? C'est pour cela que cette bande d'ennemis s'est mise en mouvement, que toute ville, toute bourgade, et les régions les plus éloignées sont remplies de calomnies contre nous. Certes, c'est chose pénible et douloureuse pour ceux qui ne cherchent que la paix ! Mais puisque grande est la récompense des souffrances endurées par la foi, faites encore briller le glaive, aiguiser la hache, allumer un feu plus violent que celui de Babylone, et menacez-moi de tous les instruments de supplice ! Rien n'est plus redoutable à mes yeux que de ne pas redouter les menaces que le Seigneur a lancées contre ceux qui blasphèment l'Es-

(1) Comme exemple de ces usages, il cite le signe de la croix : la direction vers l'Orient pendant la prière ; les paroles de l'*épiclèse* (en partie au moins) ; les *trois* immersions du baptême ; la renonciation à Satan et à ses anges ; la discipline du secret. Rien de tout cela ne se trouve dans les autres ouvrages authentiques de Basile.

(2) Il ne s'agit pas de Mélèce d'Antioche, mais de Mélèce du Pont (cf. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 32, 26).

(3) En s'appuyant sur ce que lui a dit un savant, qui était peut-être Éphrem. Toutes les autorités citées ici conviennent à ce qu'on peut attendre de Basile, en sorte que, si l'on était tenté de reprendre la thèse d'Érasme, il faudrait plutôt supposer des interpolations que rejeter toute la fin du traité.

prit... » (XXIX). Une vive peinture de la confusion où l'hérésie a jeté toute l'Église d'Orient sert de conclusion au traité (XXX). C'est une bataille navale, qui se livre entre adversaires enivrés d'une fureur incroyable, et que vient aggraver l'horreur d'une tempête qui s'élève pendant qu'ils sont aux prises. Basile développe l'image (1) selon toutes les règles, mais ce morceau très soigné est en même temps animé d'une indignation profondément sincère. Puis il reprend l'idée en la dépouillant de l'image. Il montre, selon un thème qui lui est familier, l'orthodoxie étouffée entre le judaïsme (sabellianisme) et le polythéisme (arianisme) ; la manie ratiocinante qui s'est emparée des fidèles les plus ignorants ou les plus tarés ; l'ambition des moins instruits ou des moins dignes, qui « se ruent » vers l'épiscopat. Il préférerait le silence ; mais la contagion gagne sans cesse. La charité l'oblige à parler. S'il n'a pas dissipé toutes les obscurités, qu'Amphilochios lui signale les difficultés qui l'arrêteront encore. « Car le Seigneur, soit par moi, soit par d'autres, assurera l'accomplissement de la tâche, en prêtant à ceux qui sont dignes de lui la science que donne l'Esprit. »

Le traité se termine ainsi par le rappel de la fonction essentielle de l'Esprit. Les dernières pages portent la marque évidente de leur origine. Érasme avait rejeté toute la partie qui commence au chapitre XXVII. Elle contient ce morceau sur la tradition apostolique et la part très large qu'il faut lui faire à côté de l'Écriture, qui peut surprendre et dont on ne trouve pas l'équivalent dans le reste de l'œuvre de Basile, mais qui ne paraît pas cependant impossible dans sa bouche. Si le morceau contient peut-être des additions ou des retouches, l'ensemble ne paraît pas devoir être soupçonné.

Traités apocryphes. — En dehors de ces trois traités, tous ceux qui portent encore le nom de Basile doivent, au contraire, certainement être rejetés. C'est le cas, tout

(1) Elle se retrouve ailleurs chez Grégoire de Nazianze, *Or.*, II, 81.

d'abord, pour le livre *sur la Virginité.* Il suffit d'en lire les premières pages, où l'auteur parle des relations entre les sexes avec des intentions excellentes, mais beaucoup de maladresse et de pesanteur, pour être sûr que, s'il est d'un Basile, il n'est pas du grand évêque de Césarée. M. Cavallera a proposé de l'attribuer à Basile d'Ancyre (1).

Un certain nombre d'autres écrits qui ne sont pas plus authentiques seront indiqués plus commodément à propos du recueil des *écrits ascétiques*, auquel ils sont joints.

IV

Les écrits ascétiques (2). — Au chapitre XXXIV de son *Oraison funèbre*, Grégoire de Nazianze mentionne, après les œuvres charitables de Basile, « ses règlements pour les moines, écrits et non écrits » ; au chapitre LXII, en parlant des couvents qu'il a fondés, il lui attribue encore des « prescriptions écrites ». Rufin dit avoir traduit ses *institutions monastiques* (*instituta monachorum*) (3) ; sa traduction est, en réalité, une combinaison des deux *Règles*, la longue et la courte, et saint Jérôme (4) connaît un recueil qu'il appelle *Asceticon* (5). Il est inutile de citer les témoignages postérieurs, sauf deux qui sont

(1) *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1905. HOLL, dans son livre sur *Amphiloque d'Iconium* (p. 143, note 1) a pris la défense du traité : πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν (*P. G.*, 31, 1488).

(2) Sur cette catégorie d'ouvrages, cf. DOM BESSE : *les Moines d'Orient.* — K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mœnchtum*, Leipzig, 1898. — PETRAKAKOS, Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, Leipzig et Athènes, 1907. — MORISON, *Saint Basile and his Rule*, Oxford, 1912. — CLARKE, *Saint Basile the Great*, Cambridge, 1913.

(3) Littéralement : *des asiles de vierges* (παρθενῶνες).

(4) *H, E.*, XI, 9.

(5) *De Viris*, 126.

plus détaillés que les autres, et relatifs, l'un à l'authenticité, l'autre au contenu de ce recueil.

Le premier est de Sozomène (1). Il est ainsi conçu : « Chez les Arméniens et les Paphlagoniens et ceux qui habitent du côté du Pont, c'est Eustathe, dit-on, celui qui a administré l'église de Sébaste, en Arménie, qui a été l'initiateur de l'institution monastique, et qui a expliqué comment on doit s'y comporter avec zèle, de quels aliments il faut user et desquels s'abstenir, quels vêtements il faut avoir, quelles mœurs et quel régime ; si bien que certains soutiennent que le livre ascétique qui porte le nom de Basile est un écrit de lui. » Photios (2) définit les *Ascétiques* de Basile, évêque de Césarée, comme un ouvrage utile, s'il en fut, en deux parties (δυσί λόγοις), où sont contenues des questions et des réponses tirées de l'Écriture ; en indique les caractères littéraires en termes généraux et donne enfin l'analyse plus précise que voici : « La première partie explique quelle est la cause et le péril de ce si grand désaccord et de cette si grande dissension entre les Églises de Dieu et entre les fidèles en particulier ; en second lieu, que la transgression de tout précepte est punie avec une rigueur terrible ; et, en troisième lieu, elle démontre, d'après les Écritures, la foi pieuse, c'est-à-dire la reconnaissance pure et simple de la très sainte Trinité. La seconde expose, en quelque sorte, les caractères généraux du chrétien, en abrégé ; et, de même encore, ceux des préposés au Verbe. Ensuite, l'auteur donne certaines règles ascétiques, sous forme de questions et de réponses, au nombre de cinquante-cinq ; et d'autres, plus en abrégé, au nombre de trois cent-treize. »

Du témoignage de Sozomène, il faut probablement retenir que, puisqu'Eustathe fut l'initiateur de l'institution monastique dans le Pont et l'Arménie et que Basile

(1) *H. E.*, III, 14.
(2) *Bibl.*, codex 191.

fut d'abord le disciple enthousiaste d'Eustathe, une partie des règles prescrites par Basile remonte en dernière ligne à Eustathe, soit qu'Eustathe les eût rédigées par écrit, soit que Basile les eût simplement recueillies de sa bouche. Le témoignage de Photios nous est garant que notre recueil actuel s'est encore grossi après lui, et ne l'est pas, au contraire, qu'il ne se soit pas accru entre le temps de Basile et celui de Photios. Il faut donc en venir à l'examen intrinsèque de ce recueil.

Il s'ouvre par un morceau intitulé : *Esquisse préalable de la vie ascétique* (Προδιατύπωσις ἀσκητική). C'est un sermon dont le thème est le développement d'une métaphore assez banale : *Vous êtes les soldats du Christ.* Il s'adresse aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Rien ne suggère qu'il fût connu de Photios. Le style a peu d'analogie avec celui de Basile. C'est donc un écrit tout au moins très suspect. — Le *Discours ascétique avec exhortation à renoncer au siècle et à acquérir la perfection spirituelle* traite d'abord de la difficulté de se conformer à la vie monastique ; l'auteur recommande ensuite de se confier à un directeur sévère ; d'être, du reste, sévère pour soi-même ; de sortir le moins possible de sa cellule ; de conserver la chasteté et d'éviter la gourmandise ; de comprendre les leçons que nous donnent les mauvais exemples d'Adam, de Noé, etc., et d'imiter, au contraire, Daniel et d'autres héros de l'Écriture. Les conseils qui suivent sont variés et plus difficiles à résumer. Notons ici celui de se souvenir que les tentatives du démon sont particulièrement périlleuses à l'heure de la prière. L'expression et le style paraissent dénoter un autre auteur que Basile, et Photios n'a pas plus connu ce second écrit que le premier. Il a ignoré aussi le *Discours sur l'ascèse,* que ce silence rend également suspect, mais qui est de ces trois petits ouvrages, celui qui, par la forme, éveillerait le moins de suspicion (1).

(1) Je ne connais pas cependant chez Basile d'exemples de l'expres-

Après ce triple préambule, notre recueil contient un morceau plus important qui a pour titre : (*Préceptes*) de *morale* (Ἠθικά), et qui a lui-même pour première introduction un petit écrit *sur le jugement de Dieu*, dont l'auteur déclare avoir eu la bonne chance d'être élevé dans le christianisme, avoir fait des voyages et avoir été mêlé à de nombreuses affaires ; toutes choses qui conviennent à Basile. Il se plaint ensuite que, dans l'Église de Dieu seulement, règne la discorde, quand ceux qui pratiquent les différents arts ou les différentes sciences sont généralement d'accord. Parmi les hérétiques, les Anoméens sont désignés comme assez récents. Le style est périodique, à la manière de celui de Basile. La plainte sur les dissensions ecclésiastiques paraît répondre à une des indications de Photios. Il y a donc là certaines raisons favorables à l'authenticité. Il est d'ailleurs délicat d'apprécier le caractère d'un opuscule qui, après l'introduction que j'ai résumée, ne contient guère que des textes scripturaires brièvement commentés.

Une seconde introduction est intitulée : *Sur la foi.* C'est une profession de foi qui a été demandée à l'auteur. Cet auteur a souvent combattu les hérétiques, et sans se faire grand scrupule de se servir de termes que l'Écriture n'a pas employés. Il s'engage à éviter cet emploi autant que possible dans la circonstance présente. Il expose ensuite son *Credo*, et il annonce les *Préceptes de morale* qui vont suivre. Ici encore certains traits conviennent bien à Basile ; d'autres lui conviennent un peu moins ; le style est assez verbeux et le ton manque d'autorité. L'examen intrinsèque laisse le lecteur hésitant. et c'est fâcheux, puisque le sort des *Ethica* semble lié à celui de cette profession de foi qui les annonce.

Ces préceptes de morale sont au nombre de quatre-vingts, disposés de telle sorte que le précepte est d'abord

sion τὰ ἐνδιάθετα βιβλία, pour opposer les livres canoniques aux livres apocryphes.

formulé, et ensuite appuyé sur les textes scripturaires qui le justifient. On reconnaît certaines traces d'un plan. Il est d'abord question de la pénitence, puis du baptême et de l'eucharistie, de la Loi et de l'Évangile, de la hiérarchie et des devoirs du clergé, des devoirs des fidèles, en général et dans les conditions diverses de la vie ; une conclusion explique en quoi consiste la véritable vie chrétienne. Mais si l'on peut reconnaître en gros une tendance à procéder selon ces groupements, il reste beaucoup de flottement dans le détail ; beaucoup d'inégalité de proportion entre les règles, dont certaines sont brèves, tandis que d'autres ont des corollaires multiples et deviennent de petits traités. Il semble aussi que tantôt la règle ait été d'abord bien réellement formulée pour elle-même, et que l'auteur ait ensuite recherché les textes qui la fondent, mais que, dans d'autres cas, ce soit le texte qui se soit d'abord présenté à l'esprit et ait suggéré la règle. Le rapport entre textes et règles n'est pas toujours d'une justesse absolument rigoureuse.

Deux nouveaux *Discours ascétiques*, que Photios ne paraît pas connaître, suivent les *Ethica*. Dans le premier, l'auteur rappelle à l'homme comment, par la chute, il a cessé d'être l'image de Dieu. Pour la redevenir, qu'il observe la virginité, qui fait de sa vie une vie angélique ; qu'il pratique la vie monastique, pour laquelle il faut être au moins au nombre de dix frères, gagnant leur nourriture par le travail. Des prescriptions précises sont données sur les heures de prières. L'entrée du monastère doit être interdite aux femmes. Le chef doit seul se mettre en rapport avec les étrangers. Les affections particulières doivent être proscrites. Des conseils spéciaux sont donnés aux jeunes. L'examen de conscience doit être pratiqué sévèrement. Cette fois encore, on éprouve de l'embarras à se prononcer sur l'origine, quoiqu'on ait parfois l'impression d'une époque moins ancienne que celle de Basile.

Le second de ces sermons recommande de se dé-

pouiller de tous ses biens ; de se soumettre à un chef, et d'anéantir toute volonté individuelle ; de proscrire, aussi bien que la discorde, les affections particulières. Comme Dieu donne à tous de participer également à la lumière, que tous les imitateurs de Dieu répandent également et impartialement sur tous le rayon de la charité ! Les couvents de femmes doivent être encore plus rigoureusement réglés que les autres. Ce second discours suggère à peu près les mêmes observations que le premier.

Nous arrivons enfin aux deux éléments principaux de notre recueil : les *Règles développées* (Ὅροι κατὰ πλάτος) et les *Règles abrégées*. Les *Règles développées* ont une préface, qui est une bonne exhortation sur le moyen d'arriver au Royaume des Cieux. On n'y réussit qu'en accomplissant tous les commandements sans exception, et c'est là un des thèmes que Photios trouvait traités dans la première partie du recueil qu'il avait en mains. Oui, il faut que chacun accomplisse tout ce qui est prescrit, que ce soit par crainte, chez les médiocres, par désir d'une récompense, chez ceux qui valent déjà un peu mieux, ou par pure vertu, chez les chrétiens vraiment dignes de ce nom.

Les cinquante-cinq règles suivent, sous forme de questions et de réponses. Les premières questions sont relatives aux principes mêmes, et des idées philosophiques s'associent fréquemment dans les réponses au fond chrétien, comme si la chose allait de soi, c'est-à-dire ainsi qu'il arrive presque constamment dans certaines homélies de Basile. Les belles pages n'y manquent pas, par exemple, dans la seconde, celles qui traitent de la tendance naturelle de l'homme à bien faire et qui sont parfois imprégnées de stoïcisme, ou celles qui traitent de la bonté de Dieu, et où l'inspiration vient à la fois du *Cantique des Cantiques* et de Platon. Après avoir rappelé tous les bienfaits de Dieu, l'auteur conclut : « Quand je pense à tout cela, si vous voulez que je vous dise ce que j'éprouve, je tombe dans une épouvante et un émoi terrible, de crainte

que par négligence de mon esprit ou en me laissant distraire par les choses vaines, je ne perde l'amour de Dieu et ne devienne un opprobre pour le Christ. » Les mêmes caractères se retrouvent dans la réponse à la question III sur l'amour du prochain. Ces généralités ont pour objet de nous convaincre qu'il faut se séparer du monde, si l'on veut réaliser l'idéal chrétien. En définissant la vie monastique, l'auteur parle tout à fait selon l'esprit de Basile, tel que l'exprime Grégoire de Nazianze, au chapitre LXII de son *Oraison funèbre*, et il n'a aucun goût pour celle de l'anachorète ; il rappelle le *væ soli* (*Proverbes*, XIII, 24) ; il ne comprend pas comment on peut, dans la solitude, pratiquer les vertus, dont les plus importantes sont d'essence sociale (1). Je n'entre pas dans le détail des prescriptions qui suivent, les unes préalables encore : quelles précautions il faut prendre en renonçant à ses biens ; comment il faut éprouver les candidats à la vie monastique ; si l'on doit y admettre des gens mariés, ou des enfants, et à quelles conditions ; — les autres réglant dans le détail cette vie elle-même. J'en ai dit assez pour montrer que, si quelque addition ou modification est toujours possible dans des ouvrages de ce genre, les *Règles développées*, considérées en leur ensemble, respirent l'esprit de Basile, témoignent à la fois de sa raison pratique et de sa foi ardente, révèlent en maint passage son talent d'écrivain, et ne sauraient, par conséquent, lui être contestées.

Il y a moins de certitude pour la totalité des *Règles abrégées*, dont les 27 derniers chapitres sont introduits par une note qui se trouve placée après le 286e (il y en a 313 en tout), et d'après laquelle « le vieil exemplaire provenant du Pont n'allait que jusque-là. Les 27 chapitres suivants et les sanctions ont été ajoutés d'après le manuscrit provenant de Césarée ». La garantie d'un

(1) Règle VII ; cf. sur la sociabilité, attribut essentiel de l'homme, la règle III.

exemplaire provenant de Césarée paraît sérieuse. La différence entre l'exemplaire du Pont et celui de Césarée proviendrait-elle de ce que Basile avait emprunté à Eustathe les 286 premières prescriptions ? ou bien Basile a-t-il complété, à Césarée, une règle donnée d'abord par lui à ses moines des bords de l'Iris, telle que la présentait l'exemplaire du Pont ? Quoi qu'il en soit, l'esprit des *Règles abrégées* est analogue à celui des *Règles développées*, et on y trouve des renvois à celles-ci (1). Cet esprit — car je ne saurais entrer dans le détail de préceptes dont le nombre suffit à indiquer la minutie — est, avant tout, dans la renonciation absolue à sa propre volonté et la soumission au préfet. Tandis que les *Règles développées* posent plutôt des principes ou donnent une réglementation assez générale, il y a ici de la casuistique ascétique, et on voit clairement que certaines réponses visent bien, non pas des questions fictives, — je veux dire posées par l'auteur lui-même — mais des questions qui lui ont réellement été adressées par d'autres (2). Quelques réponses tournent à l'exégèse de certains textes scripturaires.

Après les deux *Règles*, on trouve dans notre recueil des *sanctions* (ἐπιτίμια) pour les fautes commises d'abord par les moines, ensuite par les moniales. Or, dans les *Règles abrégées* (CVI), Basile, en ce qui concerne les peines, s'en remet simplement aux préfets. Bien qu'il ait pu changer ensuite d'avis, cette déclaration jette cependant déjà une suspicion sur les *Epitimia*, qui sont généralement rejetés aujourd'hui, ainsi que l'ouvrage qui les suit et qui a pour titre : *Constitutions ascétiques*. Dans ce dernier, l'auteur répond à un ascète qui l'a souvent interrogé oralement, et finalement lui a de-

(1) Au n° LXXIV, il est dit que la question a été traitée plus complètement dans les premières ; un second renvoi est au n° CCXX.

(2) Ainsi au n° CXXVIII, où Basile trouve la formule de la question mauvaise. Cf aussi la préface.

mandé un exposé par écrit. Il est un apôtre enthousiaste de la virginité — ce qui, certes, ne disconvient pas à Basile — mais il la prêche, quand il parle des faiblesses de la chair, avec une virulence brutale qui ressemble plus à celle de l'auteur du traité apocryphe dont nous avons déjà parlé qu'à la manière de Basile (1). Sa langue est moins correcte que celle de celui-ci (2). L'imitation de la vie de Jésus, telle qu'il la recommande, a un caractère minutieux, qui dénote une origine postérieure au IVe siècle. La vie cénobitique paraît, dans le tableau qu'il en trace, réglementée en détail depuis plus longtemps (3).

La Liturgie de saint Basile. — Qu'un évêque attentif à tout, comme l'a été Basile, ait aussi exercé son influence sur le développement de la liturgie, cela ne saurait surprendre. Il y a, en effet, sous son nom, une *Liturgie*, qui, quoique beaucoup moins usitée que celle qui porte celui de saint Jean Chrysostome, est encore employée, en certaines occasions, par l'Église grecque. Il est difficile de déterminer ce qui, dans sa forme actuelle, peut remonter directement jusqu'à l'évêque de Césarée (4).

(1) Cf. notamment la préface, § 2 ; le chapitre II, sur les passions.

(2) Il emploie des constructions comme κἂν μὴ σύνοιδας (I, 3), etc.

(3) Le mot d'*higouménos* qu'il emploie (XXII, 2) n'est pas connu, semble-t-il, de Basile, qui dit : προεστώς. On peut regarder sans hésitation aussi, comme apocryphes, parmi les ouvrages que les Bénédictins du reste ont déjà condamnés : le *de Consolatione in adversis*, conservé seulement en latin, ainsi que le *de laude solitariæ vitæ*, et l'*Admonitio ad filium spiritualem*. Il y a plus de doute en ce qui concerne le traité en deux livres sur le *Baptême*, rejeté par Garnier, admis pas Maran, qui veut y reconnaître des renvois aux *Ethica*.

(4) Cf. Swainson, *The Greek Liturgies* ; Robertson, *The divine Liturgies of our fathers among the Saints John Chrysostome and Basile the Great*, Londres, 1894 ; J. Orlov, *La Liturgie de saint Basile* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1909).

VI

La correspondance. — Nous avons eu occasion de voir que Basile, dans son souci de faire regagner à la foi orthodoxe le terrain que les Ariens ou les Semi-Ariens lui avaient peu à peu enlevé, comme dans son zèle à maintenir partout, au sein des Églises qui ne l'avaient pas trahie, une exacte discipline, ou à propager l'institution monastique et l'organisation de la charité, a été conduit maintes fois à intervenir, hors de Césarée, et non pas seulement dans le ressort dont il était le métropolitain, soit auprès des évêques, soit auprès des fidèles, soit auprès des magistrats civils. Souvent, malgré sa mauvaise santé, il a fait à cette intention de longs et pénibles voyages. Plus souvent il a écrit, et sa correspondance, qui, telle qu'elle nous est parvenue, compte plus de trois cents lettres, nous rend l'image de sa vie ; c'est grâce à elle surtout que des érudits tels que Tillemont, Garnier et Maran, ont pu écrire sa biographie et procéder au classement chronologique de ses écrits ; c'est grâce à elle que des critiques ou des historiens comme Villemain ou Allard ont pu tracer les brillantes ou solides esquisses qui ont donné au grand public une idée de son talent et de son activité.

L'intérêt qu'il y avait à conserver ces lettres a été senti par les contemporains, aussitôt après la mort de Basile, et, si elles nous intéressent aujourd'hui plus encore peut-être par tout ce dont elles nous instruisent que par leur mérite littéraire, qui est d'ailleurs de premier ordre, c'est d'abord surtout en considération de celui-ci que paraît avoir été composé le premier recueil qui a servi de noyau à divers accroissements dont notre tradition manuscrite porte la trace. La formation progressive de la collection qui nous est parvenue a été l'objet d'une étude excellente.

dans le livre de M. l'abbé Bessières (1), et il serait fort à souhaiter qu'un pareil travail fût accompli pour tous les éléments dont se compose l'œuvre de saint Basile.

Le premier recueil a été dû à saint Grégoire de Nazianze. Un de ses jeunes parents, Nicobule, le consulta un jour sur l'art épistolaire, que les rhéteurs avaient fort étudié et qui avait été, de leur part, l'objet de préceptes très minutieux (2). Grégoire lui adressa d'abord une jolie réponse (3) qui contient des conseils très fins, et dont nous parlerons avec plus de précision en son lieu. Dans la dernière phrase, il le renvoyait aux maîtres du genre, en s'excusant de n'en être point, lui qui avait d'autres tâches, plus sérieuses. Nicobule comprit à demi-mot, et demanda à son oncle de lui communiquer ses lettres. Grégoire en composa un recueil, qu'il définit ainsi : « J'ai toujours mis au-dessus de moi le grand Basile, quoique lui-même pensât autrement, et maintenant encore je le mets au-dessus de moi, par respect de la vérité autant que de l'amitié. C'est pourquoi j'ai placé ses lettres d'abord, en les faisant suivre des miennes. Car je désire que partout nous soyons associés l'un à l'autre, et je veux donner aux autres l'exemple de la modération et de la condescendance (4). »

Les termes dont se sert Grégoire n'impliquent pas, semble-t-il, nécessairement que le recueil composé par Nicobule comprît autre chose que la correspondance entre Basile et lui (5). Ce recueil n'en a pas moins été le germe

(1) Outre les manuscrits, nous disposons aujourd'hui d'un papyrus qui contient des extraits des lettres 5, 6, 293, 150, 2 (*Berliner Klassiker Texte*, 1910, n° 6795).

(2) Cf. Weichert, *Demetrii et Libanii qui feruntur* τύποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες, Leipzig, 1910.

(3) *Ep. LI.*

(4) *Ep. LIII.* Cette lettre est certainement postérieure à la mort de Basile ; l'imparfait ἐδόκει l'indique clairement, et il est surprenant que Caillau ait voulu la placer à l'époque de l'affaire de Sasimes.

(5) L'abbé Bessières me paraît interpréter ces termes trop largement, p. 115 et p. 148.

de toute la collection qui a dû être constituée définitivement un siècle au plus tard après la mort de Basile (1). La formation en a dû exiger cette assez longue durée ; car un bon nombre de lettres sont *anépigraphes*, c'est-à-dire qu'on n'en connaissait plus le destinataire quand elles sont entrées dans le recueil.

La correspondance s'étend sur une période d'une vingtaine d'années, depuis le retour de Basile en Cappadoce jusqu'à sa mort ; elle s'adresse à des destinataires très différents, et traite de sujets très divers. On y trouve donc aussi une assez grande variété de ton, quoique Basile y apparaisse partout avec sa solidité et sa rectitude de jugement, sa vue nette des réalités, sa volonté ardente et constante. Il est assez naturel que les lettres les plus anciennes (2) soient celles où l'on trouve le plus de coquetterie ; ce sont alors de courts billets, où ne manquent pas les réminiscences classiques, où les moindres détails sont traités avec cet art raffiné qu'exigeaient les contemporains et dont Libanios, dans chaque lettre de son immense correspondance, est resté le maître souverain. Voici, par exemple, un remerciement adressé à Olympios. Basile est dans sa retraite du Pont ; son ami lui a envoyé quelques cadeaux ; à quoi pensait-il ? « Que fais-tu ? homme singulier ! tu veux chasser de sa retraite la pauvreté qui nous est chère, et qui est la nourrice de la philosophie ? J'imagine qu'elle ne manquerait pas de t'intenter un procès pour expulsion illégale, si elle était douée de la parole : « Tu me chasses », dirait-elle, « parce qu'il m'a plu de venir habiter avec un homme, qui tantôt célèbre Zénon, pour n'avoir pas laissé échapper la moindre parole basse quand il eut tout perdu dans un naufrage ; — Bravo, disait-il, ô Fortune ! tu me réduis toi-même à prendre le petit man-

(1) Basile, p. 151.

(2) La chronologie a été généralement bien établie par Maran ; cf. aussi Loofs, dans son livre sur Eustathe.

teau — ; et tantôt célèbre Cléanthe, qui tirait l'eau du puits pour gagner le salaire qui le faisait vivre et lui permettait de payer ses professeurs. Il n'a jamais cessé non plus d'admirer Diogène, qui se glorifiait de se contenter de ce que nous fournit la nature, au point qu'un jour il rejetait sa tasse, puisqu'un enfant lui avait appris à boire dans sa main en se penchant. » Voilà les reproches que t'adresserait notre compagne la pauvreté, que tes dons magnifiques ont mise à la porte. Elle y ajouterait une menace : « Si je t'y reprends, je te ferai bien voir qu'auparavant notre vie était vie de Sicilien ou d'Italiote (1) ; tant je saurai me défendre par mes propres moyens. » Mais assez sur ce sujet. J'ai appris avec plaisir que tu as commencé à te soigner, et je souhaite que cela te réussisse. Ce qui conviendrait à une âme sainte comme la tienne, ce serait un corps qui pût la servir, sans lui donner de souci. » On sent qu'en renonçant au monde Basile n'a point encore renoncé à la coquetterie littéraire. Même longtemps après, quand il écrivait à quelque magistrat qu'il savait sensible au beau langage, il retrouvait sans peine le même ton (2).

La bonne grâce, qualité que les anciens regardaient comme le condiment nécessaire de toute missive (3), ne manque dans aucune des lettres de Basile. Mais elle ne sert, le plus souvent, qu'à y introduire une requête ou des conseils d'ordre divers, et il est rare qu'il perde son temps à des billets de pure amitié ou de simple distraction. Il a des correspondants attitrés, avec lesquels il a entretenu, pendant de longues années, une correspondance suivie ; il faut, au moins, en citer trois : Grégoire de Nazianze, Eusèbe de Samosate et Amphiloque d'Iconium. Le plus souvent, ce sont les circonstances qui

(1) C'est-à-dire une vie de luxe.

(2) Par exemple dans la lettre CXLVII, adressée à Aburgius, et qui date de 373 ; et encore plus dans la lettre CCCXXX.

(3) Cf. l'*Ep. LI* de Grégoire de Nazianze, citée plus haut.

l'obligent à écrire à tel ou tel autre personnage, ou à telle collectivité.

Sous l'une et l'autre forme, cette correspondance est d'abord le tableau le plus vivant de la société et de l'Église cappadociennes au IVe siècle. Elle réflète l'activité incessante de Basile, soit qu'il intervienne dans les affaires séculières, pour défendre une veuve contre des exactions (1) ; soit qu'il veille au maintien de la bonne discipline ecclésiastique dans les campagnes (2) et réprime les scandales qui s'y produisent (3) ; soit qu'il agisse, à propos des élections d'évêques, partout où l'orthodoxie a besoin d'être réveillée ou défendue ; soit qu'il s'adresse à Athanase et aux évêques d'Occident dans l'espoir que leur influence l'aidera à porter remède aux maux dont souffre l'Orient. Ces dernières lettres sont des documents historiques de premier ordre. D'autres contiennent des exposés dogmatiques qui complètent ou précisent très utilement les homélies et les traités (4). D'autres ont contribué puissamment à la formation du droit ecclésiastique (5). D'autres, qui sont relatives à la vie monastique, peuvent servir utilement de contrôle quand on examine l'authenticité des divers morceaux qui composent le recueil des *Ascetica* (6). Partout Basile y parle en évêque non seulement conscient des devoirs de sa charge, mais soucieux de revendiquer hautement l'autorité nécessaire à l'accomplissement de ces devoirs. Aux fidèles de Colonia, en Arménie, irrités qu'on leur ait pris leur pasteur pour le transférer à Nicopolis, il écrit

(1) Lettres CVII, CVIII, CIX, relatives aux affaires de Julitta.

(2) Lettre aux chorévêques (LIII, ILV).

(3) Par exemple celui que causait un étrange diacre, Glycérios, avec la troupe de jeunes femmes qu'il menait avec lui (CLXIX, LXXI).

(4) Par exemple la lettre XXXVIII, à Grégoire de Nysse, sur οὐσία et ὑπόστασις ; la lettre CCXIV au comte Térence.

(5) Surtout les trois *épîtres canoniques* à Amphiloque (CLXXXVIII. LXCIX, CCXVII).

(6) Par exemple la lettre XXII.

que la décision a été prise par les évêques compétents, qu'elle est inspirée par le Saint-Esprit, et que s'opposer aux désirs des évêques, c'est s'opposer à la volonté de Dieu (1). A Amphilochios, il avait dit, au moment où il venait d'être élu : « Le Christ ne t'a pas envoyé pour te mettre à la suite des autres ; mais pour guider toi-même ceux qui gagnent leur salut (2). » Basile était un chef.

C'était aussi un homme sensible, et, quelle que fût son énergie, il souffrait, jusqu'au fond de son âme, à la pensée que ses rudes efforts restaient impuissants ou n'obtenaient que des résultats incomplets, et la maladie qui le tourmentait ajoutait la souffrance physique à ses inquiétudes morales. Au moment où Eustathe et ses partisans l'attaquaient avec le plus d'âpreté, où on lui reprochait sans indulgence ses vieilles relations avec Apollinaire de Laodicée ou avec Diodore de Tarse, il est allé jusqu'à dire que tant d'injustice l'a poussé à la misanthropie ; qu'il est maintenant, malgré lui, soupçonneux envers tout le monde, et qu'il en est venu à penser que la charité est un bien qui n'est pas compatible avec la nature humaine (3). Une fois au moins, cependant, il a reconnu qu'il trouvait, à exercer son talent d'écrire, ce soulagement que Grégoire d Nazianze, lui, a poursuivi sans cesse et si vivement goûté. Dans la lettre CCXLIII *aux Occidentaux*, aux évêques d'Italie et de Gaule, après avoir peint une fois de plus la triste situation de l'Orient, il s'arrête et dit qu'il n'a rien à leur apprendre ; ils savent déjà tout cela. « Cependant, puisque ceux qui sont possédés par un chagrin sont portés à alléger leur peine en gémissant, nous faisons de même ; nous nous déchargeons en quelque sorte du poids de notre souffrance, en faisant connaître à votre charité nos multiples infortunes » ; mais il ajoute tout

(1) *Ep. CCXXVII*, de 379 (l'année de la mort de Basile).
(2) CLXI ; la lettre est antérieure à la précédente ; elle est de 374.
(3) *Ep. CCXLIV* (à Patrophile), 4 (de l'année 376).

de suite, en homme toujours soucieux du résultat : « Peut-être vous inspirerons-nous aussi de prier avec plus de force pour nous, et convaincrez-vous le Seigneur de se réconcilier avec nous. »

Si, dans ces lettres émouvantes et substantielles, on ne trouve pas tout le raffinement qui caractérise les billets dont nous avons donné un échantillon, l'art y est cependant très grand. Les *Lettres* sont peut-être ceux de tous ses écrits que Basile a le plus soignés. Selon les temps et les circonstances, aux peintures idylliques dont la description que nous avons citée du vallon enclos entre l'Iris et les montagnes suffit à indiquer le charme, succèdent les tableaux pathétiques de la désolation des églises. « C'est déjà la treizième année depuis que la guerre que nous font les hérétiques s'est déchaînée, et les tribulations des églises ont été plus nombreuses que celles dont on garde la mémoire, depuis que l'Évangile du Christ est prêché. Nous nous refusons à vous en raconter le détail, de peur que la faiblesse de notre parole n'affaiblisse la réalité de ces maux ; et d'ailleurs nous croyons que vous n'avez aucun besoin qu'on vous renseigne ; car la renommée vous a, depuis longtemps, appris les événements. Disons seulement ce qui est le comble de cette misère : les populations ont abandonné les maisons de prières et se rassemblent dans les déserts. Spectacle pitoyable : des femmes, des enfants, des vieillards, tous ceux qui sont faibles de quelque autre manière, exposés aux pluies les plus violentes, à la neige, aux vents, à la glace de l'hiver, ou tout aussi bien en été, à l'ardeur du soleil. Et tout cela, ils le souffrent pour n'avoir pas voulu du mauvais levain d'Arius. » Ce morceau d'un beau souffle, d'un style vigoureux et coloré, est tiré de la lettre CCXLII aux Occidentaux (1). L'appel aux évêques d'Italie et de Gaule, dans la lettre suivante,

(1) *Ep. XXCCLII*, 2. Basile compte les treize ans à partir de la mort de Jovien et de l'avènement de Valens (363).

est plus véhément encore peut-être, et d'un art aussi achevé (1).

L'édition de Migne contient 366 lettres (2). Mais il faut en retirer un certain nombre qui sont certainement apocryphes. On trouvera dans le livre de l'abbé Bessières la mention de toutes celles que la tradition suffit à rendre suspectes. Nous signalerons seulement trois groupes qui sont faits pour attirer l'attention. Le recueil comprend une correspondanc entre Basile et Julien : deux lettres de Julien (XL, XLI), et une lettre de Basile (XLII). La première lettre de Julien paraît avoir été introduite dans la collection par suite d'une confusion ; elle s'adresse à un autre Basile. La seconde et la réponse de Basile sont manifestement des faux. La correspondance avec Apollinaire (CCCLXI-CCCLXIV) n'est pas plus digne de confiance (3) ; elle provient probablement des faux commis au moment de la querelle entre Basile et Eustathe de Sébaste. Que faut-il penser de celle avec Libanios, qui doit avoir pour l'histoire littéraire, si elle est authentique, un vif intérêt ? Elle ne comprend pas moins de 25 pièces (4), et nous a été transmise à la fois par les manuscrits de Libanios et par ceux de Basile. Tillemont l'acceptait ; Maran la rejetait ; Otto Seeck a essayé, de nos jours, de la réhabiliter (5). Il est difficile de se prononcer, tant qu'on s'en tient à des arguments intrinsèques. L'étude de la double tradition

(1) Voir notamment le § 4.

(2) Celle des Bénédictins en avait 365 ; A. Mai en publia une nouvelle que Migne a reproduite ; Mercati (*Studi e Testi*, II) en a publié une autre, dont l'authenticité est discutée.

(3) Cf. Loofs, p. 74 et Bessières, p. 161.

(4) Les 25 lettres ne se trouvent toutes réunies que dans un seul manuscrit, le *Vaticanus* 83 de Libanios.

(5) O. Seeck, *Die Briefe des Libanios*, *T. U.*, *neue Folge*, XV, 1906 ; P. Maas, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1912 ; A. Laube, *De litterarum Basilii et Libanii commercio*, Breslau, 1913 ; — tome IX de l'édition de *Libanios* par Fœrster (préface). Il est vraisemblable que Basile et Libanios se sont connus à Nicomédie (Bessières, *loc. cit.*).

(Libanios et Basile), telle que l'a faite l'abbé Bessières, semble pouvoir aider à porter un jugement plus positif ; elle nous invite à sacrifier un certain nombre de pièces et à en conserver quelques-unes. Parmi ces dernières serait d'abord la lettre de Libanios (CCCLVIII, dans la correspondance de Basile), écrite en l'année 356, qui nous montre Basile, avant d'avoir rompu avec le monde, acceptant de suppléer le rhéteur Alcimos. Il faudrait y joindre les lettres CCCXXXV-CCCXLVI qui dateraient, le n° 345, de l'année 358 ; les n°s 343-344 de 362 ; les n°s 335-342 de la période 365-370. Ces lettres se rapportent à l'envoi par Basile à Antioche de jeunes Cappadociens qu'il présente à Libanios, dont ils veulent suivre l'enseignement. Celles de Basile sont donc ce que les anciens appelaient des *ἐπιστολαὶ συστατικαί* (lettres de recommandation), et celles de Libanios des lettres de remerciement. Si elles sont vraiment authentiques les unes et les autres, il y a un vif intérêt à voir un grand chrétien, qui n'était pas encore évêque, mais qui était déjà prêtre au moment où il écrivait au moins quelques-unes d'entre elles, envoyer des disciples à un païen aussi décidé que le fut Libanios. Il n'y en a pas moins à entendre Libanios louer, comme il le fait, l'éloquence de Basile, et déclarer, par exemple, dans la lettre CCCXXXVIII qu'après la lecture qu'il a faite, dans son cercle, de celle qu'il vient de recevoir, il s'est écrié : « Je suis vaincu... mais c'est Basile qui est vainqueur. Il est mon ami ; aussi je me réjouis. » Ce ton peut assurément éveiller le soupçon qu'une telle correspondance a été forgée pour glorifier Basile, en montrant le plus grand des orateurs profanes s'inclinant de lui-même devant sa supériorité (1). Toutefois, l'exagération des compli-

(1) Il faut ajouter qu'on peut faire certaines réserves sur les déductions de l'abbé Bessières, relativement aux garanties fournies par la traduction manuscrite pour les lettres 335-43. Il admet qu'elles faisaient partie du premier recueil, celui de Grégoire de Nazianze ; or

ments est de règle dans la littérature épistolaire du IVe siècle et la correspondance de Libanios en offre à chaque instant des exemples.

VII

Conclusion. — Le Cappadocien un peu lent et un peu timide qu'était Basile (1), avec son teint pâle, avec son visage pensif encadré par une barbe de moine et de philosophe, révélait, par son aspect physique, par son attitude et sa démarche, son goût pour le recueillement intérieur (2). Mais il puisait dans ce recueillement la force nécessaire à l'action. Laissons de côté maintenant tout ce qui, dans sa vie qui ne fut point longue, mais qui fut si pleine, n'a été que l'accomplissement de ses devoirs de pasteur. La triple signification de son œuvre, dans ce qu'elle eut de véritablement original et de puissant, fut dans la part qu'il a prise à la propagation, en Asie, de l'institution monastique, à l'organisation de la charité, à la défense et au développement de l'orthodoxie trinitaire. Pour les deux premières tâches, il semble bien qu'il ait eu en Eustathe un prédécesseur, qui lui fut grandement utile en suscitant chez lui l'enthousiasme qui l'encouragea à les entreprendre, et en lui montrant aussi, pratiquement, selon quelle méthode il fallait les conduire. Mais il sut éviter certains excès d'Eustathe, qui avaient provoqué quelque scandale. Sa prudence et sa connaissance du cœur humain lui inspirèrent l'esprit qui régna dans les communautés ascétiques qu'il fonda ou soumit

nous l'avons vu, il interprète peut-être trop largement les expressions de Grégoire dans son *Épître à Nicobule*. Il se peut que Grégoire eût publié soulement les lettres qu'il avait reçues personnellement de Basile, avec ses propres réponses.

(1) Voir ce qu'il dit lui-même, *Ep. XLVIII*.

(2) Grégoire de Nazianze, *Or. fun.*, LXXVII.

à une règle. C'était un esprit de mesure, qui exigeait le détachement des biens de ce monde, mais non le renoncement aux devoirs sociaux. Le moine devait se rappeler que l'Évangile ne prêche pas, comme le premier devoir après l'amour de Dieu, un héroïsme d'abstinence où peut entrer une part d'orgueil, mais l'amour du prochain, la charité active. L'évêque de Césarée prêchait d'exemple, en créant tout ce quartier nouveau qui était comme une cité d'hôpitaux et de maisons de refuge, et, si l'enseignement d'Eustathe lui avait profité, il ne semble pas que personne avant Basile, ni Eustathe ni aucun autre, eût conçu un plan aussi vaste et l'eût réalisé avec tant de bonheur.

Nous laissons aux théologiens le soin de déterminer avec exactitude la place qui revient à Basile dans la formation définitive du dogme trinitaire. On lui a reproché parfois certains ménagements envers les Homéousiens, et, au contraire, une certaine raideur vis-à-vis des Occidentaux et particulièrement du pape Damase. L'extrême confusion où était alors l'Orient et le besoin urgent d'en finir avec l'anarchie peuvent expliquer qu'il ait évité de froisser certains représentants modérés du semi-arianisme, tandis qu'il combattait avec une passion ardente l'anoméisme d'Eunomios. Le peu de succès de son appel aux Occidentaux et le caractère de Damase permettent de comprendre que, dans les rapports qu'il eut avec eux, il ait éprouvé quelque amertume. Ce qui apparaît clairement, c'est que Basile s'est mis, dès l'origine, en parfait accord avec Athanase, et c'est l'œuvre d'Athanase qu'il a voulu défendre et continuer. Son mot d'ordre a été : *une seule substance et trois hypostases.* Il n'a prétendu autre chose qu'expliquer la foi de Nicée, en ce qui concerne la doctrine générale de la Trinité, et la préciser en ce qui concerne le Saint-Esprit, à propos duquel, comme Athanase, il la jugeait trop vague. Il a aidé à formuler ces précisions, sans aller aussi avant cependant que son ami Grégoire de Nazianze.

Une tendance à ne pas pousser trop loin l'analyse des questions obscures, à garder beaucoup de réserve sur les points où la tradition était muette ou insuffisante, à conserver le mystère comme un élément indispensable de la foi religieuse, était bien en harmonie avec la sagesse dont il fait preuve en toutes choses, et son ami, Grégoire de Nazianze, quoique plus ardent, l'a lui-même partagée.

Nous devons ici apprécier surtout l'écrivain et l'orateur. L'un et l'autre sont de premier ordre. Saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome peuvent seuls, au IVe siècle, lui être comparés ; ils sont très différents de lui ; peut-être ne lui sont-ils pas supérieurs, quoiqu'il y ait chez eux comme un jaillissement plus spontané et plus riche du talent. Par la maîtrise de soi, par l'équilibre et la justesse, il regagne ce qui lui manque quand on le compare à eux, d'abondance fraîche et d'imagination hardie. Sa langue d'abord — expression et syntaxe — est remarquablement pure pour l'époque. Elle suit assez exactement les traditions de ceux qui, par réaction contre la négligence et la laideur de la langue commune, s'étaient remis à atticiser, de ceux du moins qui atticisaient sans pédantisme. Elle révèle un lecteur assidu des grands prosateurs classiques, et principalement de Platon et de Démosthène. Il s'y introduit naturellement, dans l'emploi des modes ou d'autre manière, un certain nombre de tours qui auraient été des incorrections à la bonne époque. Mais ce sont généralement ceux qui étaient le plus entrés dans l'usage et qui pouvaient paraître le plus tolérables à un puriste ; les vulgarismes choquants sont exceptionnels et, le plus souvent, complètement évités. La tendance à atticiser apparaît, comme on peut s'y attendre, plus ou moins marquée selon le genre des œuvres. Il y a, dans les lettres, tantôt plus de liberté, tantôt, au contraire, plus de recherche, selon les destinataires et selon les sujets. Les traités sont fort soignés, en particulier l'opuscule *sur la lecture des auteurs profanes*. Telle homélie, par

exemple celle qui a pour titre : *Qu'il ne faut pas s'attacher aux biens de ce monde*, témoigne d'une recherche particulière. Celles *sur l'Hexæméron* se distinguent aussi, sinon par quelques termes rares qu'on trouve dans la précédente, du moins par leur élégance. Les homélies sur *les Psaumes* sont plus négligées. Mais Basile suit le plus souvent une voie moyenne, sans affectation irritante et sans incorrection malséante (1).

Le style a des qualités analogues. Le goût était moins sévère, au IVe siècle, en matière de style qu'en matière de langue. Libanios est à peu près seul à garder une sobriété dont le mérite revient en partie à la pauvreté de son imagination. Tous les autres partagent plus ou moins les défauts violents que la seconde sophistique avait mis à la mode. Il y a, dans certaines homélies de Basile, un pathétique qui n'évite pas quelque outrance. Il y a parfois aussi, dans ces mêmes homélies, dans les panégyriques, dans certaines lettres, plutôt que dans les traités, un emploi de ce style coupé, construit en membres de phrase parallèles ou antithètiques, et relevé par des effets de sonorité ou de rythme, qui remonte, en dernière analyse, à Gorgias et que nous avons trop souvent déjà caractérisé pour y insister. C'était le goût du jour, et devant le public auquel il s'adressait, Basile eût été obligé de lui faire des concessions, s'il y eût été lui-même tout à fait réfractaire ; mais il ne l'était pas. D'ordinaire, la rectitude de sa pensée, la sincérité de son émotion, la considération du but à atteindre réussissent à le dégager des faux ornements à la mode, et l'élèvent à la grande éloquence. Il a le souffle, et il sait construire la période avec une ampleur vigoureuse. Il sait trouver l'expression vraie qui agit par sa simplicité même et sa justesse. Comme tous les Orientaux, il se plaît aux images. Il ne les sème pas à pleines mains, comme Grégoire de Na-

(1) Je résume, avec quelques nuances parfois, les conclusions de a bonne dissertation de TRUNK (p. 68-9).

zianze. Il les choisit, et, quand il en a trouvé une qui lui paraît significative, il la développe avec une aisance brillante, sans perdre de vue l'idée qu'elle sert à illustrer, sans sacrifier au désir d'éblouir l'exacte correspondance qu'elle doit avoir avec elle.

Une grande force disciplinée, telle est l'impression que laisse partout la parole de Basile. Une intelligence et une volonté si bien conduites ont fait de lui le grand évêque et le grand orateur, auquel la ville de Césarée tout entière rendit hommage dans des funérailles si émouvantes (1), et qui manqua à tout le monde chrétien, quand, le 1er janvier 379, le mal physique triompha de son énergie.

(1) Voir le tableau qu'en fait Grégoire (*Or. fun.*, LXXX).

CHAPITRE III

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Éditions. — *Édition princeps*, Bâle 1550 (cf. A. Misier : *Revue de Philologie*, 1903). — Édition de Cl. Morel (Paris, 1609 ; rééditée en 1630), avec traduction latine de J. Billius ; — *Édition bénédictine*, tome I (préparé par Du Frische, Louvard, Maran, terminé par Clémencet), Paris, 1778 ; interrompue par la Révolution, l'édition ne fut achevée qu'en 1840 (tome II), par Caillau. — Migne, *P. G.*, XXXV-XXXVIII. — Une réédition critique de l'œuvre de Grégoire a été entreprise par l'*Académie de Cracovie*. Voir, en attendant, sur les manuscrits, Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I ; II *de traditione indirecta* (= *Meletemata patristica* II et III, Cracovie, 1917 et 1923) ; — E. Bouvy, *Les manuscrits des discours de saint Grégoire de Nazianze*, Revue Augustinienne, 1902 ; — A. Misier, *Les Manuscrits parisiens de G. d. N.*, *Revue de philologie*, 1902. — Citons au moins pour les discours le *Parisinus* 510, de la Bibliothèque nationale ; l'*Ambrosianus* 1014 et le *Patmiacus* 33, de l'année 941 ; — pour les poèmes, le *Clarkianus* 12, à Oxford, et le *Laurentianus*, VII, 10 ; — Éditions partielles : *des cinq discours théologiques*, par J. A. Mason, Cambridge, 1899 ; — der *Oraisons funèbres de Césaire et de Basile*, par F. Boulenger (collection Lejay), Paris, 1908.

Traductions. — Rufin a traduit en latin un certain nombre de discours, éd. Engelbrecht (dans le *Corpus* de Vienne), Vienne 1910 ; il y a des traductions en arménien et en syriaque, inédites ; — en slave, éd. de 13 discours par A. Budilovitch, Saint-Pétersbourg, 1875 ; — en copte (fragments d'une homélie, publiés par Crum, *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series*, XII) ; — en géorgien, en arabe, et en éthiopien. — Traduction française : *Sermons de saint Grégoire de Nazianze, traduits du grec, avec des notes* (par Fontaine) : Paris, 1693. — *Choix de poésies et de lettres*, avec le texte en regard, publié par J. Planche, Paris, 1817.

Études sur la vie et les œuvres. — C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz*, Darmstadt, 1825, 2e édition, Gotha, 1867. — A. Benoît, *saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1876 ; 2e édition, 1884 ; — M. Gui-

GNET, *saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911 ; — *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze, ib.*

Sur les commentateurs de Grégoire : J. SAJDAK : *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni* (Meletemata patristica I), Cracovie, 1914. — CANTARELLA, *Basilio Minimo*, Leipzig, 1926. — J. SADJAK, *Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni*, Cracovie, 1927.

Biographie (1). — Saint Grégoire de Nazianze est un Cappadocien comme Basile, et une étroite amitié les a unis, qui se fondait sans doute sur une communauté d'idées et de sentiments ; mais à cet accord de leurs esprits et de leurs âmes, la différence des tempéraments et des caractères ajoutait cette sorte de charme imprévu qui en est le condiment désirable. Avec une affectueuse humilité, qui sait réserver son indépendance, Grégoire s'est mis sous le patronage de son grand ami, et n'a voulu apparaître, tant qu'il a vécu, que comme son second et son disciple. C'est que, s'il était au moins son égal par le talent, il avait la volonté aussi mobile et incertaine que Basile l'avait sûre et l'avait constante.

Basile était un Cappadocien du Nord, et, par sa famille maternelle, se rattachait à la région du Pont. La petite ville de Nazianze était située dans la Cappadoce du Sud-ouest, sur la frontière de la Lycaonie, et, non loin d'elle, se trouve la localité d'Arianze, où le père de Grégoire, qui portait déjà le même nom, avait des propriétés. La famille, en effet, jouissait au moins d'une large aisance (2).

(1) La vie de Grégoire est bien connue par ses propres écrits, qui sont une confession perpétuelle, et particulièrement par un de ses poèmes, le poème *Sur sa vie* (II, 1, 11). Parmi les biographies ou panégyriques postérieurs, on peut tirer quelque profit de la biographie composée au VIIe siècle par un prêtre Grégoire (cf. COMPERNASS, *Gregorios Presbyter*, Bonn, 1907). Parmi les travaux modernes, voir principalement l'étude de CLÉMENCET, dans l'édition bénédictine, et celles de ULLMANN, de BENOIT et de LOOFS, qui sont indiquées *supra*.

(2) κτῆσιν σύμμετρον, « une fortune convenable », dit GRÉGOIRE, *Or.*, XVIII, 20.

Le pére appartenait à une secte judéo-païenne (1), celle des *Hypsistariens*, ou adorateurs du Très-Haut (*Hypsistos*), qui paraît avoir été assez répandue dans la région. La mère, Nonna, dont Grégoire le fils nous parle souvent, avec une reconnaissance qui trouve pour s'exprimer des termes exquis, était une chrétienne très pieuse, et qui se désolait que son mari ne partageât pas sa foi. Elle mit en œuvre l'insistance journalière et l'adresse où excellent les femmes, et elle fut récompensée de ses efforts ; elle convertit son mari (2), qui devint évêque de Nazianze, où il remplit ses fonctions, avec dévouement et bonhomie, jusqu'à un âge très avancé.

Le ménage était resté longtemps sans avoir d'enfants ; Grégoire compare volontiers ses parents à Abraham et à Sarah. Cette fois encore, les prières de Nonna, auxquelles se joignaient maintenant celles de son époux, ne restèrent pas inutiles. Trois enfants, tardivement, vinrent leur donner à tous deux la joie qu'ils avaient tant souhaitée : une fille, Gorgonie, et deux garçons, Grégoire et Césaire. Gorgonie était probablement l'aînée (3). Le célibat, ni même la continence observée dans un ancien mariage, n'étaient pas encore une obligation imposée strictement au clergé, quoique la continence au moins fût presque devenue la règle ; Grégoire a dû naître alors que son père était déjà revêtu de la fonction épiscopale (4). Ni l'année, ni le lieu de sa naissance ne sont

(1) C'est ainsi que la définit son fils (*ibid.*, 5) ; cf. aussi Grégoire de Nysse, *Adversus Eunomium*, II), et, parmi les modernes, avec un appendice du livre d'Ullmann, F. Cumont, *Hypsistos*, *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1897.

(2) Il fut baptisé au moment où les évêques de la région, ayant à leur tête celui de Césarée, Léonce, se trouvaient passer par Nazianze (Grég., *Or.*, XVIII, 13), donc, au commencement de 325 ; sur le rôle de Nonna dans sa conversion, *ib.*, 11 et 13 ; il avait alors environ cinquante ans.

(3) Au vers 68 du poème *Sur sa vie*, il dit que sa mère « souhaitait voir en sa maison la naissance d'un enfant mâle ».

(4) C'est ce qui paraît ressortir des vers 512-3 du *carmen*.

explicitement attestés. Pour le lieu, on ne peut guère hésiter qu'entre Arianze et Nazianze ; pour l'année, l'incertitude vient du témoignage de Suidas et des vers 238-9 du poème de Grégoire sur sa *Vie*. Selon Suidas, Grégoire est mort la treizième anée du règne de Théodose, c'est-à-dire en 392, à l'âge de 90 ans environ, ce qui reporterait sa naissance à 300/1. Dans les deux vers qui font partie du morceau où Grégoire raconte comment Basile quitta Athènes un peu avant lui, il nous dit : « En effet, déjà un long temps avait été employé (par moi) à l'étude de l'éloquence ; c'était à peu près déjà ma trentième année. » Faut-il entendre que Grégoire allait avoir trente ans. ou qu'il avait passé trente ans à ses études ? Cette dernière interprétation (1) est très peu vraisemblable, et la date de naissance indiquée par Suidas se concilie fort mal avec l'ensemble de la vie de Grégoire. Il n'y a donc guère de doute qu'il ne faille attribuer au second des vers en question ce sens que Grégoire allait avoir sa trentième année. Or il était certainement à Athènes en 355, puisqu'il y a connu Julien, et il y est resté probablement assez longtemps après Julien, dont le séjour a été très bref. La date de 329 ou de 330, que l'on adopte d'ordinaire pour sa naissance, reste approximative, mais ne pourrait guère être avancée que de trois ou quatre ans, si Grégoire avait quitté Athènes peu après Julien. Elle se concilie assez bien avec le parallélisme qui semble devoir être établi entre la vie de Grégoire et celle de Basile, ainsi qu'avec l'élection de son père à l'épiscopat, à laquelle elle est postérieure (2).

(1) Tillemont s'est prononcé dans le sens que nous acceptons ; Stilting (*Acta Sanctorum* du mois de septembre, III), a admis du vers où il est parlé de la *trentième année* l'explication que nous rejetons, et qui a été reprise par de Jonge, *De S^{ti} Gregorii Nazianzeni carminibus quæ inscribi solent* περὶ ἑαυτοῦ. Amsterdam, 1910 ; de Jonge fait naître Grégoire en 314.

(2) Grégoire (*Or.*, VII) dit que son père, qui avait été baptisé, nous l'avons vu, en 325, ne fut élevé à l'épiscopat qu'un certain temps après. — On peut voir, dans la *Vie* de Grégoire de Dom Clémencet,

Il est naturel de penser que Grégoire a fait ses premières études à Césarée de Cappadoce, et, comme il connaissait déjà Basile au moment où ce dernier arriva en Grèce (1), il n'a guère pu le connaître que là. Ils se séparèrent ensuite, et Grégoire fit plus tôt que son ami l'indispensable voyage en Palestine et en Égypte. Tandis que son frère Césaire, qui devait devenir médecin et qu'attirait de préférence l'étude des sciences, se rendait à Alexandrie, lui, « par amour pour l'éloquence », alla visiter « les écoles de Palestine, florissantes alors » (2). Selon Jérôme (3), il y eut pour maître Thespésios. Mais il alla aussi ensuite en Égypte ; car c'est d'Alexandrie qu'il se rendit en Grèce. Il fit une traversée périlleuse ; le bateau qui devait le conduire à Égine rencontra une violente tempête aux environs de l'île de Chypre. Grégoire, en danger de mort, se souvint que sa mère, dans son désir d'avoir un fils, l'avait voué d'avance au Seigneur, et il renouvela alors en son propre nom, la promesse maternelle (4). Ce n'est cependant que plus tard qu'il se consacra entièrement à la vie religieuse. Il accorda encore quelques années à l'étude de l'éloquence. Ce furent celles du séjour à Athènes, et nous avons vu déjà avec quel enthousiasme il a rappelé, dans son *Oraison funèbre* de Basile, ce temps heureux. Il s'est tellement complu dans ces souvenirs qu'il nous a conté jusqu'aux plus menus détails de la vie universitaire, les brimades que les étudiants infligeaient aux nouveaux venus, aussi bien que la variété des études auxquelles ils se livraient ; mais il a insisté avec une force particulière sur la fidélité que tous deux gardaient aux bonnes traditions chrétiennes qu'ils avaient reçues à leurs foyers cappadociens.

les subtilités auxquelles ont dû recourir ceux qui n'ont pas voulu accepter le sens naturel des vers 512-3 du *carmen*.

(1) *Or.*, XLIII, 15.

(2) *Or.*, VII (*Oraison funèbre de Césaire*), 6.

(3) *De Viris*, 113.

(4) *Carmen de vita sua*, 128 et suiv.

« Deux routes nous étaient connues, l'une, première et plus précieuse ; l'autre, deuxième et d'une moindre valeur ; celle-là conduisant à nos demeures sacrées et aux maîtres qui s'y trouvent, celle-ci aux maîtres du dehors (1). »

Grégoire nous a raconté, dans le même morceau, comment il se laissa retenir à Athènes plus longtemps que Basile. Il ne nomme pas les maîtres qu'ils écoutèrent avec tant d'admiration. On a pensé souvent à Himérios et à Prohærésios (2). De ce dernier, nous ne savons rien, sinon la réputation extraordinaire dont il a joui. Il y a certainement un rapport entre la manière de Grégoire et celle du premier. Grégoire n'est pas un attique ; c'est un asiatique, et Jérôme l'a assez justement indiqué en disant qu'il prit pour modèle, parmi les sophistes du IIe siècle, Polémon.

Puisqu'il approchait de la trentième année quand il quitta Athènes, et qu'il est très vraisemblablement né en 329, Grégoire n'a pu quitter la Grèce avant 358 au plus tôt. Pourquoi ses camarades et ses maîtres voulaient-ils l'y retenir ? On devinerait sans peine que c'était pour lui faire occuper à son tour une chaire d'éloquence, et Grégoire le dit lui-même (2), en racontant comment, donnant un premier exemple de faiblesse, il se laissa retenir quelque temps encore, le jour où Basile, qui n'était pas homme à revenir sur une décision prise à bon escient, repartit pour la Cappadoce, quoiqu'on l'accablât des mêmes instances. Il ne prolongea pas, d'ailleurs, très longtemps son séjour ; il se mit en route, vers 358/9, sans prévenir cette fois personne, et regagna l'Asie en passant par Constantinople, où il retrouva son frère Césaire, qui avait terminé ses études scientifiques à Alexandrie, et rentra avec lui à Nazianze. Césaire ne

(1) *Or.*, XLIII, 21.
(2) *Carmen de vita sua*, 257.
(3) *Ib.* et *Orat.*, VII, 8.

demeura que peu de temps dans sa patrie (3). Grégoire, tout en entrecoupant son séjour de nombreuses et parfois assez longues absences, devait y passer toute sa vie.

Pas plus que Basile, Grégoire, rentré en Cappadoce, ne rompit immédiatement avec sa vie passée. Son entourage ne le lui aurait pas permis, et lui-même, sans doute, n'aurait pas pu se transformer si rapidement. Avant de devenir prêtre, il fut rhéteur, sans grande conviction désormais : « Je dansai pour mes amis », disait-il à la fin de sa vie, en rappelant ces souvenirs (1). Mais son instinct le portait maintenant vers la vie ascétique, qu'il ne pouvait d'ailleurs, pas plus que Basile, comprendre véritablement sous les formes parfois excentriques qu'elle avait prises dans les déserts égyptiens. L'isolement des anachorètes ne lui eût pas été supportable et ne se fût pas concilié avec l'idéal qu'il se faisait du christianisme, dont la vertu essentielle est la charité. Cependant, il sentait le prix du concours que la solitude, au moins momentanée, apporte à ceux qui poursuivent la purification de leur âme ; et son tempérament raffiné de lettré, sa sensibilité d'une délicatesse infinie s'accommodaient mal des soucis journaliers. La vie libre et purement intellectuelle de l'étudiant l'avait enchanté ; la vie asservie à des fonctions régulières et dépensée en des efforts médiocres l'effrayait. Dès son retour en Cappadoce, commence pour lui ce conflit entre la vie contemplative et la vie active, qu'il a formulé dans un de ses quatrains (2), et où il n'a cessé de se débattre, sans arriver jamais à prendre parti. Son œuvre tout entière — discours, poèmes, lettres — en est l'histoire émouvante.

Ses premières lettres (I, II, IV, V, VI) nous montrent ses premières velléités de retraite, désirs qui retombent, projets qui n'arrivent pas à se fixer. Tantôt il semble préférer les environs d'Arianze, la région *Tibérine* ;

(1) *Carmen de vita sua*, 274.
(2) *Tetrastichon*, I.

tantôt il s'apprête à tenir la promesse qu'il a faite à Basile, de le rejoindre en sa solitude du Pont. Il l'y rejoint en effet, et c'est alors, nous l'avons vu, qu'il compose avec lui la *Philocalie* et qu'il collabore aussi à la première rédaction de ses règles monastiques. De ce désert du Pont, dont Basile nous a laissé une description si attrayante, et de l'existence qu'on y menait, il emporte des souvenirs mélangés. Un jour, sa verve moqueuse ne veut voir dans ce vallon, enclos entre la montagne et le fleuve, qui enchantait son ami, qu'un lieu sauvage où l'on peut à peine trouver accès et où l'existence matérielle multiplie les difficultés et les ennuis ; une autre fois, il pense avec une jolie gratitude, au « platane qu'il a planté », et aux travaux rustiques auxquels il s'est associé, aux exercices religieux aussi, et, en particulier, au chant des psaumes.

Voilà pour la vie contemplative ; mais le père de Grégoire était âgé ; il avait besoin d'un coadjuteur et ne pouvait en trouver aucun qui valût mieux que son fils. Non seulement il se sentait vieillir, mais les temps étaient difficiles. Peu après le moment, semble-t-il, où Grégoire venait de rentrer en Cappadoce, la formule hérétique de Rimini et de Constantinople (1) était acceptée par presque tout l'Orient. Le monde — selon le mot, si souvent répété de saint Jérôme — « s'étonnait d'être arien ». Le vieux Grégoire lui-même, cet ancien Hypsistarien qui s'embrouillait facilement sans doute dans les subtilités de la théologie, se laissa convaincre qu'il n'y avait point de mal à donner sa signature (2). Mais les moines des alentours de Nazianze étaient,

(1) Le concile de Rimini est de 359 ; celui de Constantinople de 360.

(2) La date de cette défaillance est contestée. Clémencet veut la placer en 362, sous Julien. Il semblerait beaucoup plus naturel qu'elle se fût produite sous Constance, en 360-1, ce qui est l'opinion d'Ullmann. La question mérite d'être reprise, et la chronologie des premières années qui suivirent le retour de Grégoire en Cappadoce aurait besoin d'être éclaircie par un nouvel examen minutieux des textes.

comme tous leurs pareils, ou peu s'en faut, fidèlement attachés au parti d'Athanase. Ils protestèrent âprement. Ce ne fut pas sans peine que Grégoire le fils parvint à calmer cette agitation et à rétablir la concorde.

A quelle date Grégoire fut-il ordonné prêtre ? Nous n'avons pas plus de témoignage positif à ce sujet qu'au sujet de la défaillance momentanée de son père. Il n'y a guère à douter cependant qu'il faille s'arrêter à l'année 361 ; la lettre VIII témoigne que ce fut vers le même temps où Basile « fut pris » lui-même. Nous n'ignorons rien du moins des sentiments qu'il éprouva ; car, si la chronologie des événements, dans les années qui suivirent immédiatement son retour en Cappadoce, n'est pas toujours aisée à établir, rien n'est plus facile à écrire que sa biographie intellectuelle et morale : tous ses écrits sont des confidences. Nous savons donc que son père lui fit violence, avec la complicité des fidèles de Nazianze, et qu'il s'accommoda moins bien de cette atteinte à sa liberté que tant d'autres grands chrétiens du IVe siècle, à qui pareille aventure est arrivée. Il fut victime, a-t-il tenu à nous dire, d'un « acte tyrannique », et si, dans le discours qu'il adresse à ce sujet à ses compatriotes (1), il qualifie aussi cet acte d'une épithète laudative qui corrige la première expression, il parle plus librement, beaucoup plus tard, dans le poème sur sa *Vie* (2), où il s'exprime ainsi : « Je fus tellement peiné de cette tyrannie (car je ne saurais qualifier autrement une telle conduite et que le Saint-Esprit me pardonne si tel est mon sentiment !) que, m'arrachant à la fois à tout, à mes amis, à mes parents, à ma patrie, à ma race, comme ceux qui ont été piqués par un taon, je m'en allai dans le Pont, chercher pour remédier à mon chagrin celui de mes amis que je puis appeler divin. » On entend assez que c'est Basile.

(1) *Or.* I, 1.
(2) 345-52.

Il avait été ordonné un jour de fête, que l'on a pensé souvent être le jour de Noël (1) ; il prit la fuite le jour de l'Épiphanie ; il revint, vaincu par les instances de son père, et sans doute obéissant au conseil de Basile, le jour de Pâques 362. Nous verrons, par l'analyse des discours prononcés après ce retour, comment il s'excusa, en disant qu'il n'avait pas cédé à un mouvement d'égoïsme et de faiblesse, mais à la crainte qu'il avait de ne point être assez préparé à une fonction dont il comprenait toute la grandeur. Nous le connaissons trop bien, tant il a si souvent ouvert pour nous, avec une sincérité parfaite, le fond de son cœur, pour ne pas croire qu'il a un peu atténué, dans son *Apologie*, la part qu'eut à ses hésitations sa répugnance innée pour la vie active ; mais, pour la même raison, nous pouvons croire sans peine que le motif plus noble qu'il invoque y contribua davantage encore.

Dès lors, il demeura à Nazianze et devint, pour son père, ce collaborateur de tous les jours que le vieux Grégoire avait tant souhaité trouver en lui. Les hommes de talent ne peuvent guère éviter, quand ils se confinent dans d'humbles tâches, que vienne s'offrir à eux, au moins de temps en temps, l'occasion d'étendre leur rayon d'action. Nous ignorons sans doute plus d'une circonstance où Grégoire se rendit utile en dehors de Nazianze ; nous en connaissons au moins une, c'est son intervention heureuse auprès d'Eusèbe, l'évêque de Césarée, au moment où s'étaient produits, entre celui-ci et Basile, ces dissentiments assez graves, à la suite desquels Basile avait repris le chemin de sa solitude pontique (2). Cet homme si sensible, si facilement irritable même, a été souvent un pacificateur. Cet ami du repos a accompli

(1) Clémencet et Ullmann notamment ; après eux, on l'a contesté, en se fondant sur l'opinion d'Usener (*Religiongeschichtliche Untersuchungen*, t. I), d'après lequel la fête de Noël n'a commencé à être célébrée qu'en 379, à Constantinople, sur l'initiative de Grégoire.

(2) Voir les lettres XVI-XVII (de Grégoire à Eusèbe, écrites en 365).

beaucoup de bonnes œuvres, et, lors de son épiscopat à Constantinople, une grande œuvre. Il se connaissait très bien lui-même, et il savait se prescrire, quand il le fallait, de valoir mieux que lui-même.

Parfois, cependant, il n'arrivait pas à se vaincre ; il avait alors au moins des excuses. Sept ans plus tard, Basile était devenu évêque de Césarée, depuis 370, et la Cappadoce venait d'être divisée en deux provinces ; Anthime, évêque de Tyane, prenait l'attitude d'un voisin peu conciliant. C'est alors que Basile, comme nous l'avons conté, pensa à créer un évêché à Sasimes, et à y installer Grégoire. Grégoire n'osa pas d'abord résister, et se laissa consacrer à Nazianze. Son meilleur ami « lui fit violence, aidé de son père, qui, une seconde fois, le foula sous son talon » (1). Mais il fut impossible de le décider à résider dans ce « relais, situé au milieu de la grande route de Cappadoce, qui la voit se diviser en trois directions ; dans ce lieu sans eau, sans verdure, indigne d'un homme libre ; dans cette bourgade terriblement odieuse en son étroit défilé, qui n'est que poussière et bruit de chars, plaintes, gémissements, bourreaux, tortures, chaînes ; pour population, rien que des étrangers et des vagabonds, voilà mon église de Sasimes ! (2) » Ces vers sont postérieurs à l'événement d'une dizaine d'années ; la rancœur de Grégoire y est aussi vive qu'elle put l'être aux premiers jours.

Après s'être dérobé de nouveau par une retraite momentanée (3), Grégoire rentre à Nazianze, où, deux ans après, au printemps de 374, son père, chargé d'ans, mourut après avoir occupé son siège pendant près d'un demi-siècle ; Nonna le suivit bientôt. L'excuse qu'il pouvait faire valoir pour ne pas aller occuper son évê-

(1) *Carmen de vita*, 424-25.

(2) *Ib.*, 439-446.

(3) Pour le détail, cf. les discours XI, XII, XIII, et les lettres XXXI, XXXII, XXXIII. — Grégoire se retira « dans la montagne », *carmen de vita*, 490.

ché, en alléguant que son père ne pouvait se passer de lui, cessait d'être valable. « Il était libre, fort mal à propos » (1), mais il ne consentit pas davantage à partir pour Sasimes. Il ne se refusa pas, au contraire, à gérer provisoirement l'évêché de Nazianze, tout en demandant instamment, nous dit-il, aux évêques voisins de donner, sans tarder, un successeur à son père. Comme ceux-ci se montraient peu disposés à l'écouter, il recourut au moyen dont il abusait pour sortir d'embarras : il fit une nouvelle fugue, cette fois dans une région un peu plus éloignée, jusqu'à la frontière de la Pisidie et de la Phrygie. Il s'établit à Séleucie, où il aimait à rencontrer le souvenir de Thécla (2). Il y resta plus de trois ans, sans s'y être trouvé beaucoup mieux qu'ailleurs (3).

Basile était mort le 1er janvier 379 ; Grégoire se sentait libre de tout souci, du côté de Sasimes. Mais voici que vint s'offrir à lui une tâche plus difficile, plus glorieuse aussi, et il comprit qu'il n'en pouvait refuser cette fois ni l'honneur ni le fardeau. Sous le règne de Valens, Constantinople était devenue presque entièrement arienne. Toutes les grandes églises — Sainte-Sophie, l'église des Apôtres — étaient aux mains des hérétiques. Un petit noyau de fidèles, très réduit, résistait seul à la contagion, sans avoir à sa tête un chef capable de faire sentir à ceux qui, pour le moment, triomphaient, la menace de l'avenir. Cette petite communauté catholique songea à appeler, pour la diriger, l'homme qui, depuis la mort de Basile, n'avait point de rival dans le clergé d'Orient. Grégoire regretta amèrement plus tard d'avoir accepté son offre ; mais, si bien que ces regrets s'expliquent par les injustices dont il fut victime, nous devons le louer de sa résolution courageuse (4), et, s'il finit par s'avouer

(1) *Ib.*, 528.
(2) Voir t. I, p. 410, l'analyse des *Acta Pauli*.
(3) *Carmen de vita*, 551 et suiv.
(4) Naturellement, il parle encore (*ib.*, 607-8) comme s'il n'avait cédé qu'à la violence.

vaincu, ce ne fut pas sans avoir lutté courageusement et obtenu des résultats.

Au moment où on l'appelait, si médiocre que fût la situation de la communauté nicéenne à Constantinople, l'horizon commençait à s'éclaircir pour elle. Valens avait disparu, pendant l'été de 378, dans le désastre d'Andrinople. Théodose fut associé à l'Empire par Gratien, le 19 janvier 379, vers le moment même où Grégoire prit sa décision. Il reçut en partage l'Orient ; mais les Goths menaçaient surtout l'Illyrie et la Thrace. Ce fut à Thessalonique qu'il établit d'abord son quartier général, et il eut bien d'autres soucis que les affaires religieuses. Il ne reçut le baptême qu'en février 380, après une grave maladie (1), et ne fit son entrée triomphale à Constantinople qu'au mois de novembre. Aussitôt baptisé, le 28 février, il prit le fameux édit par lequel il prescrivait à tous ses sujets de se conformer à la foi du pape Damase (2). L'orthodoxie était rétablie en principe ; restait à déposséder les Ariens de la situation qu'ils occupaient en fait (3), et ce ne fut pas chose aisée ; Grégoire en fit l'expérience.

Il a raconté, ainsi qu'il suit, ses débuts : « Une maison pieuse m'accueillit, une maison amie de Dieu, qui fut pour moi comme celle de la Sulamite pour Élisée, maison qui m'était apparentée par le sang, apparentée par l'esprit, et pleine de générosité ; c'est là que prit consistance ce troupeau, obligé encore de dissimuler sa foi persécutée, non sans crainte, non sans péril (4). » C'est là, sans doute, que se trouvait la petite chapelle où il réunissait ses fidèles, et où il prêcha, en particulier,

(1) Sozomène, VII, 4 ; à la fin de 380, selon Socrate, V, 6.

(2) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 2.

(3) A côté des Ariens (Anoméens), d'autres sectes, Macédoniens (ou Pneumotomaques), Novatiens, avaient de nombreux adeptes. L'apollinarisme commençait à devenir redoutable, et préoccupait particulièrement Grégoire (*Carmen de vita*, 609 et suiv.).

(4) *Or.*, XXVI, 17.

les cinq fameux *Discours théologiques* qui lui ont valu le surnom de *Théologien*. Son éloquence, son zèle, le charme qui se dégageait de toute sa personne, agirent heureusement autour de lui. Le troupeau s'augmentait. D'illustres disciples venaient écouter la parole de Grégoire et s'instruire à ses leçons. C'est alors que Jérôme, qui n'était pas beaucoup plus jeune que lui, quitta la Syrie pour Constantinople. Il s'est toujours complu, dans la suite, à reconnaître pour son maître ce Cappadocien « auquel les Latins ne pouvaient opposer aucun égal (1) ».

Mais le milieu de Constantinople était encore moins favorable aux saints que celui d'Alexandrie ou celui d'Antioche. Même réduite en nombre, la communauté catholique n'y était pas toujours très unie, et elle le fut de moins en moins à mesure qu'elle s'augmenta. Grégoire éprouva beaucoup d'ennuis de la part d'un personnage peu recommandable, qui, par lui-même, n'eût guère pu être que gênant, mais qui devint, un moment, dangereux par l'appui que lui prêta l'évêque d'Alexandrie, Pierre. Celui-ci, comme Théophile plus tard, au temps de saint Jean Chrysostome, n'eût point été fâché de voir à la place d'un homme supérieur une de ses créatures. Maxime appartenait à une espèce qui n'a malheureusement pas été rare au IVe siècle. C'était un de ces aventuriers qui s'étaient vite aperçus qu'on pouvait exploiter le christianisme comme d'autres avaient souvent exploité la philosophie. Pérégrinus avait déjà fait cette remarque deux siècles auparavant ; mais il y avait de bien plus gros profits à en tirer maintenant. Maxime se présenta d'abord, ainsi que Pérégrinus, comme un philosophe cynique (2). Il avait, selon Grégoire, quelques petits péchés à se reprocher. Cependant Grégoire n'en

(1) *Contra Rufinum*, I ; cf. *De Viris*, 117 : « Præceptor meus, quo scripturas explanante didici. »

(2) Sur l'affaire de Maxime, voir avant tout le long récit du *Carmen* ; voir aussi le poème II, I, 41 (*Contre Maxime*) ; et JÉRÔME, *De Viris*, 127. — DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, ch. XII.

fut averti que plus tard ; il reçut à bras ouverts, avec sa spontanéité généreuse, l'homme qui venait s'offrir comme un collaborateur ; il le loua même publiquement dans un discours. Il ne s'aperçut pas que Maxime intriguait derrière son dos. Une nuit, avec le concours d'un certain nombre de matelots égyptiens que les convois de blés envoyés d'Alexandrie amenaient régulièrement à Constantinople, avec la complicité de je ne sais quel évêque, le personnage qui jouait tour à tour si bien le rôle de cynique et celui de moine, tenta de se faire consacrer évêque dans l'église d'Anastasie (1). Dès que la chose fut connue, le lendemain, il y eut un beau tapage. Grégoire avait suscité des jalousies, mais la masse des fidèles l'aimait et l'admirait. Maxime fut chassé ; il essaya vainement de se maintenir en gagnant la faveur de Théodose, qu'il alla trouver à Thessalonique. L'empereur prit parti pour Grégoire. L'évêque manqué se réfugia à Alexandrie, d'où le préfet dut bientôt l'expulser, et quand Grégoire, après avoir renoncé à l'évêché de Constantinople et s'être retiré de Cappadoce, composait en trimètres iambiques le récit de cette histoire, il craignait encore que Maxime ne méditât quelque mauvais coup.

La situation un peu fausse où Grégoire se trouvait allait se dénouer en sa faveur ; mais son triomphe devait être de courte durée. Théodose vint prendre résidence à Constantinople le 14 novembre 380. Nous avons vu comment, quelques mois auparavant, il avait enjoint à tous les évêques d'Orient d'accepter la foi de Nicée et de se mettre en accord avec celui qu'il considérait comme son représentant attitré, le pape Damase. L'évêque arien de Constantinople, Démophile, ne se soumit pas, et le 26 novembre l'empereur décréta que les églises de

(1) Il faut se souvenir que Grégoire ne l'était pas encore ; il était resté chef d'une communauté qui, tout orthodoxe qu'elle était, vivait en marge de l'organisation ecclésiastique. L'évêque de Constantinople était un Arien.

la ville lui seraient enlevées et seraient restituées aux catholiques. Il n'eût pas été facile à Grégoire et à son petit troupeau d'expulser Démophile et ses fidèles, si Théodose ne s'était chargé de ce soin, et si le lendemain, 27 novembre, il n'avait mis sur pied toute la garnison de la capitale (1), tandis que lui-même venait prendre Grégoire et les siens à l'*Anastasie*, pour les conduire en procession jusqu'à Sainte-Sophie.

Toutes ces luttes, pour lesquelles il était si peu fait, avaient déjà épuisé Grégoire. Après l'affaire de Maxime, il eut un premier accès de faiblesse, qui ne dura pas ; il se borna à prendre un peu de repos à la campagne (2). Après l'acte décisif de Théodose, la conclusion naturelle était qu'il fût régulièrement consacré évêque, en remplacement de Démophile. Il s'en défendait, quoique la foule réclamât à grands cris son acceptation. Nous allons voir que ce n'était pas sans raison qu'il hésitait. La situation religieuse de l'Orient était devenue si confuse sous le règne de Valens que Théodose ne crut pas pouvoir remettre un peu d'ordre dans les églises sans la convocation d'un grand concile, qui se réunit en mai 381, sous la présidence de l'évêque d'Antioche, Mélèce (3). L'une des premières affaires dont l'assemblée s'occupa, fut celle de l'évêché de Constantinople. Le cas de Maxime n'était pas encore définitivement réglé ; car le philosophe avait cherché et trouvé un appui à Rome ; Damase, assez mal inspiré comme il l'avait été déjà dans ses rapports avec Basile, avait pris parti contre Grégoire. Le concile oriental exécuta Maxime et intronisa régulièrement Grégoire, dont Grégoire de Nysse prononça à cette occasion le panégyrique. Le revirement suivit

(1) Dans les premiers temps de son séjour, Grégoire avait failli être lapidé (*Carmen de vita sua*, 665). Les Ariens étaient tout prêts à recommencer. — Peu après, Grégoire fut victime d'une tentative d'assassinat.

(2) Cf. le discours XXXVI.

(3) Socrate, V, 8 ; Théodoret, V, 8 ; Sozomène, VII, 7.

de près le triomphe. Grégoire ne semble pas, dès le début, avoir été très satisfait de la manière dont se conduisit le concile, et il semble qu'il eût même en principe beaucoup de défiance pour ces assemblées, qui, pour la plupart, en les cinquante dernières années environ, n'avaient pas fait grand honneur à la tradition de Nicée. Des difficultés se produisirent en tout cas aussitôt que Mélèce, qui avait présidé les premières séances, vint à mourir. Elles furent relatives à sa succession. Grégoire intervint en pacificateur, comme c'était son habitude ; en homme sage et loyal, il recommanda la solution la plus propre à effacer les souvenirs du schisme, le ralliement de tous autour du survivant, Paulin. Mais les Méléciens ne voulurent pas l'écouter, et opposèrent à Paulin, que soutenaient les Occidentaux, un nouveau rival, Flavien. Grégoire, fâché, recommençait à parler de retraite, quand vinrent prendre place, sur les bancs du concile, certains retardataires, parmi lesquels Timothée, qui avait succédé tout récemment à Pierre sur le siège d'Alexandrie. Les nouveaux venus étaient bien partisans de Paulin, mais ils ne l'étaient pas de Grégoire. Ils se mirent à prétendre que Grégoire était régulièrement évêque de Sasimes, quoiqu'il n'y eût jamais exercé sa charge, et que son élection à Constantinople violait le canon d'Antioche qui interdisait le transfert d'un évêque d'un siège à un autre. L'acte plus politique qu'amical, par lequel Basile avait infligé à son ami un honneur que celui-ci ne souhaitait pas, servait encore de prétexte pour le tourmenter. On comprend que Grégoire n'ait jamais consenti à le pardonner. Cette fois, sa patience, mise à une si rude épreuve depuis plusieurs semaines, était à bout. Dans un admirable discours, il déposa les pouvoirs qu'il tenait du concile, fit ses adieux à son église, et reprit le chemin de la Cappadoce. On le remplaça sans tarder par un haut personnage, qui était un aimable homme, mais qui avait peu de titres au sacerdoce et n'était même pas encore baptisé, Nectaire ; puis le concile

continua « à jacasser comme une troupe de geais, ou à s'acharner comme un essaim de guêpes (1) ». Grégoire s'est vengé de lui en lettré, dans les vers mordants et pittoresques où il en a tracé une peinture qui ne s'oublie pas.

Avant de quitter Constantinople, avant de résigner son évêché, le 31 mai 381, Grégoire avait rédigé son testament, que nous possédons encore. Il confirmait sa volonté, qu'il avait déjà fait connaître, de laisser toute sa fortune « à l'église catholique de Nazianze, pour le soin des pauvres, qui sont du ressort de la dite église ». Il désignait à cet effet trois curateurs, Mareel, diacre et moine, Grégoire diacre, son ancien serviteur, Eustathe, moine, qui avait aussi fait partie de sa maison, et choisissait comme légataire universel l'un d'entre eux, Grégoire ; suivaient quelques disposition généreuses (legs ou fidéi-commis), relatives à d'anciens esclaves ou à des parents. Six évêques et un prêtre ont contresigné la pièce, qui nous est parvenue par une copie prise sur l'original, conservé dans les archives de l'église de Nazianze (2).

Rentré en Cappadoce, Grégoire reprit d'abord la direction de l'église de sa patrie, puis se fit donner un successeur, en 383, en la personne de son cousin Eulalios. Il est vraisemblable qu'il se retira alors dans sa terre d'Arianze. Jérôme (3) écrit en 392 « qu'il est mort depuis trois ans environ », donc en 389 probablement ; au plus tard au commencement de 390.

(1) *Carmen de vita*, 1681-87.

(2) La pièce est instructive à bien des égards. MIGNE la donne, *P. G.*, XXXVII ; PITRA l'a rééditée dans ses *Juris eccl siastici Græcorum historia et monumenta*, t. II.

(3) *Carmen de vita*, 112-113. — Les Cappadociens réfugiés en Macédoine, à la suite des événements récents, prétendent posséder encore ses reliques (M. PERNOT, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1928, p. 743).

II

L'œuvre de Grégoire de Nazianze. Les discours. — L'œuvre de Grégoire se compose de *discours*, de *lettres*, et de *poèmes*. Elle ne comprend pas de traités, mais certains discours et certaines lettres ont leur place dans l'histoire de la théologie. Elle est donc fort loin d'être dénuée d'importance dogmatique ; l'intérêt littéraire en est extrêmement vif.

Les plus remarquables parmi les autres Pères de l'église — Basile ou Chrysostome — sont comme Grégoire de grands lettrés ; ils aiment sans doute ardemment l'éloquence, mais ils font profession de la subordonner toujours à la religion ; ils se conforment, au moins du bout des lèvres, à la tradition chrétienne, qui était indifférente à l'art et à la poésie, hostile à l'art païen et à la poésie païenne. Grégoire prend bien la précaution de dire, en nous confessant « qu'il avait déjà un amour brûlant pour les lettres, quand sa joue était encore sans duvet », et en s'apprêtant à nous conter son départ pour les grandes écoles de Palestine, d'Égypte et de Grèce, que s'il recherchait l'éloquence profane, c'était « pour la donner comme auxiliaire à la vérité ». Il a lui aussi, à l'occasion, fait comme les autres ces déclarations de mépris pour la littérature qui étaient alors de style (1). Mais son sentiment intime, qui le portait vers elle avec un élan passionné, était trop violent pour ne pas faire explosion ; et, à vrai dire, il ne se souciait guère de le réfréner. Dans ses *Invectives contre Julien*, il ne trouve rien de plus odieux à reprocher à l'Apostat que son fameux décret excluant les maîtres chrétiens de l'enseignement, et à la fin de la première, quand il revient à ce sujet,

(1) On les trouvera soigneusement recueillies dans le livre de Guignet.

qui lui fournit la matière de sa péroraison comme il lui avait fourni celle de l'exorde, il s'écrie (1) : « Que mon indignation soit partagée par tous ceux qui aiment les lettres et qui s'adonnent à leur culte, ceux dont je ne nierai pas que je sois moi-même. Car j'ai abandonné tout le reste à qui l'envie, richesse, noblesse, gloire, pouvoir, tout ce qui est superfluité terrestre et jouissance vaine comme un songe. Mais je revendique l'éloquence, elle seule, et je ne regrette pas les peines, ni sur terre, ni sur mer, qui me l'ont acquise. Puissé-je donc avoir, et puissent avoir ceux que j'aime, la force de l'éloquence ! de l'éloquence que j'ai embrassée et que j'embrasse, après ce qui est au premier rang de toutes les choses, je veux dire les choses divines et les espoirs qui vont au-delà de ce monde visible. Si chacun, comme le dit Pindare (2), souffre de ce qui le touche personnellement, je ne puis me taire sur ce point, et il est juste, plus qu'on ne peut dire, que je rende par l'éloquence à l'éloquence le tribut qui est dû à l'éloquence ». Grégoire venait de dépasser la trentaine, quand il écrivait ces lignes révélatrices. Près de vingt ans après, quand il résignait, entre les mains des Pères du concile de Constantinople, cette dignité épiscopale qui lui avait valu tant de soucis et lui avait permis de faire beaucoup de bien, sinon tout le bien qu'il avait rêvé, dans les émouvants adieux qu'il adresse à cette chère chapelle de la *Résurrection* où il avait vraiment ressuscité la foi nicéenne dans la capitale, avant que Théodose eût rendu aux catholiques Sainte-Sophie, il n'oublie pas de rappeler qu'il avait remporté là ses plus beaux triomphes oratoires : « Adieu, vous qui aimiez mes discours ; adieu, cet empressement, ce concours de la foule, ces stylets que je voyais et que je ne voyais pas (3), et le grillage qu'on forçait, que forçait

(1) *Or.*, IV, 100.
(2) Pindare, *I*re *Néméenne*, 54.
(3) Il s'agit, d'une part, des notes que prenaient les sténographes

la foule de ceux qui se bousculaient pour m'entendre ». Et saint Jérôme, dans une de ses lettres (1), nous rappelle un propos presque inquiétant, qui témoigne de cette griserie, à laquelle Grégoire comme tous les vrais orateurs, se laissait aller peu à peu, quand il se sentait maître de son auditoire : « Comme je lui demandais un jour de m'expliquer », nous dit Jérôme, « ce que signifie chez Luc le *sabbat second-premier* (2), il détourna spirituellement ma question, en me répondant : Je t'instruirai sur ce sujet à l'église, où, tandis que tout le peuple m'acclame, tu seras obligé de savoir malgré toi ce que tu ignores, ou du moins, si tu es seul à te taire, tu seras taxé par tous de stupidité ». N'abusons pas d'un mot échappé au cours d'une conversation familière, et qui n'était qu'une façon plaisante de confesser son ignorance ; mais ni Origène ni Renan n'ont ainsi compris l'exégèse.

Certes Grégoire est profondément chrétien. Si certaines idées néo-platoniciennes ont contribué à développer sa théologie, si ce qu'il y avait eu de plus élevé dans le cynisme et le stoïcisme entre pour une part dans son idéal ascétique, sa pensée et sa vie ont toujours été dirigées par sa foi. Mais il gardait, enraciné en son cœur, l'amour antique, l'amour hellénique des lettres, l'amour de la poésie et de la rhétorique. Il n'a jamais pensé à y renoncer, et il s'en excusait en se complaisant dans la pensée que la foi nous a été révélée par le *Verbe divin*. Il faut donc que ce soit le verbe humain qui la prêche. Le Verbe divin patronne et défend l'éloquence ; le *Logos* protège les *logoi*. Ce n'était pas là pour Grégoire un simple jeu de mots ; c'était pour lui la vérité même.

Il avait le tempérament du lettré, avec toutes ses qua-

officiels, placés auprès de Grégoire ; de l'autre, de celles que pouvaient prendre certains auditeurs. Le grillage est celui de la balustrade qui entourait l'*ambon*, où se tenait l'orateur (*Or.*, XLII, 26).

(1) *Ép. LII*, 8.

(2) *Évangile de saint Luc*, VI, 1. Ce terme est une *crux*.

lités, et même quelques-uns de ses défauts. La grande vertu de Basile, c'est son équilibre ; c'est sa ferme et parfois un peu froide raison. La passion ardente de Chrysostome pour l'apostolat est gouvernée par une intelligence lucide et une volonté sûre d'elle-même. Grégoire est avant tout une sensibilité toujours frémissante, et ce qu'il y a dans son esprit de pénétration délicate, dans son imagination de vive originalité, provient directement de cette sensibilité exceptionnelle. Toujours vibrant, toujours ému, sa vie a été une inquiétude perpétuelle, et cette vie se lit dans son œuvre, page par page, presque aussi bien dans les *discours* que dans les *lettres* ou les *poèmes*.

Ces discours sont au nombre de quarante-cinq, dont le plus grand nombre forme deux groupes : ceux qui appartiennent aux premières années qui suivirent son retour en Cappadoce et se rattachent aux divers incidents de sa vie pendant cette période ; ceux qu'il prononça à Constantinople, de 379 à 381. Quelques panégyriques et quelques sermons sur des sujets divers se distribuent dans l'intervalle. On remarquera tout de suite, dans la liste que nous donnons en note (1), combien

(1) Voici la liste complète, avec les dates probables : 1° Discours I, *sur la Sainte Pâque et le retard de Grégoire*, prononcé en 382, au retour de sa fuite après son ordination ; II, *Apologie*, postérieure de peu, même sujet ; III, *A ceux qui l'ont appelé et ne viennent pas* (*l'écouter*), même époque ; IV et V, *Invectives contre Julien*, 363-4, aussitôt après la mort de Julien (en 365 seulement, selon Asmus *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910) ; VI, *sur la Paix* (après la réconciliation entre Grégoire l'ancien et les moines qu'avait irrités sa défaillance, 364 selon Clémencet (?) ; VII, *Oraison funèbre de son frère Césaire*, 368-9 ; VIII, *Oraison funèbre de sa sœur Gorgonie*, entre 369 et 374 ; IX-XI, *Affaire de Sasimes*, 372 ; XII, *à son père, quand il lui confia le soin de l'église de Nazianze*, fin 372 ; XIII, pour la *consécration d'Eulalios, évêque de Doara*, sans doute 373 ; XIV, *sur l'amour des pauvres*, *id.* 373 ; XV, *Panégyrique des Macchabées*, *id.* ; XVI, *sur une chute de grêle*, *id.* ; XVII, *sur un différend entre les habitants de Nazianze et un préfet*, *id.* ; XVIII, *Oraison funèbre de son père*, 374 ; XIX, *adressé à un collecteur d'impôts, Julien*, 374-5 ; XX, *sur le dogme et l'établissement des évêques* (le titre est peu exact ;

est considérable la part que revendiquent les discours de circonstance, et combien réduite celle de l'exégèse ou de la prédication morale. Mais il faut ajouter que, parmi ceux qui appartiennent à la période de Constantinople, figurent les grands discours théologiques.

Nous analyserons d'abord quelques-uns des discours que Grégoire a prononcés à Nazianze, aussitôt après son ordination ; nous donnerons ensuite un exemple de sa manière dans l'homélie exégétique, un autre de sa manière dans l'homélie morale ; nous étudierons ses panégyriques ; nous examinerons enfin les plus caractéristiques entre les sermons prêchés à Constantinople ; quelques mots suffiront pour le petit nombre de ceux qui sont postérieurs à son retour en Cappadoce.

Voyons d'abord Grégoire jeune, au moment où, bon gré mal gré, il se laisse consacrer prêtre par son père, et, presque aussitôt après, s'effraie de sa responsabilité, s'y soustrait par la fuite, finit enfin par se laisser ramener au bercail. Il revient, sans doute pour la fête de Pâques de l'année 362, du Pont où il s'était réfugié auprès de

c'est une homélie théologique) ; en 379, commence la série des discours prononcés à Constantinople : XXI, *panégyrique d'Athanase*, 379 ; XXII, *sur la paix* (à propos du schisme d'Antioche), *id.* ; XXIII, *sur la paix*, même sujet, postérieur de peu à XXII ; XXIV, *panégyrique de saint Cyprien*, septembre 379 ; XXV, *panégyrique d'Héron* (affaire de Maxime), fin 379 ; XXVI, *à son retour de la campagne*, après l'affaire de Maxime, milieu 380 ; XXVII-XXXI, ce sont les cinq *Discours théologiques*, 380 ; XXXII, *sur la modération dans les controverses*, 380-1 ; XXXIII, *contre les Ariens*, 379-80 ; XXXIV, *sur l'arrivée des Égyptiens*, 380 ; XXXV, *contre les Ariens, lors de la restitution des églises*, 380 ; XXXVI, *après cette restitution*, peut-être en présence de l'empereur, nov. 380 ; XXXVIII, *pour Noël*, 379, selon Usener, 380, selon Rauschen ; XXXIX, *pour l'Épiphanie*, 380 (Usener), 381 (Rauschen) ; XL, *pour le baptême*, suite du précédent, prononcé le lendemain ; XLI, *pour Pentecôte*, 381, selon l'édition bénédictine, 379 ou 380, selon Rauschen ; XLII, *dernier adieu*, devant 150 évêques, juin 381, quand Grégoire résigna son évêché ; XLIII, *oraison funèbre de saint Basile*, 381-2 ; XLIV, *sur le dimanche de la Dédicace*, 383, à Nazianze ; XLXV, *pour Pâques*, sans doute à Arianze, après 383 (n'est souvent qu'une reproduction de XXXVIII). — Aucun de ces discours n'est d'origine suspecte.

Basile, et il prononce son premier discours ecclésiastique (*Or.*, I). C'est un sermon très bref, dont les idées sont tout ce qu'il y a de plus simple, tandis que la forme est extrêmement raffinée. L'orateur salue Pâques, saison du renouveau, qui vient apporter ses fruits à l'église de Nazianze. Le Bon Pasteur ressuscite, et il ne se contente pas de lui revenir tout seul ; il y aura maintenant deux pasteurs à Nazianze, l'ancien, que tous connaissent et aiment, et le nouveau, le fils en qui il s'est préparé un successeur et dont il fait don à son troupeau, comme il lui a fait don de l'église qu'il a bâtie. Le sentiment paraît sincère, tout voilé qu'il est par un style artificiel, paré de tous les jeux de mots, de toutes les associations d'idées imprévues dont les sophistes ne pouvaient se passer.

C'était là seulement une entrée de jeu, pour faire connaissance avec son troupeau, dans des circonstances délicates. Un peu plus tard, Grégoire se sentit obligé de justifier plus sérieusement sa conduite. Dans son *Apologie* (*Or.*, I) il veut prouver qu'il ne s'est dérobé que momentanément, et nullement par lâcheté ou égoïsme ; il a obéi à des motifs plus désintéressés et plus nobles. Le premier était le souci de son perfectionnement intérieur, dans la solitude : « Rien ne me paraît préférable à l'état de l'homme qui, fermant ses sens aux impressions extérieures, échappant à la chair et au monde, rentrant en lui-même, ne gardant plus aucun contact avec aucune des choses humaines que quand une nécessité absolue l'exige, s'entretenant avec lui-même et avec Dieu, vit au-dessus des choses visibles, et porte en lui les divines images, toujours pures, intactes de tout mélange avec les formes fugitives d'ici-bas ; devenu vraiment, et devenant chaque jour davantage, le miroir sans tache de la divinité et des choses divines ; recevant leur lumière en sa lumière, leur clarté resplendissante en sa clarté plus faible ; cueillant déjà dans ses espérances le fruit de la vie future ; vivant dans le commerce des anges, encore

sur cette terre, et cependant hors d'elle, porté jusque dans les régions supérieures par l'Esprit. S'il est un de vous qui soit possédé par cet amour, il sait ce que je veux dire et il pardonnera à ma faiblesse (1). » Belle page, où la pensée, en s'élevant, se dépouille de tout ornement superflu et rayonne de sa propre lumière. Grégoire fait valoir une seconde excuse : il éprouve un dégoût amer, à voir tant d'autres se ruer vers des dignités qui séduisent leur ambition, et dont il voit, lui, la charge et les responsabilités. Il lance alors la première de ces invectives que sans cesse, dans ses discours ou ses poèmes, il renouvellera, tantôt avec une âpre ironie, tantôt avec une indignation éloquente, contre ce clergé insuffisant ou indigne, qui, depuis le triomphe du christianisme, se recrute trop souvent parmi ceux qui vont toujours du côté où passent les honneurs et les profits. « Les chefs », dit-il, « sont aujourd'hui plus nombreux que ceux qu'ils gouvernent. » Pour lui, au contraire, quand il s'est vu appelé à la prêtrise, il a pensé avec effroi aux conditions qu'il faut réunir pour être un bon prêtre. Car il ne suffit pas de ne pas être un mauvais prêtre, il faut être un prêtre excellent. Il faut être capable de devenir le médecin des âmes, et si la médecine qui soigne le corps est déjà un art singulièrement complexe et difficile, que sera-ce de celle qui soigne l'âme, alors que le médecin ne dispose que d'un remède, la persuasion, et que le malade, au lieu de chercher la guérison, s'y dérobe par tous les artifices ? Et il ne s'agit pas seulement de corriger les mœurs ; il faut enseigner la doctrine, ce qui est le vrai moyen d'améliorer les mœurs elles-mêmes. Comment ne pas trembler à la pensée d'une telle tâche, en un temps où tout est confusion dans les esprits, où, de toutes parts, l'hérésie pullule, où tout le monde se mêle de raisonner ? Grégoire fait alors le premier exposé théologique que nous ayons de lui, et il emploie déjà des formules qu'il répé-

(1) *Or.*, II, 7.

tera souvent. Pour arriver à la saine croyance, il faut, à son gré, avoir commencé par purifier son âme le plus possible ; on n'atteint le pur (c'est-à-dire Dieu) que si l'on est pur. C'est une idée platonicienne, devenue, après Platon, commune dans presque toutes les écoles philosophiques : rien ne peut être connu que par son semblable. La seconde difficulté, une fois qu'on est parvenu à la possession de la vérité, est de la communiquer à la foule, à ce monstre multiforme, plein de préjugés et d'ignorance. Or, c'est quand l'œuvre est si malaisée, que tant d'incapables s'offrent indiscrètement à l'accomplir ! Les uns ne réussiront jamais à se former ; les autres, ceux qui ont quelques ressources, mais ne sont aucunement préparés, ne se formeront qu'au détriment du troupeau, à force d'échecs et de maladresses. Voilà les périls qui intimident Grégoire ; mais aux timides comme lui on objecte que l'Évangile prescrit de ne pas tenir la lumière sous le boisseau. Grégoire réplique qu'il ne faut pas semer maladroitement et perdre la semence. Sur ce, la satire recommence, en un tableau inexorable du désordre qui s'est mis à régner dans la société chrétienne. C'est le chaos ; c'est le combat dans une nuit obscure ; c'est comme une bataille navale en pleine tempête (1). Les prêtres ne valent pas mieux que les laïques. L'Église est un scandale pour les derniers païens, et le théâtre même raille ses vices ou ses ridicules. Julien a été moins redoutable pour elle que ne le sont certains de ses membres. L'orateur revient ensuite à définir la mission surnaturelle du prêtre, qui n'est rien moins qu'une médiation entre l'homme et Dieu. Comprendra-t-on maintenant que, s'il a fui, c'était devant lui-même, et non devant les fatigues ou les soucis de la charge ; c'était devant la crainte d'être au-dessous d'elle ? D'ailleurs il est revenu ; ce qui l'a ramené, c'est l'âge des vieux parents ; c'est la

(1) Métaphores familières à Grégoire, et aussi à Basile ; cf. *supra*, p. 294.

crainte aussi de désobéir à la volonté divine. Il tâchera de suivre une voie moyenne entre celle des téméraires et celle des faibles, et il compte que l'aide de Dieu saura l'y maintenir. C'est dans la solitude qu'il a réussi à comprendre enfin son devoir ; il avait besoin d'elle pour voir clair en lui-même, et sa retraite momentanée n'a pas besoin d'une autre justification.

L'apologie est complète, digne, convaincante. Si le premier discours était bref, le second est trop long pour avoir été prononcé tel que nous le possédons. Outre qu'il dépasse les proportions raisonnables d'une homélie, certains développements y sont d'une finesse qui ne peut être pleinement goûtée que quand on les lit à tête reposée. Il est clair que Grégoire a développé après coup sa défense, pour lui donner une portée plus générale. Son *Apologie* est devenue l'esquisse d'un traité du *Sacerdoce* ; c'est à ce titre qu'elle a été fort admirée, et saint Jean Chrysostome y a trouvé assez largement son profit, quand il a composé son ouvrage célèbre sur ce sujet.

Dix ans après, l'affaire de Sasimes, en 372, a fourni à Grégoire l'occasion de nouveaux épanchements, et l'a obligé à une seconde apologie. Il a prononcé alors, en présence de son père et de Basile, un premier discours (*Or.*, IX), où, en conservant encore des tentations de regimber, il accepte le fardeau que Basile lui impose. Mais, comme il s'est ensuite dérobé, il doit en prononcer un second (*Or.*, X), où il déclare qu'il revient « vaincu par l'amitié », où il se met de nouveau à la disposition de Basile, « donne congé à sa colère », excuse « sa folie et son désespoir ». Basile a voulu avoir en lui un Tite, un Timothée, un Barnabé ; Dieu fera bien voir s'il a trouvé ce qu'il cherchait. En réalité, Grégoire n'est guère apaisé. Le ton du sermon trahit l'amertume, et plus encore celui du discours XI, provoqué par une intervention de Grégoire de Nysse, qui risqua d'avoir des effets tout contraires à ceux que Basile en espérait. On peut rattacher à ces trois discours le XIIe, où Grégoire,

bien décidé à ne jamais aller à son évêché, se résout, par compensation, à devenir l'auxiliaire de son père. C'est la conclusion de cette misérable affaire de Sasimes.

Nous pourrions suivre Grégoire pas à pas, dans toute la suite de sa vie, en éclairant sa conduite par le témoignage de ses discours. Nous risquerions de trouver qu'il ne s'oubliait pas assez lui-même, surtout si nous le comparons à Basile et à Chrysostome. Mais ce serait méconnaître le mérite d'un grand chrétien qui, en se plaignant un peu trop, n'en a pas moins fait son devoir, et souvent plus que son devoir. Examinons quelques-unes de ses œuvres d'un caractère plus désintéressé, et surtout considérons-le dans ses luttes à Constantinople, où il souffrit davantage, se plaignit tout autant, mais souffrit et se plaignit pour de grandes causes.

L'homélie XIV porte dans les manuscrits le titre : *Sur les soins à donner aux pauvres*. L'exorde inviterait plutôt à l'intituler plus simplement : *De l'amour des pauvres*. Il est vraisemblable qu'elle a été prononcée en 373, à Césarée, sous l'épiscopat de Basile, et elle traite un thème familier, nous l'avons vu, à ce dernier. Elle commence, hélas ! par un mot d'esprit, d'ailleurs assez innocent : « Je vais vous parler de la *pauvreté*; que Dieu m'accorde de vous en parler *richement* ! » L'orateur se demande ensuite quelle est la meilleure des vertus, et procède, pour le déterminer, à une énumération qui prouve trop bien qu'il avait parfaitement appris à l'école des sophistes par quels procédés on amplifie un thème donné. Tout cela est écrit en phrases courtes, avec beaucoup d'*anaphores* (1). Le procédé de l'énumération sert de nouveau pour un catalogue des diverses sortes de pauvreté. La description des estropiés est une *ecphrasis*, et la peinture véhémente de la douleur d'une mère séparée de ses enfants commence par être un de ces tableaux

(1) C'est-à-dire de répétitions du même mot en tête des phrases, ou des membres de phrase qui se suivent.

pathétiques où le goût du temps se complaisait, mais l'accent y devient plus grave et plus capable de nous émouvoir, quand Grégoire s'émeut lui-même, pour montrer avec force que l'une des pires conséquences de la misère est la destruction de la famille. Du reste, si ces deux morceaux portent manifestement dans leur forme la marque de la rhétorique, il faut penser, pour être juste envers Grégoire, qu'ils lui ont été inspirés par la réalité même, en sorte qu'il ne laisse pas d'être sincère, tout en faisant ses preuves de virtuose. Ce sermon a été prononcé un jour de fête, probablement à la campagne, dans quelque chapelle de martyr, et, comme parfois Basile, Grégoire a sans doute vu de ses yeux, aux alentours du sanctuaire, quelque horrible exposition d'infirmes ; il a traversé, pour y parvenir, la foule des mendiants, de ces pauvres qu'on chasse de partout, qui s'écartent d'eux-mêmes, en temps ordinaire, par honte de leur détresse, et reparaissent en masse, aux jours des grandes solennités religieuses, pour réveiller au cœur des riches le remords endormi. En une série d'antithèses émouvantes, quoique toujours un peu trop habiles, l'orateur oppose à cette peinture celle des riches, et termine cette partie de son discours par ce cri, qui vient du cœur : « Puissé-je n'être jamais riche, puissé-je n'être jamais en bonne santé, tant que subsisteront de telles infortunes ! » La seconde moitié du discours est d'un moraliste pénétrant, qui discute pied à pied les sophismes par lesquels nous voulons nous débarrasser du devoir de charité, en répétant que les pauvres sont malheureux par leur faute ; que l'ordre du monde a été établi par Dieu, qui fait bien ce qu'il fait, etc. ; toutes raisons plus mauvaises les unes que les autres, grâce auxquelles, dit fortement Grégoire, « nous posons en loi la barbarie ». En somme, une homélie très brillante, riche d'idées, pleine tour à tour de finesse et de pathétique ; mais ces idées ne sont pas assez ramenées à un principe ; la pensée, infiniment délicate et ingénieuse, n'a pas la vigueur ni la hardiesse

de celle de Basile. Par la virtuosité, Grégoire atteint ou dépasse les plus habiles païens de son temps.

Le discours XXXVII, qui est une homélie exégétique, a moins d'éclat. Il appartient d'ailleurs à une période plus avancée de la carrière de Grégoire ; il date de Constantinople, et il prouve que Grégoire, à côté des grands sermons théologiques ou des discours de parade qu'il a alors prononcés, a gardé une place pour un enseignement plus simple, qui reste à peu près dans la tradition de l'homélie la plus ancienne. L'orateur y commente le verset 1 du chapitre xix de l'Évangile de Mathieu, qui est relatif à la question posée par les Pharisiens à Jésus sur le divorce. Dans son commentaire, il fait une certaine part à l'histoire, en cherchant à rendre raison des déplacements de Jésus en Galilée et en Judée ; mais il vise surtout à tirer du texte une instruction sur le mariage chrétien, dont il proclame la grandeur, tout en le maintenant au-dessous de la virginité. Ce sont, dit-il, deux belles choses, dont l'une est encore plus belle que l'autre. La parole de Jésus sur les eunuques volontaires est expliquée de manière à la tourner à un précepte de totale purification intérieure, de haute spiritualité. Quelques allusions sont faites çà et là aux mœurs contemporaines, par exemple aux factions du cirque. Grégoire se préoccupe peut-être un peu moins que Basile de l'explication littérale, sans abuser toutefois de l'allégorie. Dans la dernière des homélies qu'il ait prononcées (*Or.*, XLV, sur la Pâque), il a défini plus nettement qu'ailleurs ses principes sur cette question ; ils consistent à se tenir également éloigné de ceux qui se contentent d'interprétations trop épaisses, et de ceux qui en poursuivent de trop subtiles.

Il n'est guère douteux que Grégoire n'ait dû prononcer, au cours de sa longue carrière, d'autres homélies du même genre que les deux précédentes : instructions morales, ou commentaires de l'Écriture. Mais ce ne furent sans doute que des improvisations auxquelles il

attachait peu d'importance, puisqu'elles ne se sont pas conservées. En général, il a fallu à Grégoire — quand il ne traitait pas les grands thèmes dogmatiques où nous verrons bientôt qu'il excelle — l'aiguillon des circonstances extérieures, même quand elles ne le touchaient pas aussi directement que dans les cas où nous l'avons vu obligé de faire son apologie. L'homélie XVI, qui est un beau modèle d'exhortation pressante, comme la XIV[e], a été provoquée par la stérilité d'une année où la grêle et d'autres intempéries avaient mis à mal les récoltes. La XVII[e] et la XIX[e] nous sont un témoignage, ainsi que certaines des *Lettres*, qu'à l'exemple de Basile il a cherché à obtenir pour ses concitoyens les ménagements possibles dans la perception des impôts. Il s'est entremis en particulier auprès d'un magistrat, Julien, qui était son ami, et c'est ce Julien qui, en récompense des concessions qu'il lui a accordées, a exigé de lui le premier de ces deux discours ; car il était ami de l'éloquence. Grégoire lui donne satisfaction, dans une homélie bien équilibrée, où la première partie, qui s'adresse aux fidèles, prêche les bienfaits de l'épreuve et l'obligation de se soumettre à la foi, et où la seconde s'adresse aux magistrats, pour les inviter à l'indulgence : « Car la loi du Christ vous soumet, vous aussi », dit-il à Julien, « à mon pouvoir et à mon tribunal (1) ».

C'est une circonstance particulière aussi qui est à l'origine des *Panégyriques* ; ils sont en assez forte proportion dans l'œuvre de Grégoire, et nous permettent, mieux qu'aucune autre catégorie de ses discours, de mesurer tout ce que son éloquence doit à la rhétorique profane. Qu'il connaisse les lois de l'*éloge*, de l'*oraison funèbre*, de la *monodie*, de toutes les espèces, en un mot, en lesquelles les rhéteurs avaient subdivisé le genre du panégyrique, de bonnes études l'ont mis en évidence. Elles ont besoin d'une contre-partie toute-

(1) *Or.*, XVII, 8.

fois. Non seulement Grégoire renouvelle le panégyrique ou l'oraison funèbre en y introduisant les idées chrétiennes ; mais, par le fait même qu'il les y introduit, il est conduit à modifier assez profondément le plan et le caractère général de l'un ou de l'autre. Beaucoup de développements appellent une comparaison directe avec la manière des orateurs profanes. L'ensemble garde une réelle originalité (1).

Un premier groupe de ces discours se rapporte à la famille même de Grégoire. C'est d'abord l'oraison funèbre de Césaire (2), ce frère qui fut un médecin et un savant ; un fonctionnaire aussi, fort bien en cour, et qui sut résister aux cajoleries que l'empereur Julien multiplia pour le séduire ; qui échappa miraculeusement au tremblement de terre de Nicomédie, en 368, pour mourir peu de temps après de maladie. Grégoire a loué avec quelque grandiloquence ce frère qu'il aimait ; mais toute la partie de son discours qui correspond à l'élément que les rhéteurs dénommaient παραμυθία (consolation) est d'un bel accent chrétien (3). C'est, quelques années après (4), celle de sa sœur Gorgonie, qui avait été mariée à Iconium, et qui avait eu deux fils et trois filles, dont l'une, Alypienne, épousa un Nicobule et eut un fils du même nom, que la correspondance de Grégoire nous fait connaître. Après avoir développé dans son exorde cette idée que l'orateur ne doit pas s'interdire de louer ses parents, puisque les éloges qu'il distribue alors sont, s'il est consciencieux, les mieux justifiés par une information exacte, il peint dans Gorgonie l'idéal de la femme chrétienne. Aux mor-

(1) Pour les rapports avec la rhétorique, cf. X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus*, Strasbourg, 1907.

(2) Éditée par l'abbé F. Boulenger, avec celle de Basile, dans la collection Lejay.

(3) Je mentionnerai particulièrement le chapitre xix (développement sur le thème : *Vanité des vanités*, qui prélude au célèbre exorde de saint Jean Chrysostome).

(4) Ce discours est postérieur à la mort de Césaire, et antérieur à celle de Grégoire l'Ancien.

ceaux pathétiques (1) dont le ton se rapproche de celui de la *monodie*, telle qu'on l'a pratiquée dans les écoles païennes depuis Aristide jusqu'à Himérios ou Libanios, se mêlent des anecdotes familières (2) ou des récits de miracles (3), ou des peintures touchantes comme celles de la pieuse mourante, qui, au moment d'expirer, retrouve assez de force pour psalmodier un verset de psaume (4). La plus intéressante de ces oraisons funèbres familiales est encore celle de Grégoire l'Ancien (*Or.*, XVIII), qui contient tant de détails curieux sur la famille de l'orateur ou sur l'histoire de Nazianze, et qui ressuscite pour nous avec une précision si pittoresque le vieil évêque qui avait adoré Hypsistos avant de se convertir au Christ. Le mérite des discours funèbres de Grégoire est d'ailleurs que son imagination, qui est toujours vive et qu'aiguillonne alors plus que d'ordinaire la sensibilité, évoque pour nous tantôt avec charme, tantôt avec émotion, les événements qu'il décrit ou les personnages qu'il met en scène. Tout y est plein de vie et de vérité. Il en est de même des meilleures pages de l'*Éloge* de Basile, soit que Grégoire peigne, avec tant de détails curieux, la vie universitaire à Athènes, soit qu'il nous fasse assister aux luttes de Basile pour la foi, à ses fondations monastiques ou charitables, soit qu'il analyse ses ouvrages. Ces pages animées, fraîches, instructives, compensent largement la répugnance que nous éprouvons pour des hyperboles trop fréquentes ou la fatigue que nous impose la longueur des parallèles que l'orateur établit entre l'évêque de Césarée et tous les saints de l'Ancien Testament, ainsi que du Nouveau (5).

Il y a des qualités analogues dans le *panégyrique*

(1) Ainsi le chapitre XIV, tout en exclamations.
(2) Un accident de voiture, par exemple (ch. XV).
(3) Ch. XVII-XVIII.
(4) Ch. XXII.
(5) C'est un des éléments du panégyrique, tel que le comprennent les rhéteurs, la comparaison ou σύγκρισις.

d'Athanase, où le récit du retour triomphal de l'évêque banni dans sa ville épiscopale, quoique verbeux et emphatique parfois pour notre goût, produit cependant une impression forte ; dans celui des *Macchabées* (1), quoique Grégoire, s'il nous a épargné la description réaliste des supplices, ait abusé du second procédé auquel recourent si souvent les rédacteurs d'*Actes*, celui des longs discours prêtés aux martyrs ; dans celui *de Cyprien*, où il a commis la faute assez étrange de confondre l'évêque de Carthage avec le magicien d'Antioche, mais où l'aventure de ce second Cyprien avec Justine l'a intéressé, il le confesse, par son charme romanesque (2) ; dans l'éloge même d'*Héron*, dont le nom déguise ce cynique Maxime (3) qui récompensa si mal Grégoire de sa candide bienveillance, mais où le tableau d'une émeute antichrétienne à Alexandrie, sous le préfet Palladius et l'évêque Pierre, est aussi saisissant que celui du triomphe d'Athanase.

L'invective est comme le revers du panégyrique, et le rhéteur Théon, dans ses *Progymnasmata*, après avoir donné les règles de l'éloge, se borne à en dire qu'il faut s'y servir des procédés contraires à ceux qu'il vient de prescrire. Grégoire a composé, vers 365, — de compagnie avec son ami Basile, s'il fallait prendre à la lettre ce qu'il dit lui-même (4) — deux invectives d'une

(1) Éditions spéciales de SOMMER, Paris, 1891 ; de VÉRIN, Paris, 1892, 1903 ; étude de Th. SINKO, *De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabæorum*, dans la Revue *Eos*, 1907.

(2) TH. SINKO, *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato*, Cracovie, 1916 .— H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana*, 1921.

(3) Cette interprétation, appuyée sur le témoignage de Jérôme, a été contestée par I. SAJDAK, *Quæstiones Nazianzenæ*, I, dans la Revue *Eos*, 1909.

(4) *Invect.*, II, 22 ; article de R. ASMUS, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910. — Grégoire devait être auprès de Basile, quand il a composé ces *Invectives*, et, en souvenir de leurs années communes d'Athènes, il a tenu à l'associer à son œuvre ; mais celle-ci porte bien tous les caractères de sa manière propre.

ceaux pathétiques (1) dont le ton se rapproche de celui de la *monodie*, telle qu'on l'a pratiquée dans les écoles païennes depuis Aristide jusqu'à Himérios ou Libanios, se mêlent des anecdotes familières (2) ou des récits de miracles (3), ou des peintures touchantes comme celles de la pieuse mourante, qui, au moment d'expirer, retrouve assez de force pour psalmodier un verset de psaume (4). La plus intéressante de ces oraisons funèbres familiales est encore celle de Grégoire l'Ancien (*Or.*, XVIII), qui contient tant de détails curieux sur la famille de l'orateur ou sur l'histoire de Nazianze, et qui ressuscite pour nous avec une précision si pittoresque le vieil évêque qui avait adoré Hypsistos avant de se convertir au Christ. Le mérite des discours funèbres de Grégoire est d'ailleurs que son imagination, qui est toujours vive et qu'aiguillonne alors plus que d'ordinaire la sensibilité, évoque pour nous tantôt avec charme, tantôt avec émotion, les événements qu'il décrit ou les personnages qu'il met en scène. Tout y est plein de vie et de vérité. Il en est de même des meilleures pages de l'*Éloge* de Basile, soit que Grégoire peigne, avec tant de détails curieux, la vie universitaire à Athènes, soit qu'il nous fasse assister aux luttes de Basile pour la foi, à ses fondations monastiques ou charitables, soit qu'il analyse ses ouvrages. Ces pages animées, fraîches, instructives, compensent largement la répugnance que nous éprouvons pour des hyperboles trop fréquentes ou la fatigue que nous impose la longueur des parallèles que l'orateur établit entre l'évêque de Césarée et tous les saints de l'Ancien Testament, ainsi que du Nouveau (5).

Il y a des qualités analogues dans le *panégyrique*

(1) Ainsi le chapitre xiv, tout en exclamations.
(2) Un accident de voiture, par exemple (ch. xv).
(3) Ch. xvii-xviii.
(4) Ch. xxii.
(5) C'est un des éléments du panégyrique, tel que le comprennent les rhéteurs, la comparaison ou σύγκρισις.

d'Athanase, où le récit du retour triomphal de l'évêque banni dans sa ville épiscopale, quoique verbeux et emphatique parfois pour notre goût, produit cependant une impression forte ; dans celui des *Macchabées* (1), quoique Grégoire, s'il nous a épargné la description réaliste des supplices, ait abusé du second procédé auquel recourent si souvent les rédacteurs d'*Actes*, celui des longs discours prêtés aux martyrs ; dans celui *de Cyprien*, où il a commis la faute assez étrange de confondre l'évêque de Carthage avec le magicien d'Antioche, mais où l'aventure de ce second Cyprien avec Justine l'a intéressé, il le confesse, par son charme romanesque (2) ; dans l'éloge même d'*Héron*, dont le nom déguise ce cynique Maxime (3) qui récompensa si mal Grégoire de sa candide bienveillance, mais où le tableau d'une émeute antichrétienne à Alexandrie, sous le préfet Palladius et l'évêque Pierre, est aussi saisissant que celui du triomphe d'Athanase.

L'invective est comme le revers du panégyrique, et le rhéteur Théon, dans ses *Progymnasmata*, après avoir donné les règles de l'éloge, se borne à en dire qu'il faut s'y servir des procédés contraires à ceux qu'il vient de prescrire. Grégoire a composé, vers 365, — de compagnie avec son ami Basile, s'il fallait prendre à la lettre ce qu'il dit lui-même (4) — deux invectives d'une

(1) Éditions spéciales de SOMMER, Paris, 1891 ; de VÉRIN, Paris, 1892, 1903 ; étude de Th. SINKO, *De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabæorum*, dans la Revue *Eos*, 1907.

(2) TH. SINKO, *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato*, Cracovie, 1916 .— H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana*, 1921.

(3) Cette interprétation, appuyée sur le témoignage de Jérôme, a été contestée par I. SAJDAK, *Quæstiones Nazianzenæ*, I, dans la Revue *Eos*, 1909.

(4) *Invect.*, II, 22 ; article de R. ASMUS, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910. — Grégoire devait être auprès de Basile, quand il a composé ces *Invectives*, et, en souvenir de leurs années communes d'Athènes, il a tenu à l'associer à son œuvre ; mais celle-ci porte bien tous les caractères de sa manière propre.

virulence extrême contre l'empereur Julien, dont il prétend avoir discerné la perfidie, dès le temps où il le rencontra à Athènes. La passion qui les anime les a discréditées auprès de la critique moderne, et il faut reconnaître qu'elles ne rendent que peu de services à l'historien soucieux d'impartialité. Grégoire n'a voulu tenir à peu près aucun compte à l'apostat de ses mérites réels, encore qu'il ne nie pas que dans l'administration de l'Empire, et particulièrement dans celle des finances, il ait pris des mesures qui ont été généralement approuvées; il raconte la guerre contre les Perses comme si elle avait été dirigée par un fanatique sans prudence et sans talent militaire. Nous ne prenons plus un vif intérêt au récit des miracles qui troublèrent Julien dans certaines de ses pratiques religieuses, quoique la narration en soit faite avec cette couleur et ce mouvement dramatique que les panégyriques nous ont appris à connaître. Mais nous n'avons pas trop de peine à comprendre qu'indulgent à l'excès pour Constance (1), Grégoire ne trouve pas que ce soit assez, pour accabler Julien, que de faire de lui à la fois un Jéroboam, un Achab, un Pharaon et un Nabuchodonosor. Quoiqu'il ait parfaitement discerné que l'entreprise de l'apostat s'est produite à une date où la victoire du christianisme ne pouvait plus être sérieusement compromise, on voit cependant qu'il avait eu des craintes et qu'on en avait eu autour de lui. On s'explique ainsi qu'il se soit laissé emporter par une haine dont la véhémence pourrait surprendre dans une âme aussi douce qu'est habituellement la sienne, et qu'à peine en deux ou trois passages il ait mêlé quelques paroles de miséricorde à ce torrent d'injures furieuses. On s'explique aussi qu'il n'ait pas dirigé ses coups exclusivement contre Julien, qu'il ait maudit avec lui, sans faire cette fois les distinctions qu'il aimait à faire, la

(1) Il en parle avec moins d'enthousiasme ailleurs, et cependant toujours avec plus de ménagements que de Julien ou de Valens.

civilisation antique tout entière, la philosophie antique tout entière, avec Socrate, Platon, Aristote, avec les stoïciens et les cyniques, et qu'une bonne partie de ces deux discours ne fasse autre chose que reprendre, en l'aggravant encore, la polémique des anciens Apologistes. Voilà tout ce qui rebute aujourd'hui un grand nombre de lecteurs, qui, à leur tour, risquent de ne pas se montrer tout à fait justes, en n'accordant pas d'attention à certaines pages où l'intelligence pénétrante de Grégoire et son élévation d'esprit se retrouvent. Par exemple, il a parfaitement montré ce qu'il y avait de vain à tenter d'insuffler une nouvelle vie au paganisme en opérant sur lui, si j'ose dire, une transfusion du sang, au moyen du sang chrétien ; dans cet effort pour créer un clergé païen qui fût une sorte de contre-façon du clergé chrétien, une organisation de la charité qui fût capable d'entrer en concurrence avec la charité chrétienne, etc. Ce sont des pages vigoureuses que celles où il affirme que chaque doctrine a son esprit et que cet esprit porte ses fruits, différents pour chacune. Ce n'est pas que les doctrines ne puissent se corriger, se tempérer l'une par l'autre. L'histoire de la philosophie est pleine d'exemples de combinaisons, qui, tout illogiques qu'elles ont été, se sont révélées viables, et tout mon livre a assez montré, je l'espère, ce que nous devons à celle qui a incorporé dans le christianisme beaucoup d'éléments profanes. Mais le christianisme du IIe et du IIIe siècles, avait, pour assimiler ces éléments empruntés, une force de jeunesse que le paganisme avait depuis longtemps perdue, quand Julien a cédé à l'illusion qu'il pourrait réussir en appliquant en sens inverse la même méthode.

Nous pourrions trouver, du point de vue même où Grégoire s'est ainsi placé, qu'il n'avait pas autant de droit qu'il en croit avoir de s'indigner contre l'édit de Julien excluant les chrétiens de l'enseignement des lettres profanes. Mais, en lisant précisément les pages où il s'applique à dissocier la langue grecque et l'art d'écrire

en cette langue de la littérature, de la philosophie ou de la religion qui s'en sont servies exclusivement avant que le christianisme les leur disputât, on voit à quel point l'œuvre à laquelle avaient travaillé les Apologistes et l'école alexandrine — cette distinction entre le fond et la forme, pour laquelle les premières générations chrétiennes avaient eu tant de répugnance — était maintenant réalisée. Et comment aurait-il pu arriver que Grégoire, épris comme il l'était de la poésie et de l'éloquence, n'eût pas vu dans cet acte de Julien le plus odieux de ses méfaits ; la plus claire manifestation de cet esprit perfide qui, selon lui, a inspiré toute une politique qui consistait à persécuter de biais, à persécuter sans en avoir l'air ? Rien n'a dû faire autant de plaisir à Grégoire, tandis qu'il écrivait ces *Invectives*, que de répliquer aux écrits de Julien, que de décrier ces écrits, de proclamer que le *Misopogon* suait l'ennui, et, pour terminer sa seconde harangue (1), de renvoyer triomphalement, à celui qui admirait les poèmes homériques comme une bible, la réplique du bouvier à ce Ctésippe qui avait grossièrement outragé Ulysse et à qui le serviteur fidèle criait, au moment de le percer de son javelot : « Voilà mon présent d'hospitalité en échange du pied du bœuf dont tu as fait cadeau à Ulysse, pareil aux Dieux, quand il mendiait dans sa maison (2) » !

Grégoire a volontiers prêché à l'occasion des grandes fêtes de l'année liturgique, Noël, l'Épiphanie (3), Pâques, Pentecôte ; ces sermons, qui tournent naturellement à l'instruction religieuse, et plutôt à l'enseignement de la théologie qu'à celui de l'histoire de la religion chrétienne, nous conduisent naturellement à la dernière catégorie — la plus importante — des discours de Grégoire.

(1) Je dis : *harangue*, parce que *ces invectives* ont la forme du *discours* ; mais, si elles ont pu être *lues*, elles n'ont pas été *prononcées*.

(2) *Odyssée*, XXII, 290-1.

(3) Ces sermons ont, je l'ai déjà dit, leur importance pour l'histoire même de l'établissement de ces fêtes ; cf. le livre déjà cité d'Usener.

On pourrait dire que ces derniers discours eux-mêmes sont des discours de circonstance, et cette qualification est tout à fait exacte par exemple pour le discours d'adieux adressé au concile de Constantinople. Elle n'est exacte pour les cinq grand discours que l'on est convenu d'appeler *théologiques* (1) que dans le sens très général où la prédication de Grégoire, pendant qu'il a dirigé la communauté nicéenne de la capitale, a été nécessairement orientée, dès ses débuts, par la situation religieuse qui s'offrait à lui. Grégoire a exercé cette charge à l'une des époques les plus difficiles de la crise arienne, et il a vu naître la crise apollinariste. C'était le moment où l'orthodoxie a été définitivement arrêtée pour le dogme de la Trinité, par les précisions apportées à la doctrine du Saint-Esprit, laissée trop vague par le concile de Nicée, et où elle a commencé à se dessiner sur la question des deux natures du Verbe incarné. Son apostolat à Constantinople a conduit Grégoire à consacrer à l'exposé du premier de ces problèmes les cinq beaux sermons qui lui ont valu plus que tous les autres son surnom de *Théologien.*

Ils ont été prononcés en 380, et ne durent pas tarder à être publiés. Ce ne sont point des improvisations, mais des œuvres méditées et achevées. Ils sont dirigés spécialement contre l'anoméisme, comme le traité de Basile contre Eunomios. Grégoire, comme Basile, est indigné par la prétention qu'Eunomios avait héritée d'Aèce de donner, par les seules clartés de la raison, selon la méthode dialectique, une analyse précise de l'essence divine, qui ne laisse subsister aucune obscurité ; il est désolé par cette fureur de controverse qui a gagné les plus ignorants et jusqu'aux simples artisans. Il pose donc en principe, dans le premier des cinq discours,

(1) Le terme est appliqué, par Grégoire lui-même, au moins aux quatre derniers (*Or.*, XXVIII, 1) ; édition spéciale de Mason, Cambridge, 1899.

que l'étude et l'interprétation de l'Écriture, et par conséquent celles du dogme, qui n'a pas d'autre fondement, ne sont pas l'affaire du premier venu et devraient être réservées à ceux qui ont pris la peine de s'y préparer comme il convient (1). La première condition de cette préparation est, nous le savons déjà, la purification morale poussée aussi loin que possible. Une telle condition, si elle était observée, serait un frein suffisant à l'ardeur inconsidérée de tant d'orgueilleux. Mais Grégoire n'ignore pas que peu de gens s'y soumettront, et, bien assuré qu'il ne guérira pas en un jour ses auditeurs de la manie de discuter, il les invite à mieux employer le talent qu'ils croient avoir, en le tournant à la réfutation du polythéisme populaire, là où il survit encore ; à la polémique contre la philosophie, contre la magie et les autres formes de la superstition, toutes matières moins périlleuses que la théologie proprement dite.

Ces précautions prises, il pourra commencer, dans le second discours, l'exposé de la saine doctrine. Ce second discours est consacré à la notion de la divinité en général. Grégoire y prend exactement le contre-pied de la thèse eunomienne, en restituant ses droits au mystère. Il reconnaît que le spectacle du monde, la considération de l'ordre que nous y voyons régner, nous suggèrent l'idée d'un Dieu créateur. Mais nous sommes incapables de définir son essence. Quand nous cherchons à le faire, nous parvenons seulement à lui attribuer des qualités négatives ; nous disons qu'il est infini, incorporel, etc. Nous n'atteignons aucune conception positive, ou bien nous sommes contraints de parler un langage anthropomorphique qui a les plus graves dangers ; car nous avons beau savoir qu'alors nous nous servons d'images, nous

(1) On se rappelle qu'Eunomios, avec sa fierté d'intellectuel, proclame, au contraire, à la fin de son *Apologie*, que rien ne prévaut sur la raison, et que dans une controverse la dignité et le rang ne comptent pas.

risquons de l'oublier en pratique et de devenir finalement dupes de nous-mêmes, en tombant dans l'idolâtrie. Même les plus hauts esprits, favorisés exceptionnellement par la grâce divine — les Prophètes de l'Ancien Testament ou les Apôtres du Nouveau — n'ont connu Dieu qu'incomplètement. Notre raison est si courte que nous ne réussissons pas à comprendre toutes les merveilles de la création ; comment prétendrions-nous comprendre le Créateur ? L'Anoméen est un téméraire et un impie.

Le troisième discours aborde le dogme de la Trinité ; il est, ainsi que le suivant, consacré au Fils, et aussi au Père, dans la mesure où les deux notions se commandent l'une l'autre. L'objet de Grégoire est d'expliquer, autant que faire se peut, la nature de la génération divine, toujours plutôt négativement que par des précisions positives. Grégoire écarte donc toute interprétation qui l'assimilerait à la génération humaine, et impliquerait par conséquent l'antériorité du Père par rapport au Fils. La subtilité des Eunomiens s'était particulièrement exercée sur ce problème, et Grégoire l'examine sous certains des aspects même par où ils l'avaient envisagé, par exemple si le Père engendre le Fils par un acte *de sa volonté* ou non ; ou bien si, le Fils étant engendré et le Père inengendré, il est permis de soutenir qu'ils sont l'un et l'autre de même nature. Aux dilemmes que les Anoméens aimaient à poser, Grégoire réplique par des textes scripturaires, ou, quand il est trop embarrassé, en faisant appel à la foi, qui doit avoir le dernier mot contre la dialectique.

Le discours IV continue la discussion selon la même méthode. Grégoire y passe en revue les textes auxquels les Ariens faisaient appel, et tout d'abord le fameux texte des *Proverbes*, VIII, 22, où l'interprétation du mot ἀρχή était si discutée ; ceux où le Christ est qualifié d'*esclave* ; etc.

Le cinquième discours a pour thème le Saint-Esprit. C'était alors la question brûlante. En la traitant, Gré-

goire n'avait plus à faire face seulement aux Eunomiens ; il devait prendre des précautions avec la majorité des fidèles, qui n'avaient pas encore d'opinion nette, et à qui il fallait se garder de présenter brusquement comme une nouveauté l'éclaircissement nécessaire que réclamait la doctrine de Nicée. Nous avons vu quels ménagements, parfois excessifs, semble-t-il, aux yeux même de Grégoire, Basile avait toujours gardés à ce sujet dans ses homélies. A Constantinople, le parti des adversaires du Saint-Esprit (*Pneumatomaques*) était nombreux ; on les désignait ordinairement sous le nom, plus ou moins justifié, de *Macédoniens*. Ils arguaient que l'Écriture n'offrait pas un seul texte où l'Esprit fût qualifié, sans condition, par le terme de *Dieu* (θεός). Grégoire, malgré sa répugnance à paraître innover, aboutit, après une discussion assez subtile, à une sorte de théorie de la révélation progressive ; de même que l'on est passé de l'ancienne à la nouvelle alliance, de même que, si le judaïsme avait fortement établi la doctrine du Père, il avait ignoré celle du Fils, de même, maintenant que la doctrine du Fils est parfaitement définie, le temps est venu de tirer au clair celle du Saint-Esprit, que l'Écriture laisse seulement entrevoir.

La théologie que Grégoire expose dans les quatre premiers discours est en somme celle d'Athanase et de Basile. La difficulté, pour lui comme pour Basile, est, après avoir fortement défendu le dogme d'un seul Dieu en trois personnes (1) (*hypostases*), de caractériser l'individualité de chacune des personnes. Il se reconnaît incapable d'y réussir ; il renonce à des métaphores souvent employées par d'autres et qu'il juge périlleuses, celles du soleil, du rayon, de la lumière. Il serait plutôt tenté de

(1) Le terme de *personnes* n'est pas du langage de Grégoire, qui défend la formule μία οὐσία ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν, et attribue la difficulté de s'entendre entre Occidentaux et Orientaux à la pauvreté de la langue latine, qui n'a d'équivalent ni pour l'un ni pour l'autre de ces termes.

chercher une analogie dans la triplicité de nos facultés : intelligence (νοῦς) ; parole (λόγος) ; esprit (πνεῦμα). Mais cette explication risque de ramener au sabellianisme, et Grégoire ne la pousse pas très loin. Il en revient à définir la première personne par l'ἀγεννησία (elle est *inengendrée*) ; la seconde par la γέννησις (elle est *engendrée*) ; la troisième par l'ἐκπόρευσις (son mode d'existence est la *procession*). Par ce dernier terme, qu'il a fait adopter, il va plus avant que Basile, et, si on compare ses formules à l'orthodoxie telle qu'elle s'est définitivement exprimée, il n'y manque que la mention plus précise du *Filioque* (1).

L'exposé que contiennent les cinq discours est à peu près reproduit, quoique moins complètement, dans plusieurs autres. Grégoire n'hésite pas, quand il a trouvé des formules qui le satisfont, à les répéter partout où il en a besoin. Son dernier sermon, prononcé à Arianze, après sa retraite définitive, reprend des passages entiers, et fort longs, de ceux qu'il avait tenus à Constantinople, en nous apportant cependant en plus des vues sur la rédemption, qui manquent dans ceux-ci. En cette matière, de nouveau, il écarte plutôt les opinions fausses qu'il ne propose des solutions personnelles. Il est très nettement hostile à l'idée d'une rançon payée au diable, idée qu'il considère comme grossière ; ce qui ne saurait guère nous surprendre de sa part.

Les cinq grands discours de Constantinople représentent ce que l'éloquence chrétienne a produit de plus original au IVe siècle, dans le domaine de l'homélie théologique, comme l'*Hexæméron* de Basile montre le degré le plus élevé qu'elle pouvait atteindre dans l'homélie exégétique, et comme les sermons de Chrysostome à Antioche, entre lesquels on n'aurait que l'embarras du choix, nous la présentent arrivée à sa perfection sous la forme de l'instruction morale. Pas plus que dans les autres œuvres

(1) Cf. HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, p. 170.

de Grégoire, l'artifice n'y fait défaut ; les morceaux à effet y abondent, et l'on retrouve parmi eux jusqu'à cette fameuse description du paon (1) que tous les sophistes ont recommencée, de siècle en siècle, depuis Dion Chrysostome. Le style est paré de toutes les figures de rhétorique en usage. Mais l'orateur sait aussi élever le ton et l'égaler à la grandeur de son sujet. Là même où notre goût moderne trouve excessif le manège de sa coquetterie, se reconnaît la verve naturelle d'un talent abondant et facile, qui laisse bien loin derrière lui l'exaltation convenue d'un Himérios ou la froide élégance d'un Libanios.

Les épreuves qui bientôt assombrirent l'apostolat de Grégoire à Constantinople le ramenèrent à certaines habitudes de ses premières années. De nouveau il reprit le ton de l'apologie personnelle, ou s'abandonna devant ses auditeurs à d'intimes confidences. En retournant à cette manière qui lui avait été si familière, il y apporta l'ampleur et la force d'une éloquence qui était allée chaque année grandissant. La confidence est pleine de charme dans un sermon comme le *Discours* XXVII, prononcé à la suite de la tentative de Maxime, et l'apologie est d'une émouvante noblesse dans le discours d'adieux adressé au concile (*Or.*, XLII).

Au moment où Maxime prétendit se faire porter à l'épiscopat par les marins d'Alexandrie, Grégoire était malade. Quand il reparut devant les fidèles, pour épancher la joie qu'il éprouvait de les retrouver, il prononça une homélie qui est un véritable poème en prose. Après leur avoir dit, dans une exorde affectueux, combien il désirait les retrouver vite, et les avoir assurés qu'il n'a jamais douté qu'eux-mêmes aient éprouvé autant d'impatience, après avoir exprimé l'espoir qu'à la communauté de foi qui déjà les unissait s'ajoute maintenant

(1) Dans le second (*Or.*, XXVIII), 25. Élie de Crète n'a pas manqué de la signaler à l'admiration des rhéteurs.

la communauté de l'épreuve, il explique quels sont les devoirs du bon pasteur, et, revenant bientôt de ces généralités à la situation présente, il demande à ses ouailles et se demande à lui-même : qu'avons-nous fait dans cet intervalle, vous et moi ? Montrez-moi si vous êtes restés fermes dans la foi, si vous avez progressé dans la charité. Et moi-même, qu'ai-je fait dans ma solitude ? Il répond qu'il a médité, et il conte sa méditation en l'encadrant dans le récit d'une promenade au bord de la mer, thème usé, assurément, déjà mille fois traité par la littérature chrétienne elle-même, mais qu'il a su renouveler en unissant à un vif sentiment des beautés de la nature cette mélancolie par laquelle il plaît à notre goût moderne, et dont nous retrouverons l'heureuse expression dans plus d'un de ses poèmes.

J'ai déjà cité cette page curieuse du discours XLII où, en prenant congé de ses fidèles, Grégoire n'oublie pas de mentionner les succès oratoires qu'il remporta dans sa petite église d'Anastasie. Mais il faut lire en entier cette apologie pleine de dignité, que, dans son exorde, Grégoire a placée sous le patronage de saint Paul, parce que l'Apôtre, après le succès extraordinaire de ses premières missions a été obligé, lui aussi, de rendre des comptes, et d'aller s'expliquer avec les autres Apôtres à Jérusalem. Grégoire peut bien rendre des comptes, puisque saint Paul a rendu les siens. Il s'explique donc, en s'adressant tantôt aux évêques du concile, tantôt aux fidèles eux-mêmes. Il rappelle les persécutions de Julien et de Valens, et il décrit le misérable état où se trouvait réduite la communauté catholique de la capitale, quand elle l'a appelé à la diriger. Il la montre maintenant telle qu'il l'a développée, non point encore agrandie au point où il le souhaiterait, mais suffisamment accrue et fortifiée cependant pour que ces premiers progrès garantissent qu'un jour elle comprendra de nouveau toute la ville. Il se réjouit d'avance d'un avenir qu'il a droit de prévoir, et qui sera le fruit de ses discours, de ses discours que

des indignes ont raillés (1). Il se glorifie surtout parce que grâce à lui c'est l'orthodoxie la plus exacte qui règne aujourd'hui dans ce troupeau, et il trouve dans cette déclaration l'occasion de refaire une dernière fois l'exposé de la doctrine qu'il a professée ; il donne comme un résumé des cinq discours théologiques. Voilà son apologie ; il a droit de demander maintenant sa récompense, et il est facile de lui accorder celle qu'il réclame. Il ne souhaite en effet que de se voir rendre sa liberté. Croit-on que lui, le paysan cappadocien, il se plaise dans la vie tumultueuse de la grande ville ; qu'il puisse supporter « les courses de chevaux, les théâtres, ce délire qui entraîne chacun à rivaliser avec les autres de dépenses et de passion pour de tels plaisirs (2) » ? Il est las, à son âge, de se conduire comme un vieillard qui se mêlerait aux jeux des adolescents sur la place publique. « Ce qui amuse les autres l'ennuie, et ce qui l'amuse ennuie les autres. » Il sait bien qu'on lui a reproché de ne pas être un évêque, parce qu'il ne veut pas tenir table ouverte, porter des vêtements fastueux, montrer de l'arrogance dans son attitude (3). Il a le tort d'ignorer que l'évêque de la capitale doit « rivaliser avec les consuls et les préfets, avec les plus illustres généraux, qui ne savent que faire de leur argent ». Il préfère, lui, prêcher la Trinité. Hé bien ! qu'au nom de cette Trinité dont il a été l'apôtre, on lui délivre sa lettre de congé ! (4) « Adieu, souverain, adieu, palais, et tous les serviteurs et toute la maison du

(1) Il est intéressant de noter que Grégoire reproche à un de ses ennemis, dont il parle très durement, d'avoir dit que son éloquence avait des charmes de courtisane. Il a le droit de s'indigner d'un pareil jugement, parce qu'il le considère du point de vue moral. Nous pouvons trouver, si nous nous plaçons au point de vue littéraire, que son censeur avait au moins bien compris qu'il y a dans la manière de Grégoire trop de concessions à la sophistique. Le passage que je vise est au chapitre XII.

(2) XXII.

(3) XXIV.

(4) XXV.

souverain ! Etes-vous fidèles à votre roi ? je l'ignore ; je sais bien que pour la plupart vous ne l'êtes pas à Dieu. Battez des mains ; criez à tue-tête ; applaudissez l'orateur que vous aimez. La langue que vous trouviez mauvaise et bavarde va se taire, ; elle ne se taira pas entièrement ; elle combattra, à l'aide de la main et de l'encre ; et cependant, aujourd'hui, elle se tait. » Elle ne se tait pas, sans avoir encore prononcé quelques paroles aigres-douces, en exprimant l'espoir que Constantinople deviendra meilleure et comprendra qu'il n'y a pas de honte à se convertir, que la persévérance dans le mal au contraire conduit à la ruine ; en faisant allusion aussi au schisme d'Antioche, et à la conjuration de l'Occident qui s'est formée à cette occasion (1). Ses derniers mots sont une invocation aux anges et à la Trinité : « Surtout et avant tout, c'est vous que j'invoquerai ! Adieu, anges qui veillez sur cette Église, qui avez veillé sur mon séjour et veillerez sur mon absence, si tout ce qui nous concerne est dans la main de Dieu ! Adieu, Trinité, ma pensée constante et ma gloire ! Puissent-ils te conserver, et, toi, conserve-les, conserve mon peuple (car il reste mon peuple, même sous un autre gouvernement), et que partout on te prêche, on t'exalte, on te fasse régner et par la parole et par la conduite qui s'y conforme ! Mes enfants, gardez mon dépôt (2) ; souvenez-vous des pierres que j'ai reçues (3). Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ! Amen. » Si dans le *poème sur sa vie*, écrit plus tard, on sent partout l'amertume que laissa dans son cœur l'ingratitude, ce discours d'adieux, aussi brillant que pathétique, nous fait comprendre avec quel zèle il s'était dévoué à la tâche acceptée et combien il avait aimé son petit troupeau. On lui donna en Nectaire le successeur que

(1) XXVII ; je n'ai pas traduit le passage, qui présente quelques obscurités.

(2) Souvenir de I *Tim.*, VI, 20.

(3) Souvenir de *Ép. aux Col.*, IV, 18 ; cf. p. 333, note 1.

ses ennemis souhaitaient, le prélat homme de cour, le haut fonctionnaire. Il fut, lui, l'annonciateur de saint Jean Chrysostome, qui, vingt-cinq ans après, sur le même siège, devait soutenir des combats encore plus durs et subir une défaite aussi injuste.

On a vu la variété et la richesse de cette œuvre oratoire ; on a pu voir aussi, je l'espère, que, si l'on peut être tenté d'abord de craindre, en constatant la place qu'y tient la personne même de Grégoire, que ce qui en fait aujourd'hui l'intérêt littéraire en ait diminué jadis la valeur d'efficacité substantielle, cette impression serait trop sommaire et peu équitable. On a pu se rendre compte que, si le talent de l'orateur a été formé par les méthodes de la sophistique et nous paraît aujourd'hui paré de trop d'artifices, Grégoire joint à cet art trop raffiné une inspiration fraîche et jaillissante, l'imagination la plus colorée et la plus vive, la passion la plus sincère et la plus émouvante. Il joint aux défauts qui furent ceux de son temps quelques-unes des qualités les plus précieuses qui, en tout temps, ont fait le grand orateur.

II

La correspondance. — Moins instructive que celle de Basile comme témoignage historique, la correspondance de Grégoire de Nazianze a au contraire un très vif intérêt pour l'histoire littéraire (1). Elle comprend 243 lettres dans l'édition des Bénédictins, 244 dans la *Patrologie* de Migne ; Mercati en a publié une nouvelle, en 1903 (2).

(1) Voir principalement M. Guignet, *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains*, Paris, 1911, et G. Przychocki, *De Gregorii Nazianzeni epistulis quæstiones selectæ*, Cracovie, 1912.

(2) Dans *Studi e Testi*, XI, Rome, 1911.

Presque aucune ne prête à la suspicion (1). Grégoire lui-même, pour répondre au désir que lui avait exprimé son neveu Nicobule, en avait publié un recueil, dans lequel elles étaient précédées de lettres de Basile (2). Cette publication a dû avoir lieu seulement après la mort de Basile (3), et dans les dernières années de la vie de Grégoire. Mais comme c'est précisément pendant ces dernières années que sa correspondance a été le plus nourrie, il n'est pas probable que la collection qui nous est parvenue ne contienne rien de plus que ce que contenait le premier recueil. Elle ne représente évidemment qu'une assez faible partie du total des lettres que Grégoire a réellement écrites au cours de sa vie ; les allusions que l'on trouve parfois dans certaines de celles qui la composent suffisent à le prouver. Le souci qu'avait Grégoire de sa réputation littéraire fait aussi présumer que lui-même avait fait un choix, et livré seulement au public les morceaux qu'il regardait comme pouvant lui faire le plus d'honneur.

La rhétorique, qui avait déterminé des règles précises

(1) Le n° 243 (lettre au moine Évagre) est tantôt attribué à Grégoire de Nazianze, tantôt à Grégoire de Nysse, tantôt à Grégoire le Thaumaturge, et on peut hésiter entre les deux premiers. Aucun manuscrit ne donne *toutes* les lettres. Les trois meilleurs, au jugement de Przychocki, sont le *Vaticanus* 435 (XIIIe siècle), qui en donne 234 ; le *Laurentianus*, IV, 14 (Xe siècle), qui en donne 221, et le *Parisinus* 506 (Xe siècle), qui en donne 231. Les plus importantes, au point de vue théologique, sont habituellement classées parmi les discours.

(2) *Ép. LIII*. Il s'agit de Nicobule le jeune, petit-neveu de Grégoire, non de Nicobule l'Ancien, père de celui-ci, et neveu de Grégoire, dont il avait épousé la nièce, Alypienne.

(3) Grégoire n'a pu évidemment se croire autorisé à publier les lettres de Basile qu'après la mort de son ami. La date de 372 adoptée par les Bénédictins pour les *Ép. LI-LIII* est donc trop ancienne. Nicobule avait demandé à son oncle (*Ép. LII*) de lui envoyer « *le plus grand nombre possible* » de ses lettres ; le recueil a donc sans doute été déjà assez étendu, en ce qui concerne celles-ci ; mais quant aux *Lettres* de Basile, que Grégoire avait placées avant les siennes (*Ép. LIII*), nous ignorons s'il s'agissait seulement de lettres de Basile à Grégoire, ou si Grégoire s'était procuré aussi et a publié des lettres écrites à d'autres, comme l'a supposé l'abbé Bessières.

pour tous les genres littéraires, n'avait eu garde d'oublier celui de la *lettre* (1). Basile n'ignorait pas ses préceptes, et il est facile de constater qu'il les observe principalement quand il écrit à de grands personnages ou à des lettrés. Mais le plus souvent il traite d'affaires importantes ; il prend pour parler de chacune d'elles le ton qui convient, et la riche substance de ses lettres les distingue déjà de la lettre proprement sophistique, où l'art consiste de préférence à « faire quelque chose de rien ». La correspondance de Grégoire n'est pas aussi vide que celle de Libanios, mais celles de ses lettres qu'il a voulu transmettre à la postérité ont été polies et limées avec un soin de virtuose. Elles datent d'ailleurs presque toutes des périodes où, retiré de la vie publique, il a eu tout le loisir et toute la liberté d'esprit qui lui permettaient d'y mettre la perfection dont il était capable. Il n'a même pas négligé de nous faire entrer dans le secret de son travail, et l'une de ses lettres à Nicobule est un petit traité, assez concis, mais très précis, de l'art épistolaire (2). Les règles qu'il établit ne sont pas de son invention ; il les a apprises dans les écoles. Mais il fait un choix entre celles qu'on lui a enseignées (3), et son goût personnel se révèle dans l'importance relative qu'il accorde aux diverses qualités que les rhéteurs exigeaient d'un bon épistolier. Méthodiquement, il commence par examiner quelle doit être l'étendue d'une lettre, et, tout en recommandant en principe d'éviter une longueur exagérée, il conclut sagement qu'elle doit toujours être proportionnée au sujet. La seconde qualité à laquelle il faut s'attacher, après la concision (*συντομία*), est la clarté (*σαφήνεια*) : « Il faut éviter, autant que pos-

(1) Voir les ouvrages indiqués de GUIGNET et de PRZYCHOCKI, et l'introduction de WEICHERT à l'édition des τύποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες *Demetrii et Libanii qui feruntur*, Leipzig, 1910.

(2) *Ép. LI.*

(3) Voir, sur ce point, Przychocki.

sible, le ton du discours, et pencher plutôt vers celui de la conversation ; pour tout dire, en un mot, la meilleure des lettres et la mieux réussie sera celle qui sera capable de persuader à la fois le profane et le lettré, et qui sera comprise du premier coup, si fine qu'elle soit. Car il est aussi bien hors de propos qu'une énigme soit intelligible et qu'une lettre ait besoin de commentaire. Le troisième mérite des lettres est la grâce. Nous la possèderons si nous n'écrivons pas sèchement et sans charme, ou sans ornement, sans parure ni soin, comme l'on dit ; en nous passant, par exemple, de sentences, de proverbes, d'apophtegmes ou de plaisanteries et d'énigmes, qui donnent de l'agrément au style ; ou, au contraire, en paraissant en abuser ; car nous tomberions dans la rusticité ou dans la prodigalité. Nous admettrons des figures, mais en petit nombre, et qui ne soient pas provocantes. Quant aux antithèses, aux membres de phrase de longueur égale ou approximative (1), nous les rejetterons, ou, si parfois nous les admettons, nous le ferons plutôt en nous jouant que sérieusement. Pour conclure, je dirai ce que j'ai entendu dire à quelqu'un, à propos de l'aigle, au temps où les oiseaux se disputaient la royauté et s'étaient présentés au concours parés à qui mieux-mieux, que sa plus grande beauté était de ne pas se donner pour beau. C'est cette absence d'affectation qu'il faut observer plus que tout dans les lettres ; il faut y demeurer le plus près possible de la nature. Voilà ce que je t'envoie, comme par une lettre, sur l'art d'écrire des lettres ; et peut-être n'est-ce pas mon affaire, à moi qui ai des occupations plus sérieuses. Le reste, la pratique te l'enseignera ; car tu as des aptitudes naturelles, ou bien tu l'appprendras de ceux qui sont habiles en cette matière. » Le reste, ce sont, en particulier, les distinctions que faisaient les rhéteurs entre les différentes catégories de lettres, suivant leur destinataire ou leur sujet ; ils avaient établi

(1) Ce sont les figures imaginées par Gorgias.

toute une classification très détaillée en variétés, qui peuvent facilement être ramenées à des espèces plus générales. Grégoire n'en dit rien ici ; mais il n'ignorait pas plus cette partie de l'art que les autres ; et il le montre, soit dans sa pratique, soit par des allusions qu'il y fait en d'autres endroits (1).

La théorie que Grégoire expose à Nicobule, dans l'*Ép. LI*, est à peu près irréprochable. On peut noter cependant, qu'il ne considère, dans l'art épistolaire, que la forme. Il ne dit rien sur le ton qu'il convient de prendre selon les circonstances, ou selon les personnes auxquelles on s'adresse. Il a pensé sans doute que cet ordre de considérations appartenait plutôt à la rhétorique générale, et que Nicobule devait déjà être familier avec lui. Il est facile de voir, presque à chaque page de sa correspondance, que lui-même en tenait le plus grand compte. Pour le style, auquel il s'est uniquement attaché, il conseille très justement, en principe, de conserver le plus possible le tour de la conversation ; mais il veut aussi qu'on ne néglige pas l'ornement ; il souhaite qu'on fasse usage des proverbes ou des maximes, et, s'il paraît d'abord bannir les figures à la Gorgias, il leur rouvre ensuite la porte, quoique avec discrétion. Il se conformait ainsi au goût de son temps, à un goût si invétéré que personne n'eût compris qu'il y substituât une véritable simplicité, et il s'y est conformé, en pratique, plus encore qu'on ne l'imaginerait, si on prenait tout à fait à la lettre les préceptes qu'il adresse à Nicobule. Il résulte des analyses très précises de M. Przychocki que la langue dont il se sert est aussi soignée que possible ; elle est d'un *atticisant* qui ne recourt que par exception aux formes communes ou aux tours post-classiques, dans les cas seulement où les partisans les plus stricts de l'atticisme

(1) M. Przychocki a relevé les passages où, dans des lettres autres que la 51e, Grégoire mentionne d'autres préceptes relatifs à l'art épistolaire.

n'en étaient point choqués. Le style est moins pur que la langue, parce que, dans tout ce qu'il a écrit, Grégoire nous offre ce contraste, que son maître Himérios et beaucoup d'autres encore présentent aussi, d'employer un vocabulaire et une syntaxe d'une pureté remarquable pour le temps, mais de mettre ces éléments matériels de l'éloquence au service du goût asiatique le plus aventureux. Les figures de presque toute sorte sont donc assez abondantes dans ses lettres ; même les antithèses ou les *parisa*. L'hiatus est évité avec vigilance, et les clausules sont harmonieusement rythmées selon le principe nouveau, semble-t-il, qui tendait à prévaloir, c'est-à-dire selon l'accentuation. On ne saurait nier cependant que ces procédés y soient mis en œuvre avec moins d'abus que dans les *Discours*, et, notamment, que dans les *Panégyriques*. Il y a bien une manière épistolaire de Grégoire, assez différente de sa manière oratoire, et suffisamment en accord avec la théorie exposée dans l'*Épître LI* (1).

Certaines lettres de Grégoire équivalent à des actes. Elles marquent un épisode de la lutte qu'il a soutenue, comme Basile, pour la défense de l'orthodoxie. Elles appartiennent à la période de sa retraite, après que, découragé par son échec à Constantinople, il eut renoncé à l'action, mais non à la parole ou à la plume, comme il l'avait annoncé dans son discours d'adieux. Les deux plus importantes, adressées au prêtre Clédonios, ont trait aux progrès de l'apollinarisme, qui l'avaient déjà grandement préoccupé pendant qu'il résidait dans la capitale, et qui, depuis son départ, s'y marquaient davantage encore, tandis qu'ils commençaient à devenir inquiétants dans la Cappadoce elle-même. Elles datent de 382. La première (2) a été consacrée par l'usage qu'en ont fait

(1) C'est une nuance que M. Przychocki n'a peut-être pas assez marquée, dans les conclusions de son excellent travail.
(2) *Ép. CI.*

deux conciles, celui d'Éphèse et de Chalcédoine. Elle contient cette phrase, qui suffira à en indiquer l'esprit : « Si quelqu'un ne regarde pas la sainte Marie comme la mère de Dieu (Θεοτόκον), il est séparé de la divinité. » L'exposé qu'il y a donné de la doctrine orthodoxe sur l'union des deux natures, a exercé une influence considérable non seulement dans les controverses relatives à l'apollinarisme, mais plus tard dans celles que suscitèrent les thèses de Nestorius et d'Eutychès. Grégoire se vante d'y avoir réfuté les hérétiques par des démonstrations *géométriques* et invincibles, telles qu'ils les exigent eux-mêmes, et il promet — promesse qu'il a tenue — de faire concurrence, par les poèmes qu'il écrira, à ceux d'Apollinaire, aujourd'hui si en vogue que l'on en vient à les considérer comme un *troisième Testament*. La seconde Épître, qui a suivi de près la première, répond au désir que beaucoup lui ont exprimé de posséder un formulaire encore plus précis, « une définition concise et une règle de notre croyance ». Il la commence en déclarant que la vraie foi est la foi de Nicée, précisée sur l'article du Saint-Esprit ; c'est la formule cappadocienne que nous avons déjà eu mainte occasion de connaître. Il s'explique ensuite de nouveau sur l'incarnation, et termine par la déclaration que voici : « Si quelqu'un pense que nous écrivons ceci ou le disons spontanément et sans y être contraints, pour porter atteinte à l'union et non parce que nous la voulons de tout cœur, qu'il sache qu'il se trompe, et qu'il ne se rend pas compte de notre désir, à nous qui ne trouvons rien de préférable à la paix, comme les faits eux-mêmes le démontrent, quoique ce que des adversaires entreprennent et machinent contre nous exclue absolument la concorde. » Quelques années après, il était obligé de semoncer pour son indolence son successeur à Constantinople, Nectaire, et, en s'adressant à lui, il signalait de nouveau le péril que l'apollinarisme faisait courir à la foi, en termes d'une précision et d'une énergie telles qu'on en retrouve l'équivalent

dans la loi de 388, qui semble s'en être inspirée (1).

Beaucoup de lettres sont naturellement de la catégorie qui, dans toutes les correspondances du IVe siècle, compte toujours le plus grand nombre de spécimens, celle des lettres de recommandation (ἐπιστολαὶ συστατικαι). Elles sont adressées soit à des magistrats, pour leur demander un appui en faveur d'opprimés, de l'indulgence envers des coupables (2), des dispenses ou allègements d'impôts pesant sur des clercs ou des laïcs ; soit à des rhéteurs, pour leur présenter un nouvel élève. D'autres sont des lettres de consolation, par exemple la CXCVIIe, à Grégoire de Nysse, pour la mort de sa sœur, Théosébie (3) ; ou de félicitations, comme la CXCIIIe, à Procope, pour le mariage de sa nièce, Olympias. Nous insisterons de préférence sur celles qui nous montrent Grégoire faisant parade de son talent, ou demeurant en relations amicales avec le monde des rhéteurs et des lettrés, le plus souvent encore païens.

Les lettres où Grégoire a mis le plus de coquetterie et fait le plus étalage de son esprit et de son talent, datent également de toutes les périodes de sa vie pour lesquelles nous en avons conservé. Il ne s'était pas dépris de ses jeux savants, à son retour d'Athènes, quand il traitait plaisamment de « trou à rats » ce vallon de l'Iris où Basile trouvait tant de charmes, se plaignait qu'on n'y vît le soleil que comme par l'orifice d'une cheminée, ou

(1) D'autres lettres, relatives à des questions moins générales, ont été aussi utilisées par des conciles ; par exemple l'*Épître CLXIII*, par le Ve (sur les vœux écrits et non écrits). Je ne rappelle pas, ayant eu déjà occasion d'en parler antérieurement, les lettres écrites au moment du différend entre Basile et son évêque Eusèbe, ou au moment de l'élection de Basile (ces dernières, écrites au nom de Grégoire l'Ancien) ; elles font le plus grand honneur au caractère de Grégoire.

(2) Un groupe important, parmi les lettres de ses dernières années, est formé par celles qu'il a écrites en faveur du prêtre Sacerdos, directeur d'un asile de pauvres, et accusé de malversations.

(3) On peut y joindre le groupe des lettres à Philagrios, éternel malade, que Grégoire n'a pas cessé d'exhorter, avec une amicale patience.

rappelait, avec une raillerie un peu amère, ces horribles brouets, qu'on lui servait pour toute pitance, et où nageaient des croûtons durs à casser les dents (1). Il savait retrouver la même ironie — en y ajoutant plus de véhémence — quand il se refusait, quelques années plus tard, à aller résider à Sasimes « pour y défendre les poules ou les porcelets » de l'évêque de Césarée (2). La même verve pétille dans d'autres lettres de sa vieillesse.

Avec les principaux sophistes contemporains, il a entretenu des relations espacées sans doute, mais excellentes. Il avait beaucoup d'admiration pour Thémistios (3), dont il est possible qu'il ait été l'élève. Voici en quels termes il s'adressait à lui, vers 369/70, pour lui recommander Eudoxe, qui devait devenir lui-même un rhéteur brillant, à qui fut confiée l'éducation de Nicobule le Jeune : « On reconnaît les Spartiates à la lance, les Pélopides à leur épaule, et le grand Thémistios à sa parole (4). Car, bien que tu l'emportes en toutes choses, je sais que de tes mérites celui-là est le plus éclatant. C'est ce qui, dès l'origine, nous a unis l'un à l'autre (si ma propre parole peut compter pour quelque chose), et ce qui m'a encouragé aujourd'hui encore à m'adresser à toi... » Céleusios était un magistrat, chargé d'administrer Nazianze, et les hauts fonctionnaires avaient beaucoup de goût pour la rhétorique. Grégoire déploie toutes ses grâces, dans un billet écrit en 382 (5), pour s'excuser d'avoir paru trop taciturne à un homme qui se gardait de l'être. Il lui conte agréablement une fable, celle des hirondelles qui se moquaient des cygnes, parce qu'ils s'isolent, loin des hommes, et sont avares de leur chant. Que ne font-ils comme elles

(1) *Ép. IV.*
(2) *Ép. XLVIII.*
(3) *Ép. XXXVIII.*
(4) Application du précepte qui recommande le ton sentencieux ; ce précepte s'applique particulièrement aux exordes épistolaires.
(5) *Ép. CXIV.* — Tout un groupe de lettres voisines, écrites pendant le carême, sont autant de jeux d'esprit sur la théorie du silence.

les babillardes ? Les cygnes leur répliquent en artistes à qui il suffit de s'enchanter de leur propre talent, avec une citation de Pindare et une allusion à la légende de Pandion. Mais Grégoire ne s'est peut-être jamais plus appliqué que quand il a prêté sa plume (1) à une mère, désireuse de présenter son fils à Libanios : « Je suis une mère qui envoie son enfant à un père, une mère selon la nature qui l'envoie au père selon l'éloquence. A ton dévouement de s'associer au mien. » Deux lignes, où les mots sont joliment opposés et balancés, c'était alors le comble de l'art ; les courts billets que Libanios lui-même affectionne en font foi.

Cela n'empêche point que Grégoire connaisse le principal défaut des sophistes, cette vanité intéressée qui suscite entre eux des rivalités si ardentes. Son oraison funèbre de Basile prouve assez à elle seule qu'il avait emporté d'Athènes des souvenirs qui ne pouvaient pas s'effacer. Il ne manquait point lui-même de quelque vanité, mais qui était plus innocente. Le jeune Nicobule avait choisi pour maître Stagire, et Grégoire, qui nie avoir inspiré ce choix, avait pris au moins la responsabilité de le recommander à ce sophiste, par une lettre très soignée qui commence ainsi : « Tu es un attique par l'éducation ; nous aussi, nous sommes attiques (2). » Un autre sophiste, Eustochios, en prit ombrage. Grégoire lui écrivit (3) pour l'apaiser, avec non moins de recherche. Il lui cite comme entrée de jeu un demi-vers du chant XIV de l'*Iliade* (104), se plaint qu'il l'accuse de *Stagirisme* (4), mais le loue de la franchise avec laquelle il a confessé son déplaisir. Il se défend d'avoir donné conseil à Nicobule ; car il aurait paru oublier ainsi Athènes et l'amitié contractée là-bas. Puis, il passe à l'attaque, se moque des termes rares qu'Eustochios avait employés pour mal-

(1) *Ép. CCXXXVI* ; la date est incertaine.
(2) *Ép. CLXXXVIII*, écrite en 384.
(3) *Ép. CXC.*
(4) Comme Démosthène accusait les adversaires de *philippiser.*

traiter son rival « puisqu'il est de mode d'appeler rivaux ses confrères. Jusques à quand cela durera-t-il ? où s'arrêtera la jalousie entre sophistes ? qu'attend-elle ? que la mort interrompe notre malice ? Quand on est jeune, quand on lutte pour le gain, si du moins on y apporte quelque modération, cela peut avoir quelque excuse (car tu me permettras de citer pour te faire plaisir un peu de Démosthène) (1). Mais à ton âge, dans ta situation, donner des coups de corne et en recevoir, c'est une ardeur belliqueuse tout à fait hors de saison, non seulement parce qu'elle est inconvenante et illibérale, mais parce qu'il n'y a rien de plus banal : « Les mots que vous dites on vous les rend (2). » La réprimande était juste ; aussi Eustochios ne l'accepta-t-il pas de très bon cœur. C'est ce dont témoigne la lettre suivante (3) : « Ignorant que j'étais ! ai-je été assez maladroit et incivil ! J'ai blâmé un sophiste de son orgueil, et je n'ai même pas écouté la leçon de ce proverbe banal : Un chauve ne doit pas heurter un bélier front contre front. Je n'ai pas pris garde à ne pas exciter un guêpier contre moi, ce guêpier qu'est une langue trop prête à médire. Ce n'est cependant pas là ce qui me fâche ; car je suis en bonne compagnie, autant que je sache, et, si Dieu te prête vie, la compagnie s'accroîtra ; je suis surtout peiné que mon intention bienveillante ait été méconnue. En tout cas, porte-toi bien, de corps et d'esprit, et contiens ta langue, si tu le peux. Désormais, je saurai rester à ma place. »

Un autre jour, Grégoire avait tracé à Ablabios ce portrait du sophiste : « J'apprends que tu es entiché de la sophistique. La belle affaire ! Parler avec emphase, se donner grand air, prendre une démarche hautaine et comme aérienne, ne respirer que Marathon, Salamine, toutes ces merveilles qui vous appartiennent, ne penser

(1) La formule qui précède est familière à Démosthène.
(2) *Iliade*, XX, 250.
(3) *Ép.* *CXCI*.

qu'à des Miltiade, à des Cynégire, à des Callimaque ou à des Télémaque, en un mot, être toujours prêt à se montrer sophiste le plus exactement qu'on peut ! Si, avec cela, tu sais tenir quelque compte de la vertu, tu es des nôtres, et ta réputation sera méritée. Si tu ne veux plus être qu'un sophiste, exclusivement, et si tu oublies notre amitié, nos entretiens fréquents sur le beau et le bien, je ne veux rien te dire de désagréable ; mais sache qu'après avoir joué quelque temps avec les jeunes gens, tu auras bien plus longtemps à te jouer de toi-même, quand la raison te sera venue. Mais cela, c'est pour plus tard (1). »

Il y a sans doute dans cette attitude un peu nouvelle de Grégoire une assez large part à faire au juste sentiment de ce qui convient à la vieillesse. On ne doit pas prendre ce qu'il écrit tout à fait à la lettre quand, après avoir déjà prêté à Olympianus les *Épîtres* d'Aristote, il lui envoie aussi, sur une demande nouvelle (2), la *Rhétorique*, « ou, du moins ce qui a échappé aux vers et à la suie ; car il l'avait placée au-dessus de son foyer, comme font les marins du gouvernail, quand la saison a mis fin à la navigation (3). » Il connaissait, en tout cas, assez bien ce que contenait la *Rhétorique*, pour pouvoir laisser sans danger se détériorer le manuscrit. Grégoire s'adressait d'ailleurs à des correspondants capables d'apprécier les plus fines nuances. Il ne faut pas lire ses lettres en pédant qui se préoccupe seulement d'y dénombrer les figures et d'y analyser les procédés ; après avoir pénétré les secrets de son art, il faut se laisser aller au plaisir d'écouter cette parole toujours vive, spirituelle, élégante, et de retrouver, sous l'apparence d'un des plus habiles ouvriers du style que l'antiquité ait connus, l'homme sincère et bon qui entr'ouvre pour nous son âme si riche et si délicate.

(1) *Ép. CCXXXIII* ; date incertaine ; mais le ton indique une époque tardive.

(2) *Ép. CCXXXIV* et *CCXXXV*.

(3) Allusion à Hésiode, *Travaux*, 629.

IV

LES POÈMES

Grégoire aimait la poésie. On lisait beaucoup les poètes dans les écoles, ou tout au moins certains poètes ; mais au IVe siècle et depuis longtemps déjà, on les lisait surtout pour connaître les légendes qu'ils avaient chantées, ou le vocabulaire et le style poétiques. Il semble que l'intelligence véritable de la grande poésie fût assez rare. Par sa brillante imagination et par sa vive sensibilité, Grégoire était lui-même un poète, capable de goûter pour leurs vrais mérites Homère, les Tragiques ou les Lyriques ; capable aussi non seulement d'imiter adroitement leur facture, mais de donner à ses sentiments une expression originale en les revêtant de la forme poétique. La plupart des théologiens et quelques philologues ont traité avec un dédain excessif l'énorme bagage poétique de Grégoire. Il y a du fatras certainement dans ces milliers d'hexamètres ou de trimètres, auxquels se mêlent certains poèmes composés en mètres plus rares (1). La vraie poésie n'en est point absente. A part ceux qui sont de simples artifices didactiques, tous nous révèlent, plus librement encore que les *Discours* ou les *Lettres*, les aspects si variés et les nuances si délicates de l'âme de Grégoire. Cela suffirait à leur prêter un vif intérêt. Mais, de plus, Grégoire a cherché à mettre une grande variété dans la forme de son œuvre, et, sans avoir besoin de faire plus que d'écouter son inspiration naturelle, il a rencontré des accents nouveaux, qui font pressentir en quelque mesure notre lyrisme moderne. C'est un des mérites de Villemain, dans son *Tableau de la Littérature chrétienne au IVe siècle*, que d'avoir éprouvé vivement et rendu heureusement cette impression. De nos jours, Wilamowitz n'a pas moins bien compris qu'il y a chez Grégoire un art et un talent qui méritent de retenir notre attention.

(1) Plus de seize mille vers en tout, presque dix-sept.

La plus grande partie des poèmes de Grégoire appartient aux dernières années de sa vie, après sa renonciation à l'évêché de Constantinople. Un certain nombre cependant peuvent remonter à sa jeunesse (1), et quelques autres se distribuer dans la période intermédiaire. Grégoire jeune, en composant des vers, pensait peut-être surtout à montrer que sa virtuosité s'étendait à tout, et ce sentiment ne lui était sans doute pas devenu tout à fait étranger pendant sa vieillesse. Mais d'autres stimulants contribuaient alors à exciter son talent. Il nous a exposé ses raisons dans une des pièces qu'il a écrites vers 382 (2). La première est une de ces plaisanteries où Grégoire se complaît, quand il parle de lui-même : il confesse qu'il est trop fécond, et se soumet à la contrainte des vers pour entraver sa facilité. Il a ensuite une intention didactique : « En second lieu, aux jeunes gens, et à ceux qui ont le grand amour des lettres, je veux offrir comme un doux breuvage, et, par la persuasion, les conduire à des pensées plus utiles, en adoucissant par l'art l'âpreté des préceptes. La corde de la lyre, elle aussi, aime que sa tension se relâche. Si tu en es d'accord, prends ceci, tout au moins, comme tu ferais de chants ou de notes de la lyre. Je t'offre un jeu, s'il te plaît de jouer, pour te garantir contre le danger de l'effort continu vers le bien. En troisième lieu, j'ai le sentiment que voici — c'est peu de chose peut-être, et sans importance ; toutefois, j'ai ce sentiment — je prétends que ceux qui sont étrangers à notre croyance ne nous surpassent pas même par le talent d'écrire ; je parle

(1) Voir quelques indications dans Dubedout, *De Gregorii Nazianzeni carminibus*, Paris, 1907. La question serait à reprendre de plus près. C'est surtout parmi les *épigrammes* (*Epitaphia*) que semblent se trouver des œuvres de jeunesse. — Pour les poèmes de la vieillesse, qui sont de beaucoup les plus nombreux et où de nombreuses allusions dénoncent la date, les Bénédictins ont généralement fait le travail d'une manière satisfaisante.

(2) II, I, xxxix, 33 et suiv.

de ces écrits dont le charme est dans leur parure, quoique pour nous la vraie beauté soit dans la contemplation. Voici donc le jeu auquel je me suis livré, pour vous, les habiles ! Sachons avoir de la grâce, comme en a aussi le lion. En quatrième lieu, j'ai trouvé, dans ma souffrance, ce remède à mon mal, comme un cygne vieilli, de me faire entendre à moi-même le murmure de mes ailes. Ce n'est pas un thrène, c'est comme l'hymne du départ ».

L'intention didactique est naturelle à un chrétien. Celle de rivaliser avec la poésie profane a été étrangère aux fidèles des premiers temps, mais tenait grandement à cœur à ceux du IVe siècle. La défense promulguée par Julien, l'exemple d'Apollinaire ont contribué à fortifier l'une et l'autre dans l'âme de Grégoire. Mais il n'eût certainement pas écrit tant de vers s'il n'y avait trouvé d'abord le charme qu'il avoue lui-même, si la poésie n'avait été pour lui une consolatrice. C'est à ce dernier sentiment qu'il a dû ses meilleures inspirations. Qu'il s'agisse des incidents, graves ou mesquins, qui ont troublé sa vie, ou de cette angoisse plus profonde que cause à tout homme bien né le mystère de la destinée humaine, la confidence est pour lui un besoin irrésistible. « Je laisserai ma parole déborder hors de mon âme, comme un flot intérieur poussé par un vent violent, qui parcourt les fissures souterraines, murmure sourdement, et un beau jour fond sur la plaine, quand la bouche s'ouvre et le laisse passer. Voilà ma manière : je ne puis contenir au dedans de moi ma colère. Souffrez que je tienne un langage mordant, fils de mon souci. C'est un remède à la souffrance que de la crier à même la face du ciel (1) ». Nous avons assez vu déjà comment Grégoire s'est mis constamment lui-même en scène dans ses discours pour n'avoir pas besoin d'insister.

(1) II, I, XIII, 20 et suiv. Le ton âpre du passage s'explique parce que la pièce est adressée aux évêques du concile de Constantinople. — Le dernier vers cité est l'écho d'un thème fréquent dans la tragédie ; cf. par exemple, SOPHOCLE, *Électre*, 86 et suiv.

Les Bénédictins ont classé les poèmes de Grégoire en deux grandes sections : *théologique* et *historique*, et divisé la première en deux classes : poèmes *dogmatiques* et poèmes *moraux* ; la seconde en deux : poèmes *sur lui-même*, poèmes *relatifs à d'autres*. Étant donné la manière de Grégoire, cette division prête à certaines réserves ; on peut toutefois l'accepter en gros pour la commodité de l'exposition, sans se croire obligé de s'y conformer servilement. Il n'y a pas à tenir compte de la tragédie de *la Passion* (Χριστὸς πάσχων), qui est certainement très postérieure à l'âge de Grégoire ; il faut mettre encore à part les *ïambes* à *Séleucos* (II, II, CVII), qui paraissent devoir revenir à Amphilochios d'Iconium.

L'intention didactique est sensible principalement dans la première section (1). Il est certaines pièces, parmi celles que les Bénédictins ont rangées dans la catégorie dogmatique, qui ne sont que des éléments d'un cours d'enseignement religieux versifié. Ce ne sont même parfois que de simples vers mnémotechniques, par exemple la liste des livres authentiques de l'Écriture ; celle des patriarches ; celle des plaies de l'Égypte ; ou les dix préceptes du Décalogue, etc. Les poèmes plus étendus qui, au lieu d'énumérer des faits matériels, exposent une doctrine théologique, ne sont pas sans monotonie, mais ont déjà plus d'intérêt. La grandeur des sujets y est un stimulant pour le talent de Grégoire ; sa vive imagination réussit parfois assez bien à donner une forme concrète aux idées les plus abstraites et à les revêtir de couleurs brillantes, par exemple, dans cette description du monde des essences spirituelles par laquelle s'ouvre la pièce II, I, VII, où l'inspiration néo-platonicienne se mêle à l'inspiration chrétienne. Les morceaux brillants ne manquent pas non plus dans ces deux poèmes moraux qui contiennent des conseils aux moines ou aux vierges,

(1) Cf. W. Ackermann, *Die didaktische Poesie des Gr. V. N.*, Leipzig, 1903.

ou bien l'éloge des principales vertus chrétiennes, et où apparaissent aussi fréquemment les emprunts à la philosophie profane. Mais, quoiqu'il faille se garder de prononcer contre toute cette partie de l'œuvre de Grégoire une condamnation trop sommaire, le caractère pédagogique y domine et fait tort à la poésie.

Les véritables réussites de Grégoire sont ailleurs. Son mérite principal est d'avoir su trouver dans la conception chrétienne de l'homme et de la vie humaine la source d'une inspiration lyrique qui l'apparente parfois à Lamartine. C'est, à un autre point de vue, d'avoir tenté au moins quelquefois de renouveler les formes poétiques, en un âge où elles étaient toutes fâcheusement vieillies et épuisées. C'est aussi d'avoir mis dans les pièces qui ont pour thème les événements de sa vie cette sincérité et cette fraîcheur d'impression qui furent son privilège, et qu'il a conservées jusque dans l'extrême vieillesse.

Villemain a déjà reconnu avec un goût très sûr ceux de ses poèmes où il n'est pas arbitraire de soutenir qu'on peut entendre un accent nouveau. Certains morceaux de l'*Anthologie* montrent, il est vrai, que les élégiaques païens ont su exprimer avec force la vanité des choses humaines et la misère de notre condition. Mais la foi chrétienne apporte dans les méditations de Grégoire un élément qui les renouvelle. Elles sont parfois encadrées — comme telle page de ses discours — dans une description de la nature. La plus expressive est celle que contient le poème XIV de la seconde classe, dans la première section de l'édition bénédictine (1) : « Hier, tourmenté par mes chagrins, seul, loin des autres — j'étais assis dans un bois ombreux, rongeant mon cœur. — Car je ne sais pourquoi j'aime ce remède à ma souffrance — de m'entretenir en silence avec mon propre cœur. — La

(1) Villemain l'a traduite, avec une assez grande liberté ; j'ai gardé seulement de sa traduction une ou deux expressions particulièrement heureuses.

brise murmurait de concert avec les oiseaux chanteurs — et du haut des rameaux dispensait une douce torpeur, — douce surtout à un cœur abattu. Sur les arbres —, de leur poitrine musicienne, les cigales au chant clair, amies du soleil — babillaient et faisaient retentir le bois tout entier. — Tout auprès une eau fraîche venait me baigner les pieds — et coulait paisiblement à travers le bois mouillé. Moi cependant — je portais ma lourde peine, comme je pouvais la porter. — Je ne faisais pas attention à tout cela ; car l'esprit, quand il est enveloppé — par le chagrin, ne veut pas aller au devant du plaisir. — Moi donc, dans le tourbillon de mon cœur agité, — je tenais ce débat, en paroles contradictoires : — Qu'ai-je été ? Que suis-je ? Que serai-je ? Je n'en sais rien —, et celui-là ne le sait pas mieux, dont la sagesse dépasse la mienne. — Mais caché sous un nuage, de ci de là — j'erre sans rien avoir, même en songe, de ce que je désire. — Car nous sommes tous attachés à la terre, tous errants, tous ceux sur qui — pèse le sombre nuage de la chair épaisse. — Et celui-là est plus sage que moi, — qui a su mieux que les autres tromper le mensonge complaisant de son cœur (1). — Je suis. Dis-moi ce qu'est l'être ? Une part de moi est déjà passée, — j'en suis une autre maintenant, j'en serai une autre, si je suis encore. — Rien n'est stable. Je suis le cours d'un fleuve bourbeux — qui toujours s'écoule, sans jamais se fixer. — De tout cela, que suis-je ? que suis-je, à ton avis, plutôt qu'autre chose? Enseigne-le moi. — Je suis ici en ce moment ; prends garde que je ne t'échappe. — Tu ne traverseras pas deux fois, pareil à ce qu'il était d'abord, — le cours d'un fleuve, et tu ne reverras pas le mortel que tu viens de voir. — Je fus d'abord en la chair de mon père ; puis ma mère me reçut, — et j'ai été formé de l'un et de l'autre. — Ainsi je suis devenu une masse confuse, — sans apparence humaine, une laideur sans

(1) Vers obscur, dont le texte même n'est pas sûrement établi.

forme, et j'avais ma mère pour tombeau. — Deux fois nous connaissons la tombe, nés que nous sommes pour mourir. Cette vie — que je parcours, c'est, je le vois, une consommation de mes années, — qui a versé sur moi la funeste vieillesse. Si, au sortir d'ici — une existence qui ne finira pas doit m'accueillir, comme on le dit — dis-moi si la vie n'est pas une mort — et si la mort ne devient pas pour nous une vie, au rebours de ce que tu crois ». Peut-on mieux fondre, en une harmonie qui reste toute grecque, les éléments les plus divers ? En ce bois frais, où bruissent les cigales d'Homère et de Théocrite, la méditation de Grégoire reprend le thème de l'instabiité des choses, tel que l'avait formulé Héraclite, et pose de nouveau la question mystérieuse qui s'était présentée à l'esprit inquiet d'Euripide (1), pour trouver la réponse dans l'espérance chrétienne.

Grégoire s'est élevé dans cette pièce à une perfection qu'il n'a plus atteinte ailleurs. Mais, dans un certain nombre d'autres qui sont moins bien venues si on les considère en leur ensemble, on retrouve d'heureuses tirades où s'expriment les mêmes motifs. Le désir ardent de s'approcher de Dieu et de s'unir à lui, le poids que le corps fait peser sur l'âme, le contraste entre la sublimité de l'esprit et la bassesse de la chair, la mélancolie qui naît de ce conflit, « la blessure intime du cœur », tout cela constitue un état d'âme particulier et nouveau, que caractérise une sorte de pessimisme religieux. Cette poésie procède d'une inspiration analogue à celle d'où sont sortis ceux des psaumes qui n'avaient point une destination liturgique, et où s'épanche seulement le sentiment individuel. Mais le ton et la forme en sont tout à fait différents ; elle est avant tout hellénique ; elle n'est intelligible que chez un homme formé par la philosophie, et habitué, par sa familiarité avec les clas-

(1) Les deux derniers vers cités sont un écho de deux vers célèbres du *Polyidos* d'Euripide (Nauck, fr. 638).

siques, notamment avec l'élégie telle que l'avaient comprise des moralistes comme Solon, à soumettre le sentiment lui-même à une discipline, à le pénétrer d'intelligence, sans que l'analyse et la réflexion lui enlèvent sa spontanéité et sa fraîcheur ; car Grégoire sait mieux que personne qu'il reste toujours dans le sentiment individuel une part d'*incommunicable*, ce qu'il appelle « les mystères d'un cœur endolori » (1).

Grégoire n'est pas seulement poète par cette délicate mélancolie, qui prend son origine dans les pensées les plus hautes de son esprit. Il l'est par cette vivacité d'impressions qui lui a rendu si sensibles les moindres événements au moment où ils se produisaient ; ces impressions lui sont restées toujours présentes, grâce à la force de son imagination. C'est pourquoi la seconde section de son œuvre poétique, dans la classification bénédictine, outre qu'elle contient un certain nombre des dernières pièces auxquelles nous venons de faire allusion, reste intéressante, même quand le thème y est pris seulement dans la vie de Grégoire ou dans ses relations avec ses amis. Je dirai peu de chose des poèmes qui composent la seconde division de cette section, de ceux qui, selon la formule de Dom Caillau, « sont relatifs aux autres ». On y trouve une leçon d'ascétique adressée à Hellénios ; une supplique pour l'allègement des impôts, adressée à ce Julien que les *discours* nous ont déjà fait connaître ; une exhortation à Vitalianos, qui, sans raisons graves, était en désaccord avec ses enfants ; un compliment de noces, mêlé de conseils, pour Olympias ; une missive à Némésios, encore païen et que Grégoire tente de convertir, et surtout deux jolies Épîtres fictives, l'une écrite par Grégoire, sous le nom de Nicobule le Jeune, en vue d'obtenir de son père l'autorisation de quitter la Cappadoce, pour aller étudier la rhétorique dans des écoles plus renommées que celles du pays ; l'autre, représentant

(1) II, I, 243.

la réponse du père. La première est fort curieuse, par l'accent pressant que Grégoire, se reportant aux souvenirs de ses jeunes années, à su prêter à son petit-neveu, qui « ne souhaite qu'une chose, une seule en compensation de toutes les autres, le talent de l'éloquence », et qui n'hésite pas — n'oublions pas que c'est Grégoire lui-même qui le fait parler — à citer à son père l'exemple rassurant de son grand oncle, de cet orateur fameux, qui, après avoir acquis par tous les moyens son extraordinaire talent, est venu en faire hommage (1) au Christ. La seconde corrige ce que l'exaltation du jeune Nicobule aurait pu paraître avoir d'un peu compromettant pour Grégoire, s'il l'avait prise entièrement à son compte.

Les poèmes relatifs à Grégoire lui-même ont été provoqués pour la plupart par les diverses mésaventures que nous avons déjà suffisamment exposées ; nous n'en signalerons donc que deux, le 1er, composé de 634 hexamètres dactyliques, qui contient déjà les éléments d'une autobiographie, arrêtée peu d'années après la mort de Césaire (2), et le XIe qui reprend avec plus de précision le même thème, en poursuivant le récit une dizaine d'années plus avant. Ce dernier poème, qui ne comprend pas moins de 1949 trimètres ïambiques, débute ainsi : « L'intention de cet ouvrage, c'est d'exposer la carrière de mes malheurs, aussi bien que des événements qui m'ont été favorables » (3). Nous lui avons déjà fait

(1) Grégoire fait tenir à Nicobule (cf. 192) un langage qui s'inspire de la fameuse supplication adressée à Agamemnon par l'Iphigénie d'Euripide, mais en spécifiant que Nicobule l'Ancien ne sera vraiment son père que « s'il devient le père de son éloquence ».

(2) Les Bénédictins la datent de 371.

(3) Cette idée directrice est analogue à celle qui a servi à Libanios, dans l'*Oratio I*, pour conduire l'exposé de sa propre biographie. Il n'est pas nécessaire, pour expliquer ce rapport, que Grégoire ait connu une première rédaction de ce discours, repris et complété par l'auteur à diverses périodes de sa vie. Il suffit que Libanios et lui aient eu la même formation, les mêmes habitudes d'esprit. — On a rapproché avec moins de justesse les deux poèmes de Grégoire des *Confessions* de saint Augustin (Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig et

trop d'emprunts pour y insister longuement de nouveau. Le lecteur peut se rappeler combien sont vivants les récits de Grégoire sur ses années de jeunesse, ou sa peinture du concile de Constantinople et des difficultés qui le décidèrent à renoncer à la charge que le concile et Théodose lui avaient régulièrement octroyée.

L'art de Grégoire se montre particulièrement dans le souci qu'il a pris de varier la forme de ses poèmes. Laissons la variété des mètres, sur laquelle nous reviendrons, ou plutôt n'en parlons pour le moment que dans la mesure où elle sert à caractériser un genre littéraire et à indiquer immédiatement le ton. Les poèmes théologiques, en hexamètres dactyliques, ont le ton épique ; ils ont de l'analogie avec l'hymne homérique ou avec la poésie hésiodique. Les méditations ont généralement la forme de l'élégie. L'ïambe sert à la narration familière des événements, où, de par le tempérament de Grégoire, entre d'ailleurs un élément satirique qui n'est pas sans importance. Les hymnes sont des poèmes lyriques. Mais à cette variété qui vient du mètre et du ton que le mètre implique, s'en ajoute une autre qui est due à la conception d'ensemble et au mode de composition. Nous avons vu un exemple d'une méditation encadrée par un paysage. Ailleurs, Grégoire a cherché à se rapprocher du genre dramatique, en montrant une prédilection pour cette forme du débat que l'antiquité finissante paraît avoir goûtée et qui a fait fortune au Moyen Age. Le poème I, II, XI (section des *Moralia*) est un *dialogue entre l'auteur et le monde* ; le XXIVe de la même classe, *contre ceux qui ont l'habitude de jurer*, procède par interrogations et réponses (1). D'autres inventions contribuent à bannir la monotonie qu'aurait l'emploi continu du récit ou de l'exposition didactique.

Berlin, 1917). Cf. sur ces poèmes, DE JONGE, *De Gregorii Nazianzeni carminibus quæ inscribi solent* περὶ ἑαυτοῦ, Amsterdam, 1910.

(1) Cf. aussi I, II, VIII.

Dans le poème xvi de la première classe des poèmes *historiques*, Grégoire présente certains de ses plus chers souvenirs de Constantinople sous la forme d'un songe, qui évoque cette chapelle bien aimée, l'*Anastasie* (la Résurrection), où il commença à prêcher (1).

L'étude du style et celle de la versification suggèrent à la fois des éloges et des critiques, qui, sur certains points, ne pourront être exprimés qu'avec une certaine réserve, tant que nous ne posséderons pas une édition vraiment critique (2). Toutefois, si bien des détails restent incertains, une impression générale se dégage avec une suffisante clarté. La langue de Grégoire varie selon les genres ; elle est, comme il convient, plus simple dans les ïambes que dans les mètres dactyliques ou lyriques. Mais elle garde toujours un caractère très composite. Elle est puisée à toutes les époques. Par exemple le fond en est fourni, dans le genre épique, par la langue homérique ; celle d'Hésiode y apporte aussi sa contribution ; celle des poètes alexandrins n'y est pas étrangère ; celle des poètes postérieurs — ceux de l'époque romaine, comme Oppien — y a également sa part. Elle atteste donc de vastes lectures, une érudition étendue ; mais bien que le goût naturel de Grégoire lui fasse éviter certains contrastes qui seraient trop choquants, elle manque d'unité et d'harmonie. Des éléments d'origine trop diverse y sont trop fréquemment rapprochés ; des termes ou des formes rares y sont trop fréquemment employés, pour faciliter le métier du versificateur (3).

(1) Ce ne sont là que quelques indications, qui auraient besoin d'être complétées.

(2) Les meilleurs manuscrits semblent être le *Clarkianus* 22 (à Oxford) et le *Laurentianus* VII, 10 (à Florence) ; une collation de ce dernier a été donnée par un savant hongrois, R. Vari, dans la revue *Egyetemes philologiai*, Közlöny (1896-1900). Quelques poèmes figurent dans l'*Anthologia græca carminum christianorum*, de Christ et Paranikas. Pour les deux poèmes *accentués*, cf. Wilhelm Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rythmik*, tome II, p. 141-152.

(3) Sur tous ces points, des recherches plus précises seraient

La prosodie a des défauts analogues. Grégoire a trop de savoir pour ignorer théoriquement la quantité, s'il est à présumer qu'il n'en possédait plus très délicatement le sentiment instinctif. Mais il se rend trop volontiers la tâche plus aisée que de raison par l'abus de toutes les licences, dans les cas où elles étaient tolérées, comme par leur extension à d'autres cas moins légitimes. Ces imperfections du style et de la métrique ont probablement contribué plus qu'autre chose à la sévérité des jugements que des lecteurs trop pressés ou des philologues trop stricts ont souvent portés sur la poésie de Grégoire.

La pratique de Grégoire, dans l'emploi de chaque mètre, aurait besoin d'être étudiée plus exactement qu'elle ne l'a été. Elle ne contredit point à l'impression qu'il nous donne habituellement d'un talent souple et ingénieux ; elle porte toutefois souvent la marque d'une improvisation trop rapide. Le choix varié des mètres est plus digne d'attention. Le plus grand nombre de pièces est composé en hexamètres dactyliques (39), ou en trimètres ïambiques (74) ; les sujets en sont assez divers et l'étendue assez inégale. Viennent ensuite celles qui sont en distiques élégiaques (49) (1), au sujet desquelles on peut faire la même remarque. Il est arrivé une fois à Grégoire d'associer deux éléments dactyliques dont le premier correspond à trois dactyles et demi, c'est-à-dire au premier membre d'un hexamètre arrêté à la coupe hepthémimère, et le second à deux dactyles et demi, c'est-à-dire à ce premier membre coupé à la

nécessaires ; sur ceux qui suivent, on peut citer : P. Stoppel, *Quæstiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scenicorum imitatione et arte metrica*, Rostock, 1881 ; un article de Hanssen, dans le *Philologus* (supplément de 1885) ; J. Bertels, *De pentametro inscriptionum græcarum quæstiones* ; Münster, 1912 ; quelques indications très sommaires dans la thèse de Dubedout, déjà citée, ou dans l'article de Cataudella (*Atene e Roma*, 1927).

(1) Dans ces divers calculs, je laisse de côté les *Épitaphes* et les *Épigrammes*.

penthémimère (1). Il a combiné de même des éléments ïambiques, parfois d'une manière assez particulière, par exemple dans la pièce dialoguée *contre ceux qui ont l'habitude de jurer* (I, II, XXIV), composée en distiques alternés, le premier distique étant formé d'un trimètre, et d'un dimètre complet, le second d'un trimètre, et d'un monomètre augmenté d'une syllabe. Le poème XXX de la 1re classe des *Historica*, l'*hymne à lui-même*, est en distiques formés d'un dimètre complet et d'un dimètre hyper-catalectique (de trois pieds). Grégoire accouple aussi des séries dactyliques et des séries ïambiques assez étrangement, par exemple, dans le poème LXVIII de la même classe, un pentamètre dactylique avec un trimètre ïambique. D'autres arrangements assez singuliers sont ceux où l'on trouve : un distique élégiaque, suivi de 8 hexamètres (I, II, XV) (2) ; des hexamètres auxquels se mêlent deux fois des couplets de trimètres ïambiques (*ibid.*, XVIII (3) ; deux hexamètres, suivi de distiques élégiaques (4) ; deux distiques encadrés entre deux hexamètres (*ib.*, XXV). Le poème XII de la même classe présente le maximum de complication : 8 hexamètres ; — 1 distique élégiaque ; — 1 hexamètre ; — 2 trimètres ïambiques ; — un distique élégiaque ; — 12 trimètres ; — 1 distique ; — 1 trimètre, — 2 distiques ; — 5 trimètres. Aussi bien est-ce un tour de force que mettre en vers la liste des livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

Celles de ces diverses combinaisons qui n'avaient pas eu d'antécédents à l'époque classique ne répondent guère qu'à un désir d'innover, ou de rendre plus aisée une tâche ingrate ; elles n'ont pas de valeur d'art. Grégoire

(1) C'est le poème II, I, XXI (contre le Malin).

(2) C'est le poème où le Décalogue est mis en vers ; le distique est une introduction aux préceptes.

(3) Il y a des raisons analogues.

(4) C'est ici l'inverse d'un des cas précédents ; les hexamètres sont une introduction, une sorte de titre.

s'est en outre servi assez volontiers d'un vers fort populaire aux temps de l'antiquité finissante : le dimètre anacréontique, par exemple dans un *hymne à Dieu* (I, I, XXX), et dans l'*hymne à son âme* (II, I, LXXXVIII). Dans le premier de ces poèmes, les anacréontiques se présentent sous la forme où le premier pied est anapestique, dans le second, sous celle où il est ïambique ou spondaïque. Dans l'une et l'autre, les petits vers paraissent groupés deux à deux.

Certains autres groupements sont à signaler. Dans les poèmes gnomiques, Grégoire associe les sentences deux par deux ou quatre par quatre ; le XXXII[e] de la classe des *Moralia* est ainsi en distiques élégiaques, tandis que le XXXIII[e] est en tétrastiques iambiques. En certains cas, il a recouru au procédé de la série alphabétique, par exemple dans le XXX[e] de la même classe, qui se compose de 24 maximes, chaque trimètre commençant par une des lettres de l'alphabet selon leur ordre. En d'autres cas, il a employé l'acrostiche ; ainsi, dans le poème XIV de la 1[re] classe des *Historica*, où les trimètres ïambiques sont précédés d'un distique élégiaque qui fournit la formule de l'acrostiche.

Enfin on ne saurait s'étonner qu'un esprit aussi curieux et aussi raffiné que le sien ait eu la pensée de chercher au moins une ou deux fois sa voie dans une direction toute nouvelle. Deux de ses poèmes échappent aux règles de la métrique classique, et le rythme y dépend d'un autre principe que de la prosodie. Ces deux poèmes sont l'*hymne vespéral* (I, I, XXXII), et l'*exhortation à une vierge* (I, II, III). L'hymne est une invocation au Christ, Verbe de Dieu, lumière de la lumière, créateur du monde, qui illumine par sa sagesse l'esprit de l'homme comme il illumine le ciel par les astres ; une prière pour qu'il nous accorde un sommeil bref, qui n'interrompra pas longtemps la prière ; un sommeil qui ne soit traversé que de pensées pieuses. L'*Exhortation*, quatre fois plus longue, célèbre, selon le mode habituel à Grégoire, la

virginité, vertu céleste, qui prime le mariage sans que le mariage doive être blâmé ; mais le mariage convenait à l'ancienne alliance, et la virginité est l'apport le plus précieux de la nouvelle. Ce sont ensuite des conseils pour la conserver, en sachant éviter tous les périls qui pourraient la compromettre.

Il est manifeste que, dans ces deux poèmes, la quantité n'est pas observée (1). Pas plus que l'hymne de Méthode, on ne peut non plus les rythmer en substituant simplement à la syllabe longue de l'ancien temps fort une syllabe accentuée. La transformation de l'ancienne métrique ne s'est pas faite avec une régularité aussi sommaire. Partons du poème sur la Virginité, non seulement parce qu'il est le plus long, mais parce qu'il est précédé dans les manuscrits d'une note destinée à appeler l'attention sur sa singularité. Cette note d'ailleurs reste obscure pour nous ; car elle rapproche le procédé de Grégoire de celui de Sophron, le Syracusain, auteur de ces *mimes* que Platon admirait, dit-on. Or les *mimes* de Sophron, dont il ne reste que des bribes, sont une des énigmes les plus difficiles à déchiffrer, parmi toutes celles que nous pose l'histoire de la littérature grecque. Le scholiaste nous dit en tout cas que Grégoire a dédaigné ici la régularité *métrique*, et fait emploi de certains *rythmes* et de certains *membres*. Il s'agit donc d'un rythme autre que le rythme prosodique, et qui ne peut guère dès lors être donné que par l'accent ; il s'agit aussi d'une *étendue* égale ou à peu près égale des *éléments* constitutifs du poème. En fait, comme l'a montré W. Meyer, on peut diviser les deux poèmes en longs vers d'une étendue qui varie de 14 à 16 syllabes ; c'est-à-dire l'équivalent approximatif d'un tétramètre (ïambique ou trochaïque) ; ces longs vers se décomposent en deux hémistiches, dont le premier comprend de 7 à 9 syllabes, le second presque toujours 7,

(1) Voir l'étude de Wilhelm Meyer, *l. c.*, p. 48-51 ; Meyer donne une édition critique du texte, p, 144-152.

8 exceptionnellement. Il y a 25 longs vers dans l'hymne, et 100 dans l'Exhortation. L'influence de l'accent se fait sentir à la fin du vers ; on peut considérer comme de règle que l'avant-dernière syllabe doit être accentuée (1).

La popularité de l'œuvre poétique de Grégoire est attestée par l'importance des commentaires qui lui ont été consacrés à l'époque byzantine, ceux de Cosmas de Jérusalem, au milieu du VIII[e] siècle (2), ceux de Nicétas David, un évêque paphlagonien de la seconde moitié du IX[e] (3). Ce premier indice est confirmé par l'existence d'une traduction en syriaque des poèmes ïambiques (4).

V

Conclusion. — Si Basile est devenu pour l'église grecque *Basile le Grand*, Grégoire a été pour elle par excellence le *Théologien*. En effet, bien que Grégoire se soit toujours effacé devant son ami dans le domaine de l'action, bien que, dans celui de la pensée même, il ait voulu toujours le reconnaître comme son maître, cependant d'abord parce qu'il était moins politique et se résignait moins aisément à certains ménagements, ensuite parce qu'il a vécu plus longtemps, il a mené plus loin que lui l'œuvre commencée. Il a proclamé comme lui, en des termes

(1) Les quelques exceptions sont parfois explicables ; ainsi dans l'*Exhortation*, vers 23, Σινᾷ est un nom propre ; 34, μὴ στήλη παγῆς ἁλός, est une citation scripturaire ; il y en a deux autres, qui ne se justifient pas de même ; on pourrait les écarter aisément, la première par l'interversion des deux derniers mots ; la seconde par celle des deux hémistiches ; mais il est un peu hardi de corriger des textes sur lesquels nous sommes si mal informés.

(2) Publiés par MAI, *Spicilegium romanum*, II ; reproduits dans *P. G.*, 38.

(3) Publiés par DRONKE, Gœttingen, 1840 ; *P. G.*, *ibid.*

(4) Éd. BOLLIG et GISMONDI, Beyrouth, 1895-6. M. l'abbé Chabot retrouve le traducteur dans la Nestorien Rabban Gabriel (VIII-IX[e] siècles, *Journal asiatique*, 1898).

analogues aux siens, l'unité de la substance et la trinité des hypostases. Mais il a été plus précis sur certains points où Basile ne se décidait pas volontiers à parler net, et, comme il a vu prendre tout leur développement certaines controverses qui, tant que Basile a vécu, ne se sont encore qu'ébauchées, il en est d'autres qu'il a été le premier à éclaircir. Dès avant la mort de Basile, il appelait sans ambages le Saint-Esprit *Dieu* (1). Il avait le droit de dire que, lui, il ne prenait pas de précautions pour faire triompher la vérité, et qu'il la prêchait ouvertement, en toute franchise. Il n'a pas seulement ainsi hâté l'avènement de la doctrine orthodoxe sur la troisième personne. Il a défini plus exactement le rapport entre les trois personnes et le caractère spécifique de chacune d'elles, sans craindre au besoin « d'innover en matière d'expressions, pour le besoin de la clarté » (2), sans craindre « de créer des mots ». La première personne se définit par le fait d'être inengendrée ; la seconde est engendrée ; la troisième *procède* (3). Ce terme de *procession* (ἐκπόρευσις) a fait fortune, et les théologiens notent seulement que Grégoire n'est pas allé jusqu'à une parfaite exactitude dans l'explication de cette *procession*. En un mot, il n'a pas encore proclamé clairement le *Filioque* (4). De même le problème des deux natures, dans la personne du Christ, n'a été envisagé que sommairement par Basile, qui, dans les dernières années de sa vie, a été plutôt préoccupé de se défendre personnellement contre le reproche que ses ennemis lui adressaient d'avoir été en bonnes relations avec Apollinaire que de présenter une solution rigoureuse. Grégoire a combattu l'apollinarisme dans ses discours, dans ses lettres et jusque dans ses poèmes.

(1) *Or.*, XII, en 372.
(2) *Or.*, XXXIX, 12.
(3) *Or.*, XLII, 17.
(4) Voir à ce sujet le chapitre de HOLL sur la théologie de Grégoire dans son livre sur *Amphilochios*, et les observations de BARDENHEWER dans sa *Geschichte*.

Il a rejeté avec énergie l'idée que la partie supérieure de l'âme humnaie, le *noûs*, pût manquer au Christ, qui n'aurait possédé que le *noûs* divin, et il a montré avec force, en vrai chrétien, que la rédemption ne peut être accomplie que par un Jésus en la personne duquel les deux natures, humaine et divine, s'unissent sans qu'aucune des deux subisse aucune amputation (1). Sa lettre 101 notamment a servi de guide aux Pères des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine.

Si Grégoire, homme de pensée et de sentiment, a moins aimé l'action que Basile, nous avons vu cependant qu'il a su, quand le devoir le lui commandait, sacrifier son goût pour les lettres et la solitude à l'accomplissement des tâches que Dieu lui imposait. Nous pourrions être assurés, même sans en avoir de témoignage positif, que, dans sa chaire de pasteur, à Nazianze, soit pendant les années de jeunesse où il servit de coadjuteur à son père, soit lorsqu'il retourna finir sa vie en Cappadoce, sa charité fut féconde en bonnes œuvres. Ce que nous savons de ses interventions, pendant la première période, dans les difficultés avec lesquelles Basile s'est trouvé aux prises, ce que ses lettres nous font entrevoir de son rôle pendant la seconde, nous le garantissent d'ailleurs clairement. Si, à Constantinople, il ne montra point ce sens pratique, ce talent d'organisateur et de chef qui mettaient hors de pair l'évêque de Césarée, et s'il se laissa décourager par les injustices dont il fut victime, l'ardeur avec laquelle il commença son apostolat, la délicatesse des scrupules qui le mirent en désaccord avec le concile, sont entièrement à son honneur. Qui sait d'ailleurs si Basile lui-même n'eût pas été exposé à des échecs, dans ce milieu si périlleux de Constantinople, où, après que Grégoire avait été meurtri, saint Jean Chrysostome fut brisé.

Ce grand théologien, ce grand chrétien, cet homme

(1) Cf. surtout *Poème* I, II, 1 ; *Or.*, XXX et XXXVII ; *Ép.*, 101.

excellent malgré les défauts dont il fut surtout victime lui-même, offre cette singularité que, né avec un amour des lettres aussi vif, aussi profond qu'on puisse le ressentir, il a su rester et a voulu rester, pendant toute sa vie, un grand lettré, au sein d'une Église qui avait été longtemps hostile à l'éloquence et à la poésie, et qui conservait encore de la défiance envers elles. Sans doute Grégoire a eu l'intention bien arrêtée, dès sa jeunesse, de mettre son talent au service de la foi, et il a tenu la promesse qu'il en avait faite à Dieu. Rien de profane dans son œuvre ; qu'il prêche, qu'il écrive des lettres, qu'il compose des vers, ce sont toujours des thèmes religieux qu'il traite. Mais il les traite avec l'art le plus subtil et le plus conscient. Il n'obéit pas, comme tant d'autres, aux habitudes une fois prises ; il n'est pas guidé par le souci de s'adapter aux conditions du monde où il vit ; il ne pense pas à prouver, pour le profit de l'Église, qu'un chrétien est capable de rivaliser avec les païens les plus distingués dans le domaine même qui a toujours été proprement le leur ; ou du moins ces divers mobiles ne sont chez lui que secondaires. Il suit la pente qui lui est naturelle ; il satisfait un besoin de son esprit. Il aime les lettres aussi spontanément qu'il aime Dieu ; il voit en elles un don du Verbe, et il regarderait comme un crime contre la religion elle-même de les condamner, si l'on en fait bon usage.

Non seulement Grégoire a appris dans les écoles helléniques tout ce que l'on pouvait y apprendre ; mais il a choisi pour maîtres ceux qui poussaient à l'extrême les artifices de la sophistique. Il s'est formé à Athènes, mais dans une Athènes où l'éloquence asiatique régnait en souveraine, et où ce que l'on appelait *atticisme* se réduisait à un purisme de convention dans le vocabulaire et la syntaxe, sans qu'on eût conservé, au sens large du mot, la tradition de ce goût attique qui nous enseigne à préférer la netteté précise à l'abondance désordonnée ; la vigueur sobre à la véhémence déclamatoire ; la lumière

sereine à la couleur brutale. Grégoire est un orateur asiatique, dans toute la force du terme. Toutes les recherches de couleur, de sonorité, de rythme, tous les procédés d'amplification, toutes les habiletés de dialectique que les sophistes enseignaient, il en connaît les secrets, et sait en user avec une adresse prestigieuse. Ce n'est pas sans raison que Jérôme a dit qu'il imitait la manière de Polémon. Pourquoi cependant lisons-nous Grégoire avec intérêt et nous laissons-nous charmer par ses manèges, tout en y trouvant trop d'affectation et de coquetterie ? C'est parce que Grégoire est aussi riche d'idées et de sentiments que Polémon ou Himérios en sont dépourvus ; parce que tout ce travail raffiné du style, qui nous exaspère quand il masque la pauvreté du fond, s'excuse et souvent même se justifie, quand il contribue à exprimer avec des nuances plus délicates une pensée originale et subtile, ou des émotions aussi vives que complexes.

Nous avons dit quelle popularité la poésie de Grégoire avait conservée à l'époque byzantine. Son éloquence a excité une admiration encore plus enthousiaste. Le nombre et souvent aussi la beauté des manuscrits qui nous ont conservé son œuvre en témoignent. Ses discours ont été commentés avec autant de zèle que ses poèmes, par Élie de Crète (au xe siècle), principalement en philologue ; par Nicétas d'Héraclée (à la fin du xie), en théologien. Psellos l'a considéré comme le Démosthène chrétien (1). Les hymnographes byzantins se sont souvent inspirés de lui ; on a pu signaler des emprunts à ses homélies chez Jean Damascène aussi bien que chez Cosmas de Maïoume, et chez d'autres encore (2).

(1) Cf. le discours dont A. Mayer a donné une édition critique, *Byzantinische Zeitschrift*, XX), et la dissertation de P. Levy, *Michaelis Pselli de Gregorii Theologi judicium*, Strasbourg, 1912.

(2) Article de Sajdak, *de Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte*, paru dans la revue *Archiwum filologiczne I*, Cracovie, 1917.

CHAPITRE IV

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE

BIOGRAPHIE. — Les sources sont les écrits de GRÉGOIRE DE NYSSE lui-même, ceux de BASILE et de GRÉGOIRE DE NAZIANZE (principalement leur correspondance). — SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 108 ; — TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX ; — J. RUPP, *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834 ; — le tome VIII, seconde partie, du grand ouvrage de BŒHRINGER, *Die Kirche Christi und seine Zeugen*, 2e édition, Stuttgart, 1786 ; — l'article de FR. LOOFS, dans la *Protestantische Realenzyklopædie*, tome VII.

ÉDITIONS. — Les œuvres de SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE n'avaient pas encore été éditées par les Bénédictins de Saint-Maur quand survint la Révolution ; les travaux préparatoires qu'ils avaient entrepris furent perdus. Le texte que donne la *Patrologie* (*P. G.*, XLIV, XLV XLVI), d'après les anciennes éditions de FRONTON DU DUC, GRETSER, ZACAGNI, CARACCIOLI, GALLANDI (*Bibliotheca vet. Patrum*, 6, Venise, 1770), est médiocre dans l'ensemble et parfois même déplorable. L'édition de G. H. FORBES, Burntislandiæ, 1855-1861, plus satisfaisante, n'a pas été poussée plus loin que les deux premiers fascicules (περὶ τῆς ἑξαημέρου ; περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου ; une partie de la *Vie de Moïse*). Il faut citer quelques éditions spéciales : celles de KRABINGER, *De precatione orationes V*, Landshut, 1840 ; *Grande Catéchèse*, Munich, 1838 (avec, en appendice, l'*oraison funèbre de Mélèce*) ; celles de SRAWLEY, Cambridge, 1903, et de MÉRIDIER (collection LEJAY), Paris, 1908, pour la *grande Catéchèse* ; celle de sœur JAMES ALOYSIUS STEIN (Washington, 1928), pour l'*oraison funèbre de Basile*. Une édition critique a été entreprise en Allemagne, grâce aux fonds recueillis par une souscription en l'honneur de WILAMOWITZ. Ont paru : le *Contre Eunomios*, éd. V. JÆGER, Berlin, 1921 ; et les *Lettres*, éd. PASQUALI, *ib.*, 1925.

Sur GRÉGOIRE DE NYSSE écrivain, L. MÉRIDIER, L'*Influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.

Biographie. — Nous avons appris à connaître, en étudiant les origines de saint Basile, ce qu'était la vie chré-

tienne au commencement du IVe siècle, dans les régions de la Cappadoce et du Pont (1). Nous avons dit comment des femmes telles que Macrine l'Ancienne et Emmélie avaient élevé leurs fils et leurs filles. On se rappelle qu'Emmélie et Basile l'Ancien avaient eu, avec plusieurs filles, quatre fils, dont le grand Basile fut l'aîné ; le second était ce Naucratios, dont Grégoire de Nysse a conté, dans sa *Vie de Macrine la Jeune*, la vie ascétique et la fin lamentable ; le quatrième, et de beaucoup le plus jeune, Pierre, était le futur évêque de Sébaste. Le futur évêque de Nysse, Grégoire, était le troisième. De bonne heure, il se soumit docilement à l'influence de son grand aîné, qu'il aime à appeler *son père* ou *son maître* (2). Comme il ne nous a pas laissé des confidences aussi détaillées et aussi fréquentes que celles de Grégoire de Nazianze sur ses états d'âme successifs et sur le progrès qui le détacha définitivement du monde, pour le donner à Dieu aussi pleinement que celui-ci, nous apercevons moins bien les premières années de sa vie. Il commença par s'engager dans les premiers degrés de la hiérarchie ecclésiastique (3), puis hésita, et nous savons par son propre témoignage qu'il se maria : « Heureux », nous dit-il dans son traité *sur la Virginité* (4), « ceux qui ont le pouvoir de choisir le meilleur, et qui n'en ont pas été exclus pour s'être laissés prendre d'abord par la vie commune, comme nous, qui sommes séparés par une sorte de fossé de cette gloire de la virginité, que ne peut plus retrouver celui qui, une fois, a mis le pied dans la vie du monde. Nous en sommes donc réduits à contempler les mérites des autres, et à rendre témoignage de leur félicité. » Dans une lettre, qui peut se dater approximative-

(1) Cf. chapitre II.

(2) Cf. le *Contre Eunomios*, où il renouvelle ces déclarations presque à chaque page, et l'*Épître XIII* à Libanios.

(3) Il fut *lecteur*, selon GRÉGOIRE DE NAZ. *Ép. XI*.

(4) Ch. III (*P. G.*, XLVI, 325).

ment de 385, Grégoire de Nazianze (1) le console de la mort de sa femme, Théosébie, qu'il qualifie de « véritablement sainte et de véritable épouse d'un prêtre ». Après avoir éprouvé ce deuil, il renonça au siècle et chercha un asile dans ce monastère fameux que Basile avait fondé sur les bords de l'Iris. C'est du moins ce que l'on semble pouvoir conclure d'une lettre (*Ép. IX*), où il invite, dans le style le plus précieux, le sophiste Stagire à venir le voir dans sa solitude.

Basile n'avait pas une confiance entière dans les aptitudes de son cadet au gouvernement des fidèles. Il ne le trouvait pas doué, à un très haut degré, de cet esprit de conduite qu'il possédait éminemment lui-même. Quand il eut avec un vieil évêque cappadocien, qui était son oncle, quelques difficultés que nous avons relatées, Grégoire ne paraît pas avoir mis beaucoup d'ardeur dans le rôle d'intermédiaire qu'il assuma. Il ne se montra pas beaucoup plus habile, quand il s'entremit de même pour calmer l'irritation qu'avait ressentie Grégoire de Nazianze, élevé, malgré lui, à l'épiscopat par Basile (2). Mais il était savant ; il était sincère et dévoué. Basile, qui n'a jamais négligé d'utiliser aucun des hommes distingués qui l'entouraient et se flattait sans doute de suppléer à leurs défauts, s'ils en avaient, par la direction qu'il leur donnait, ne pouvait manquer de faire appel à son frère. Il le fit élire évêque de la petite ville de Nysse, située dans la région orientale de la Cappadoce qui s'avance en pointe entre la Lycaonie et la Galatie, et voisine du cours de l'Halys, encore assez proche de sa source. Ce fut sans doute en 371, en tout cas avant que l'autre Grégoire eût été contraint à devenir évêque de Nazianze (3).

L'évêque de Nysse pouvait être un médiocre diplo-

(1) *Ép. CXLVII.*
(2) Cf. chapitre.
(3) Cf. Grég. de Naz., début de l'*Oratio* XI.

mate, mais sa foi était sans reproche. Il fut un des lieutenants les plus zélés de Basile pour la défense de l'orthodoxie. Pour se débarrasser de lui, les Ariens le firent accuser par un certain Philocharés d'avoir dilapidé ses biens ecclésiastiques (1). Ce fameux vicaire du Pont, qui portait si mal le nom de Démosthène (2), le fit déposer par un synode qu'il réunit à Nysse ; il l'aurait même fait arrêter si Grégoire n'avait réussi à s'échapper (376). Grégoire dut attendre la mort de Valens (378) pour pouvoir rentrer dans son église, qui l'aimait et lui était restée fidèle. Il a raconté, dans une lettre à l'évêque Ablabius (3), ce voyage de retour, commencé désagréablement au milieu d'une violente tempête, mais terminé par une ovation qu'il reçut de tout son troupeau : « A peine avions-nous déjà pénétré dans le portique, tandis que notre voiture retentissait sur le sol sec, je ne sais d'où ni comment, par une sorte de coup de théâtre, le peuple se trouva nous entourer de ses rangs épais, de façon qu'il nous devint même difficile de descendre du char ; car il n'y avait pas moyen de trouver un emplacement vide. Nous eûmes de la peine à les persuader de nous permettre de rentrer et de laisser passer nos mules, et nous avancions, pressés de tout côté par la foule qui se ruait autour de nous, au point que, par les marques excessives de leur affection, ils faillirent nous étouffer. Quand nous fûmes à l'intérieur du péristyle, nous vîmes comme un torrent de feu se précipiter dans l'église : c'était le chœur des vierges qui, tenant en main des cierges, s'avançaient en rangs vers l'entrée de l'édifice, sous l'éclatante lumière des flambeaux. » La petite bourgade de Nysse mettait autant d'enthousiasme à recevoir son pasteur, persécuté pour la foi, qu'Alexandrie en avait mis, dans des circonstances analogues, à applaudir Athanase.

(1) Basile, *Ép. XCXXC et CCXXXVIII.*
(2) Cf. page 248.
(3) *Ép. VI.*

Grégoire, surtout après la mort de Basile, apparut comme un des défenseurs les plus autorisés de l'orthodoxie, à l'intérieur de l'Asie-Mineure. Nous savons par lui-même qu'il prit part, en 379, à un synode tenu à Antioche (1). Il fut alors chargé d'une sorte d'inspection des églises du Pont, au cours de laquelle il s'occupa particulièrement de remettre l'ordre dans celle d'Ibora, et fut élu, malgré lui, métropolitain de celle de Sébaste, dans la petite Arménie, siège que devait occuper plus tard son jeune frère Pierre. Mais il ne voulait pas quitter Nysse, et, après quelques mois, il réussit à se faire rendre sa liberté (2). Il intervint aussi, dans des conditions et à une date (3) qui sont assez difficiles à déterminer, dans les affaires ecclésiastiques de l'Arabie. Son crédit était au plus haut point lors du concile tenu, en 381, à Constantinople, et la loi de Théodose, du 30 juillet de ladite année (*Cod. Theod.*, XVI, 1, 3), désigne, comme garants de l'orthodoxie dans le diocèse du Pont, Grégoire de Nysse, avec Helladius de Césarée et Otréius de Mélitène. La considération dont il jouissait est également prouvée par les nombreuses oraisons funèbres qu'il a prononcées pendant cette période, notamment celle de la jeune princesse Pulchérie et celle de l'impératrice Flaccilla. Sa présence à Constantinople est encore attestée pour le concile de 394. Après cette date, on ne sait plus rien de lui. Il a dû mourir cette année même ou peu après ; il se plaint souvent de la vieillesse dans ses derniers écrits, et on peut placer sa naissance aux environs de 335.

Son œuvre. — L'œuvre de Grégoire de Nysse est ample, et elle est variée, tout au moins par les matières qu'elle

(1) *Vie de Macrine* (*P. G.*, XLVI, 973).

(2) *Ép. XIX*. Nous suivons l'interprétation de DIEKAMP, *Theologische Quartalschrift*, 1908.

(3) Dans la seconde moitié de 380, selon BARDENHEWER, qui se fonde sur ce que dit GRÉGOIRE dans sa *Vie de Macrine* (*P. G.*, XLVI, 960) ; par décision du concile d'Antioche de 379, selon RAUSCHEN (*Jahrbücher*, p. 79), du concile de Constantinople de 381, selon LOOFS (*loc. cit.*).

comprend. Exégèse, théologie — sous la forme de la controverse aussi bien que sous celle de l'exposé doctrinal — ascétisme et morale, biographie édifiante, homélies et panégyriques, correspondance, tels sont les principaux cadres entre lesquels elle se répartit. Quel que soit le sujet qu'il traite, Grégoire apparaît également riche de toutes les connaissances encyclopédiques qui composaient l'enseignement de son temps ; il n'est pas moins savant en philosophie ou en histoire naturelle qu'il n'est habile à appliquer les recettes des rhéteurs. On peut presque dire qu'il est, depuis Origène, celui qui, entre tous les Pères, se montre le plus largement pourvu de toutes les ressources de la culture profane. Louons-le d'avoir eu, comme Origène, le goût de la recherche scientifique ; d'avoir estimé qu'il faut donner satisfaction aux besoins de l'intelligence aussi bien qu'à ceux du cœur, et qu'il est légitime d'associer à la foi, qui se puise dans l'Écriture et dans la tradition apostolique, une explication rationnelle des choses, qu'on ne doit pas cependant se flatter de pousser au delà des limites où l'esprit humain reste nécessairement enfermé ; mais il n'avait pas assez de génie pour apporter dans la spéculation philosophique l'originalité et la puissance du grand Alexandrin. Il est plus complet et plus précis qu'aucun de ses contemporains dans la polémique contre les hérésies ; mais il ne sait pas, avec la vigueur d'un Basile ou d'un Athanase, dégager les points essentiels du fatras des questions secondaires. Il possède aussi pleinement que Grégoire de Nazianze la technique de l'art oratoire, mais il l'applique en bon élève, sans jamais éveiller en nous ce vif intérêt que nous inspire, dans les discours ou les poèmes de celui-ci, le contact avec une âme si délicate et si personnelle.

Exégèse. — 1° Les deux traités *sur la Formation de l'homme* (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) et *Apologie pour l'Hexaméron* (Ἀπολογητικός περὶ τῆς Ἑξαημέρου), composés peu de temps après la mort de Basile, en 379, et dédiés par

Grégoire à son frère Pierre, rendent témoignage du zèle avec lequel, aussitôt Basile disparu, Grégoire s'institua le continuateur de son œuvre et le défenseur de sa mémoire.

On se rappelle que, dans ses *Homélies sur l'œuvre des six jours*, Basile n'avait pas traité de la création de l'homme. Dans le premier de ses deux ouvrages, Grégoire se propose de donner au commentaire de Basile sa conclusion nécessaire. Il expose ses intentions dans une préface un peu grandiloquente, aux phrases amples et balancées selon la manière isocratique, en faisant l'éloge de Basile et en insistant sur la difficulté du sujet. Après une récapitulation générale des thèmes traités dans les *Homélies* — récapitulation où interviennent souvent des idées platoniciennes — il montre, dans un morceau très oratoire, le monde préparé pour recevoir l'hôte auquel il est destiné ; explique en quoi consiste la ressemblance de l'homme avec Dieu, ce qui lui permet d'attaquer en passant les *Anoméens* ; comment la faiblesse apparente de l'homme a eu pour conséquence le développement de la civilisation ; comment sa supériorité sur les animaux se révèle par sa stature et par l'usage qu'il sait faire de ses mains, par le langage et par le rôle des sens, qui ne sont plus, chez lui, que les serviteurs de l'esprit. Étant l'image de Dieu, dont l'essence est incorporelle, l'homme est donc, lui aussi, en sa véritable essence, incorporel. Mais l'âme est revêtue du corps. Où réside, dans ce corps, la faculté directrice, l'*hégémonicon*, pour employer le terme qu'avaient mis à la mode les stoïciens ? Après un assez long examen du problème des rapports entre le physique et le moral, où Grégoire fait usage, comme il s'y complaît d'ordinaire, de notions et de théories médicales, il note que l'Écriture ne nous impose aucune localisation spéciale, et cet examen lui fournit l'occasion de toucher déjà au problème de la nature du mal, dont il indique une solution d'inspiration platonicienne. Il étudie encore, en recourant de nou-

veau à la médecine, le sommeil et l'insomnie ; les rêves, les pressentiments, et leur relation avec les divers tempéraments. Après avoir conclu tout ce développement en soutenant que l'esprit n'est pas enchaîné à une partie déterminée du corps, il donne de la différence des sexes (*il les créa mâle et femelle*) une explication allégorique, qu'il confesse lui-même être tirée d'*un peu loin* et qu'il ne propose, à la manière d'Origène, qu'*à titre d'essai.*

Cette difficulté et celles qui touchent à la génération une fois réglées tant bien que mal, Grégoire examine les rapports de la passion et de la raison. C'est une introduction à son interprétation de la chute, à laquelle se relie immédiatement l'exposé du remède que Dieu y a apporté. Car, si Grégoire a rejeté les idées d'Origène sur la préexistence des âmes, il a gardé celles qui sont relatives au triomphe universel du bien, à l'*apocatastase* ; la mort appelle la résurrection, et la preuve en est fournie par une sorte de nécessité naturelle plus clairement encore que par les textes de l'Écriture. Le bien doit l'emporter finalement : « Le mal ne progresse pas indéfiniment, mais doit nécessairement être contenu dans certaines limites ; il s'ensuit que, quand le mal est à sa limite, c'est le bien qui lui succède (1). » Le mal n'a pas plus de réalité que l'ombre. La limite de la durée de ce monde est en relation avec l'entrée en ce monde du nombre d'âmes déterminé par Dieu. Mais l'hiver qu'est la vie présente passera ; l'été viendra ; le monde finira comme il a commencé ; l'éternité de la matière est une erreur de Manichée. L'analyse ramène la matière à n'être qu'apparence et la dissout en qualités.

Grégoire démontre ensuite la résurrection tant par des textes scripturaires que par une argumentation logique, parfois analogue à celle des *Apologistes* du IIe siècle, souvent aussi plus raffinée. Il combat — avec une certaine modération de langage — les vues origénistes sur

(1) Cf. XXI.

la préexistence des âmes ; avec plus de virulence, la croyance *hellénique* à la métempsychose. L'âme et le corps commencent en même temps et se développent parallèlement. La fin du traité est consacrée à l'exposé d'une théorie médicale de la constitution du corps ; à une description de ses divers organes ; c'est un essai d'explication de tous les rouages qui mettent en marche la machine humaine et du fonctionnement de la vie (1).

Le second traité est un peu postérieur au précédent ; il date de l'été, tandis que le premier avait été composé avant la fête de Pâques, à l'occasion de laquelle Grégoire l'offrit à Pierre, auquel il dédie aussi l'*Apologie*. C'est Pierre qui lui avait d'ailleurs demandé celle-ci, et, de nouveau, Grégoire commence par s'effrayer de la tâche que son frère lui impose. Pierre lui demande d'interpréter Moïse, alors que Basile l'a déjà fait, Basile qui est à Moïse ce que l'épi est à la graine. Il est vrai que le commentaire de Basile a donné lieu à des critiques, et Grégoire avoue implicitement qu'il n'est pas parfait, en rappelant que Basile parlait au peuple, dans une église pleine, et qu'il était obligé de s'accommoder à ses auditeurs, dont beaucoup, nous l'avons vu, étaient de simples artisans. Il se gardera de contredire en rien un homme dont les écrits ne le cèdent en autorité qu'à l'*Écriture* ; il va seulement proposer des hypothèses, comme on le fait dans les écoles, et n'en tentera pas moins ainsi, avec l'aide de Dieu, tout en gardant au texte sacré son sens propre, d'exposer une théorie *bien liée* de la création. Après avoir posé en principe que chez Dieu volonté égale science et puissance, il essaie assez hardiment de concilier l'idée même de création avec celle d'un développement progressif, avec ce que nous appellerions *évolution*, en disant qu' « à la puissance et à la science employées à

(2) Cf. pour l'interprétation plus détaillée du traité et pour les sources : Fr. Hilt, *Des Heiligen Gr. von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890 — K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914.

l'origine pour la réalisation de chacune des parties du monde succède un enchaînement (1) nécessaire conformément à un certain ordre... Tout ce qui arrive selon un certain enchaînement et selon la sagesse de Dieu, peut être appelé *parole* de Dieu ». La *parole* divine est, en somme, assimilée au verbe séminal (*logos spermaticos*) des stoïciens, sans que le terme technique soit cependant employé. Ce que notre raison explique *logiquement* (ἐκ τοῦ ἀκολούθου), Moïse a dû l'exprimer *historiquement*. Ces vues générales donnent au second traité une valeur exceptionnelle et sont au nombre des plus hardies qui aient été émises dans l'Église, postérieurement à Origène, pour éviter un conflit entre la science et l'Écriture prise au sens strict ; conflit que Grégoire, tout comme Origène, ne pouvait pas considérer autrement que comme une pure apparence, parce que, comme Origène, il était aussi croyant que décidé à ne pas croire l'*absurde*. Il veut d'ailleurs être assuré, philologiquement, du sens véritable qu'il faut donner au texte sacré, et il lui arrive de préférer la traduction de Symmaque, ou celle d'Aquila, ou celle de Théodotion à celle des *Septante* (2). A propos de la création de la mer (2), il revient à l'obligation où doit se sentir tenu le commentateur de présenter une explication parfaitement *cohérente* : « Il me semble qu'il convient, en nous attachant à ce principe, de ne pas laisser se rompre la cohérence de l'exposé, auquel nous conduit la considération des vraisemblances, qui nous guide comme par la main vers la vérité. » La nature est toujours en mouvement et en transformation ; les quatre éléments ont à la fois entre eux des différences et des correspondances qui facilitent le passage de l'un à l'autre. La création des luminaires doit s'expliquer aussi rationnellement que celle des mers : « Qu'à la production de chacune des merveilles qui ont été créées, préside une

(1) *P. G.*, XLVI, 79 B.
(2) *Ib.*, 100, B.

certaine parole divine de commandement, puisque Moïse nous a enseigné historiquement ces vérités sublimes, nous l'avons exposé dans ce qui précède, où nous avons expliqué que la parole divine n'est pas un commandement donné oralement ; la force technique et savante qui est en chaque chose créée, selon laquelle se réalisent les merveilles de la nature, voilà ce qui est et ce que l'on appelle parole de Dieu ; toute la plénitude de la création s'est réalisée d'un coup, par le premier acte de la volonté divine, et l'ordre qui résulte nécessairement du principe immanent aux choses pour la production de chacun des éléments correspond à la suite des commandements divins. » Ces hautes conceptions étaient faites, sans doute, pour dérouter les simples croyants ; elles n'allaient pas sans exiger une interprétation souvent fort libre du texte, bien que Grégoire prenne de nouveau, dans sa conclusion, la précaution d'affirmer qu'il en a toujours respecté le sens. Mais elles attestent, beaucoup plus nettement que certaines déclarations de Basile, la louable persistance de l'esprit hellénique dans la recherche d'une explication rationnelle des choses (1).

2° *La vie de Moïse.* — *La vie de Moïse le législateur*, qui porte, en sous-titre, dans nos manuscrits, *de la perfection selon la vertu*, a été composée beaucoup plus tard, pendant la vieillesse de l'auteur, qui, dans la préface, parle de ses cheveux blancs (2), et s'adresse à un jeune homme du nom de Césaire, qui lui a demandé un tableau de la vie parfaite. Répondre à cette exigence est difficile, dit Grégoire, car la vertu est toujours en progrès ; s'arrêter

(1) Les deux *discours* sur le thème de la création de l'homme, qui suivent dans la *Patrologie* les deux traités et nous sont parvenus aussi avec le nom de Basile, sont apocryphes. Le premier est parfois un peu puéril et le style en est plus *commatique* que celui de Grégoire ne l'est d'ordinaire ; celui du second est plus périodique, mais ne favorise pas non plus la croyance à l'authenticité.

(2) On en possède des fragments sur un papyrus du ve siècle, édités d'abord dans le *Philologus* (1885) par Landwehr, et qui figurent maintenant dans les *Berliner Klassiker Texte*, tome VI.

dans ce progrès serait un vice ; ce ne serait plus la vie, ce serait la mort. Toutefois, il est possible de se faire quelque idée d'une perfection qui est, par définition, inaccessible, en contemplant la vie réelle des grands serviteurs de Dieu, dont le plus grand a été Moïse. Déjà Philon avait présenté Moïse comme l'idéal du souverain et du législateur, en s'inspirant souvent d'idées stoïciennes ou néopythagoriciennes (1). Moïse, sur le Sinaï, est pour Grégoire le symbole de l'ascension néoplatonicienne qui nous ramène vers le monde des intelligibles : « Il nous enseigne, j'imagine, par ce qu'il a fait, que celui qui veut s'unir à Dieu, doit s'échapper hors du monde des phénomènes, et tendre sa pensée vers l'invisible et l'incompréhensible comme vers la cime d'une montagne, en ayant foi que Dieu est là où l'intelligence ne peut pénétrer (2). Parvenu là, il reçoit les commandements. »

Le plan est d'abord un récit, ensuite une méditation sur les faits exposés. Ces faits sont interprétés symboliquement, et il suffira de quelques indications pour faire comprendre la méthode : la naissance de Moïse nous apprend à nous attendre, quand nous entrons dans la vie vertueuse, aux embûches du diable. Le coffre où Moïse vogue sur les flots signifie l'instruction que nous devons recevoir, et les vagissements de l'enfant, les remords du pécheur. D'autres allégories sont moins élémentaires. C'est ainsi que la vision du buisson ardent reçoit une explication qui sait y découvrir de hautes pensées platoniciennes, ou que le miracle de la main de Moïse, devenue pareille à la neige tout en restant une main, fait comprendre la relation du Fils avec le Père. La réponse de Dieu à son serviteur, quand celui-ci demande à le voir face à face, est surtout pleine d'instruction ; elle nous enseigne qu'il n'y a pas d'*arrêt ni*

(1) Cf. Bréhier, *Philon*, p. 18-23.
(2) *P. G.*, XLIV, 317 A. B.

d'assouvissement de nos aspirations; que celui-là ne possède pas la vraie vie qui se persuade que Dieu peut être l'objet d'une connaissance précise ; Dieu est, par sa nature, indéfinissable. Voir Dieu, c'est, au sens propre, pour l'homme, ne trouver jamais l'assouvissement de son désir.

3. *Homélies exégétiques* : *sur l'inscription des Psaumes*; — *sur l'Ecclésiaste* ; — *sur le Cantique des Cantiques*; — *sur l'Oraison dominicale* ; — *sur les Béatitudes* ; — *sur la Pythonisse.*

Les œuvres précédentes sont des *traités* ; celles-ci sont pour la plupart des *homélies*; mais le lecteur sait déjà qu'au IVe siècle la différence entre les deux classes est souvent minime (1). Celle qui est intitulée *sur l'inscription des Psaumes* est dédiée à un ami et a encore la forme du traité. Dans une introduction développée et assez confuse, Grégoire cherche à pénétrer l'intention générale du livre *des Psaumes*, à expliquer l'ordre des morceaux, et à établir une division de l'ensemble en cinq parties, d'où se dégage un enseignement progressif. Au début de la seconde, on note cette déclaration de principe, qu'il faut citer pour l'intelligence exacte de la méthode exégétique qui plaît à Grégoire : « La divine Écriture n'emploie pas les récits historiques seulement pour nous communiquer la connaissance des faits, qui nous apprennent les actions et les sentiments des anciens, mais afin de nous suggérer un enseignement en vue de la vie selon la vertu. L'histoire doit concourir à une intention plus élevée ». Suit une explication des inscriptions (ou de leur absence, en certains cas), qui vise à être complète et précise. Grégoire se demande aussi pourquoi l'ordre suivi n'est pas l'ordre historique, et commente en particulier quelques psaumes.

(1) On trouve, dans la *préface* des homélies sur le *Cantique des Cantiques*, certaines confidences de Grégoire (*P. G.*, XLIV, 764, 13), qui sont ce que je connais de plus instructif sur le rapport mutuel des deux genres.

A cette dernière partie du traité, on peut joindre une homélie assez courte sur le *Psaume VI.*

Les huit homélies *sur l'Ecclésiaste*, ont succédé, ainsi que nous l'apprend le début de la première, à une série de sermons *sur les Proverbes*. Elles sont parfois assez ternes, parfois au contraire un peu trop parées de rhétorique. L'allégorie y est largement employée. Il y a beaucoup plus d'intérêt, malgré quelques défauts, dans celles *sur les Béatitudes*, qui sont également au nombre de huit, et qui offraient une matière favorable à Grégoire, celle de cette ascension progressive vers le bien qui est le thème néo-platonicien par excellence (1). L'homélie sur *la Pythonisse* reprend une question fort débattue depuis Origène ; bien qu'il se montre disciple d'Origène sur tant d'autres points, Grégoire, comme Eustathe et Méthode, ne peut admettre que la sorcière ait véritablement évoqué Samuel.

Les quinze homélies sur le *Cantique des Cantiques* méritent une place à part, aussi bien par leur nombre que par leur intérêt. Elles sont dédiées à Olympias, à qui elles conviennent particulièrement, dit l'auteur, « vu la sévérité de sa vie et la pureté de son âme ». Grégoire y défend de nouveau avec beaucoup d'ardeur la méthode allégorique ; il se fonde sur l'exemple de saint Paul et du Seigneur lui-même pour lui accorder sur les textes des droits presque absolus. Nous ne devons pas « nous en tenir au fait, puisque dans bien des cas le sens littéral risque de nous nuire quant à la pratique de la

(1) L'homélie sur *I Corinthiens*, 6, 18, qui figure *P. G.*, CLXIV, sous le nom de Chrysostome, a été attribuée à Grégoire de Nysse par HAIDACHER (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1901). Celle sur *I Cor.*, 15, 28, contestée par FESSLER-JUNGMAN (*Instit. Patrolog.*, I, 584), admise par BARDENHEWER, me paraît à tout le moins suspecte. L'homélie sur *Genes.*, 1, 16, attribuée par quelques-uns à Anastase le Sinaïte, est plus curieuse que les précédentes sans qu'on puisse se prononcer avec certitude pour l'authenticité ; j'ai moins de répugnance à l'admettre.

vertu (1) ». Le sujet lui tient à cœur, et tout ce préambule a quelque chose de plus vif, de plus entraînant que la manière grise et lente à laquelle il nous condamne trop souvent.

L'allégorie, autorisée ainsi à presque toutes les libertés, nous paraît trop souvent arbitraire et subtile dans le commentaire qui suit. Mais le thème du *Cantique* était un de ceux qui ne pouvaient manquer de stimuler l'imagination mystique de Grégoire. Dans la première homélie déjà, on trouve de belles pages, néoplatoniciennes si l'on veut, mais avec je ne sais quoi de plus solide, que donne au mysticisme le support de la croyance juive en un Dieu vivant et de la foi chrétienne en le Seigneur Jésus. Parfois aussi Grégoire comprend assez bien l'inspiration poétique du *Cantique* (2), et c'est une formule assez curieuse, que celle par laquelle il définit ce qu'il appelle le paradoxe de ce poème, en apparence profane et tenu pour mystérieusement sacré : « Qu'y a-t-il de plus étrange, que de prendre la nature même pour instrument de purification des passions, et de la rendre capable de prescrire et d'enseigner la suppression de la passion par les expressions qui passent pour les plus passionnées » ?

L'homme qui mettait toute la vertu dans le détachement des choses sensibles et l'ascension vers les réalités intelligibles, ne pouvait manquer d'aimer la prière. Il y a donc, avec des subtilités, de bonnes observations, et des pages d'un sentiment élevé dans les cinq homélies sur l'*Oraison dominicale*. On peut citer le début de la seconde, où est exploité l'exemple de Moïse.

Polémique contre l'hérésie. — Basile avait vigoureusement défendu l'orthodoxie contre Eumonios et ses par-

(1) Suivent des exemples ; notamment celui d'Osée et de la courtisane et celui des péchés de David.

(2) Ainsi dans certaines parties de l'*Homélie VI*.

tisans ; c'est à la fin de sa vie seulement qu'il avait compris le danger de la doctrine d'Apollinaire, et ses ennemis avaient abusé contre lui des relations amicales qu'il avait entretenues avec ce dernier. Grégoire, qui se considérait comme le dépositaire de sa pensée, a repris le combat contre Eunomios et mené contre les Apollinaristes une lutte à laquelle il avait probablement le droit de penser que Basile l'aurait encouragé, s'il avait vécu plus longtemps.

Le traité *contre Eunomios* avait, sous sa forme définitive, une étendue considérable ; les livres dont il est composé n'ont pas été rédigés d'un seul trait ; mais la tradition manuscrite en laissait mal apercevoir la rédaction successive, dont nous pouvons fixer seulement depuis quelques années les étapes, grâce à quelques recherches bien conduites qui ont abouti à l'édition récente de V. Jæger (1). Grégoire écrivit, dès l'année qui suivit la mort de Basile, un livre destiné à réfuter le premier livre de la réplique d'Eunome à Basile (2), réplique qui était intitulée : *Apologie de l'Apologie*. Peu de temps après, il écrivit un second livre contre le second livre d'Eunome. Un nouvel ouvrage du docteur hérétique provoqua, entre 381-383, la composition par Grégoire d'un troisième livre, divisé en dix *tomes*, qu'on prenait naguère pour des *livres* indépendants. En dernier lieu Grégoire réfuta plus brièvement l'*Exposition de la foi* présentée par Eunomios au concile de Constantinople, en 383 ; il utilise fréquemment dans cette réfutation ses trois livres antérieurs (3).

(1) Pour cette édition, voir la bibliographie ; les études antérieures sont celles de M. Albertz, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg, 1908, et de Fr. Diekamp, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909. Voir aujourd'hui surtout la préface du second volume de l'édition de Jæger.

(2) Sur Eunome et Basile, cf. p. 279 sq.

(3) Les éditions antérieures à celle de Jæger donnaient, après le livre I du grand traité, cette réfutation de l'"Ἔκθεσις comme livre II ; les 10 tomes du livre III venaient ensuite, numérotés comme livres

Le principal intérêt du traité de Grégoire est qu'il nous permet une restitution presque intégrale de l'ouvrage qu'il réfute (1). L'*Apologie de l'Apologie* était, à tout prendre, une œuvre remarquable. On y retrouvait cette logique tranchante qui distingue l'*Apologie* elle-même (2) ; la forme avait moins de sécheresse ; elle prend parfois même une assez belle ampleur (3). Le style est soigné, plus sans doute que celui de Grégoire de Nysse lui-même dans ses écrits théologiques, mais non pas plus que celui de Basile, et beaucoup moins que celui de Grégoire de Nazianze. Il ne faut pas prendre à la lettre la caractéristique qu'en donne Grégoire à plusieurs reprises.

La thèse d'Eunome, nous l'avons vu, exprimait l'arianisme le plus radical, et elle était un scandale pour tous ceux qui suivaient la tradition d'Athanase. La dialectique, subtile et vigoureuse tour à tour, avec laquelle il la soutenait, faisait impression sur les esprits. Certaines déclarations lui donnaient l'apparence de satisfaire la raison, en écartant le mystère. Mais la prétention de ne poser aucune limite à notre intelligence et de la rendre capable de définir avec exactitude la nature de l'essence divine, choquait le bon sens de la plupart. En définissant l'essence même du Père par la propriété d'être inengendré (*ἀγεννησία*), Eunome était obligé de subordonner le Fils au Père, de faire de lui une créature, quoiqu'il le mît à part de toutes les autres, et il acceptait cette conséquence avec une sorte d'allégresse. Il avait de plus conduit la discussion contre Basile avec un sentiment assez vif de sa propre autorité, sans se laisser aucunement éblouir par celle du grand docteur ; il avait lancé contre lui des paroles dures, et avait pris un plaisir

indépendants de III à XII ; le livre II était placé à la fin comme livre XII ou livre XIII.

(1) Jæger a promis d'en donner une édition.

(2) Cf. p. 411, note 2.

(3) Par exemple dans le long morceau cité livre III, tome III, 15.

malicieux à relever chez lui quelques-unes de ces fautes de raisonnement et de ces faiblesses d'expression qui n'échappent à personne. Tout cela devait blesser profondément Grégoire et explique aisément le soin minutieux aussi bien que le zèle ardent qu'il a mis à composer sa réplique.

En citant littéralement une grande partie de l'*Apologie de la Foi*, Grégoire a rendu à l'historien le même service qu'Origène, quand il a si largement apporté en témoignage le texte même de Celse. Il en est résulté aussi pour son propre livre le même défaut, et ce défaut y devient plus sensible parce que Grégoire n'a pas une force d'esprit qui puisse être comparée à celle d'Origène ; il en est résulté que la discussion, qui a le mérite d'être aussi détaillée et aussi complète que possible, est trop asservie à la démarche même de l'adversaire. Les objections principales de celui-ci n'y sont pas présentées avec assez de netteté ; ses idées directrices ne sont pas assez mises en lumière. Le travail d'analyse que Grégoire accomplit sous nos yeux aurait dû être un travail préparatoire, qu'un effort de synthèse aurait ensuite transformé en une exposition plus cohérente de la doctrine critiquée et en une réfutation dont les articulations seraient mieux marquées. L'argumentation reste en général lente, traînante, diffuse. Parfois la conviction de Grégoire lui inspire d'assez beaux accents (1) ; mais ce bonheur est assez rare. Il faut bien avouer qu'une lecture attentive du *Contre Eunome* est une des tâches les plus pénibles que rencontre celui qui se propose d'écrire l'histoire des lettres chrétiennes au IVe siècle.

Le Contre Apollinaire. — A une époque assez postérieure à celle où il écrivit le *Contre Eunome*, Grégoire conçut le dessein de réfuter selon une méthode analogue le traité d'Apollinaire de Laodicée. Il s'était adressé d'abord à l'évêque d'Alexandrie, Théophile, pour lui

(1) Par exemple le morceau du livre III, tome IV, ch. XXIII.

demander d'entreprendre cette œuvre, et le petit écrit *Contre Apollinaire* qu'il a composé à cette occasion ne peut être antérieur à 385, date de l'avènement de Théophile. Bientôt après sans doute il composa son grand traité (1).

Comme dans le *Contre Eunome* il se reporte en principe au texte, mais assez fréquemment il le résume, au lieu de le citer intégralement, en sorte que son témoignage est à peu près aussi précieux pour la reconstitution du système apollinariste que pour celle du système eunomien. Il part du verset 14 du premier chapitre de l'*Évangile* de Jean : *Et le Verbe s'est fait chair* comme de la parole où est incluse en abrégé toute la doctrine orthodoxe sur l'incarnation. Or, selon lui, Apollinaire n'admet pas que ce soit Dieu qui se soit révélé à nous dans la chair, « mais il invente pour le Verbe je ne sais quelle *incarnation divine*, expression dont je ne comprends pas le sens, soit qu'elle exprime une modification de la divinité passant de sa nature simple et incomposée à la matérialisation de la chair, soit que, l'essence divine restant telle qu'elle est, il imagine quelque autre *incarnation divine* intermédiaire entre la nature divine et la nature humaine, qui ne soit ni homme ni Dieu, mais participe en quelque façon de l'un et de l'autre, en tant que, parce qu'elle est incarnation, elle est apparentée à l'homme, tandis que, parce qu'elle est divine, elle lui est supérieure ». Mais le Jésus d'Apollinaire ne peut être ni Dieu, puisque Dieu est simple, ni homme, s'il lui manque l'âme. Le titre du traité d'Apollinaire est, sous sa forme complète : *Démonstration de l'incarnation divine, selon la similitude de l'homme.* Ce titre même est inintelligible selon Grégoire, parce que l'incarnation ne peut être *à la similitude de l'homme* ni avant les siècles, quand l'homme n'existait pas, ni à la fin des jours, à cause de la naissance virginale. Après avoir résumé ensuite le

(1) Texte dans *P. G.*, XLV.

début du livre hérétique, Grégoire s'efforce d'établir que le but d'Apollinaire est de rendre la divinité mortelle ; de prouver que c'est l'élément divin de Jésus qui a subi la mort, non son élément humain qui a été exposé à la souffrance ; que c'est la nature impassible et immuable qui s'est modifiée pour participer à la passion ; et il réfute cette théorie scandaleuse. Le Christ, dit Apollinaire, est Dieu par l'esprit qui s'est incarné, et homme par la chair que Dieu a revêtue. Mais Apollinaire ne veut pas que l'âme qui anime cette chair soit complète et comprenne un *noûs* (principe supérieur de l'intelligence). Il établit une division tripartite du composé humain en *corps*, *âme* et *noûs*, qui souvent, reconnaît Grégoire, est exposée en termes assez innocents, mais qui recèle une intention hérétique. A la thèse apollinariste, Grégoire oppose la doctrine de Nicée, et dans un assez beau mouvement (1), il s'écrie : « Voilà ce qui est prêché partout dans les églises ; c'est *celui qui s'est incarné et qui s'est fait homme*. Voilà notre thèse, ou plutôt celle de l'Église ». Où sont les témoins que peut invoquer Apollinaire ? Grégoire soutient que le texte de Paul, I *Cor.*, XV, 17, ne lui prête aucun appui, ni *Jean*, VIII, 58, ni *Jean*, I, 15, ni I *Cor.*, VIII, 6, ni *Coloss.*, I, 17, ni *Zacharie*, XVII, 7, ni *Philipp.*, II, 7. Parfois Apollinaire, pris de scrupule, semble atténuer ses opinions ; mais alors il risque de verser dans le docétisme. Tantôt, comme un rêveur qui se met à parler, il revient à exposer sa doctrine de la *chair qui date d'avant les siècles*, lui qui traite de *Juifs* ses adversaires et de *Grecs*, et que Grégoire prétend contraindre, par son argumentation, à se confesser arien ou à se contredire. Arius valait encore mieux qu'Apollinaire ; Eunome lui-même est moins coupable. Quand Apollinaire explique comment la nature du Seigneur est une (2), « il entend l'unité au sens qui peut s'appliquer à chacun de nous, composé, dit-il, d'un esprit, d'une

(1) Ch. IX.
(2) Ch. XXXV.

âme, et d'un corps. Il nous enseigne pour la première fois un nouveau genre d'unité, et nous apprend que ce qui est divisé en trois éléments hétérogènes est une monade ». Venons à ce qu'Apollinaire tient pour « des syllogismes invincibles » (1). « Si le Seigneur, dit-il, n'est pas un *noûs* incarné, il devient Sagesse, qui illumine l'esprit de l'homme ; et cette sagesse est en tous les hommes. S'il en est ainsi, la venue du Christ n'a pas été le séjour d'un Dieu parmi nous, mais la naissance d'un homme ». C'est bien une *sagesse*, dit Grégoire, mais divine, et, après avoir reproduit un second syllogisme de son adversaire, il lui demande de quel droit il oppose la *sagesse* et le *noûs*. D'autres arguments d'Apollinaire se réfutent d'eux-mêmes, continue-t-il, et il n'en fait pas moins un long raisonnement mathématique pour en montrer la vanité (2). Apollinaire ne veut pas que le *Monogène* ait un *noûs* humain, parce qu'il cesserait alors d'être immuable ; mais n'a-t-il pas une chair ? Et il faut que cette chair soit passible ; car une chair impassible ne saurait servir à la rédemption. D'autre part une chair passible ne saurait être divine. La doctrine de l'évêque de Laodicée apparaît donc comme un mystère confus et inconsistant. Pour Grégoire lui-même (3), « il faut considérer ce qui se passe dans la mer : si quelqu'un y jette une goutte de vinaigre, cette goutte devient aussi la mer et se transforme de façon à en recevoir la qualité. C'est ainsi que le Fils véritable, le Dieu monogène, la lumière inaccessible, la vie en soi et la sagesse et la sainteté, tout ce qu'on peut trouver ou concevoir de sublime, celui qui s'est montré aux hommes dans la chair est tout cela ». L'image vaut ce que valent les images, en matière de théologie. Parfois aussi, par exemple au chapitre XLV, où il se trouve en présence d'une argu-

(1) XXXVI.
(2) XXXVIII.
(3) XLII.

mentation qui n'est pas sans quelque force, Grégoire esquive la difficulté et se tire d'affaire par un paralogisme. Le plus souvent, la discussion , comme dans le *Contre Eunome*, est poussée à fond et méthodique. Plus concis que le *Contre Eunome*, le *Contre Apollinaire*, sans être tout à fait débarrassé des défauts habituels à Grégoire, est d'une lecture plus aisée (1).

Le petit traité (ou homélie) *sur le Saint-Esprit contre les Macédoniens et les Pneumatomaques* est mutilé à la fin. Le nom même de Macédonius ou celui des Macédoniens n'est pas prononcé dans le corps de l'ouvrage, qui est au total assez médiocre, mais probablement authentique ; car on y trouve, comme l'a montré Holl (2), plus d'un point de contact avec d'autres écrits de Grégoire.

Écrits dogmatiques. — Les ouvrages de polémique tournent souvent à l'exposé doctrinal, et la frontière est parfois difficile à marquer entre eux et les écrits proprement dogmatiques. Commençons par quelques traités de Grégoire, pour lesquels on peut éprouver cet embarras.

Celui qui est adressé à Ablabius, et a pour objet de démontrer *qu'il n'y a pas trois dieux*, a été écrit par Grégoire dans un âge assez avancé ; c'est lui, dit-il, qui devrait maintenant faire appel aux autres, et cependant on continue à faire appel à lui. Les simples ne peuvent comprendre que quand Pierre, Jacques et Jean font *trois* hommes, les *trois* hypostases ne fassent qu'*un* Dieu. Et cependant le *Deutéronome* (vi, 4) nous impose la croyance en un Dieu unique. Grégoire montre avec complaisance — en changeant θεός en θεότης dans

(1) Le sermon *contre Arius et Sabellius*, publié par Mai, est rejeté avec raison par la plupart des critiques récents ; il est surtout dirigé contre Arius, auquel Sabellius sert de repoussoir. Le *choix de témoignages contre les Juifs*, en 22 chapitres, n'est pas plus authentique, ni le *Discours contre les Manichéens en dix syllogismes*.

(2) Dans son livre sur *Amphilochios d'Iconium* (Tübingen, 1904).

son argumentation — que ce texte ne gêne en rien la croyance en la Trinité. La discussion qui suit prêterait également à bien des réserves. Un traité dédié à Eustathe *sur la Trinité*, un autre, à Simplicius, *sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit*, répondent aux mêmes préoccupations.

Le traité *Contre les Grecs d'après les notions communes* est un de ces écrits où l'auteur se propose de réfuter le paganisme rationnellement, sans appel à l'Écriture. Grégoire y analyse subtilement, en courtes phrases dont la manière rappelle celle d'Eunome dans son *Apologie*, les notions d'hypostase, d'essence, d'atome (individu). La conclusion est l'affirmation d'un « Dieu, créateur de toutes choses, unique, quoique on le considère en trois *personnes* ou *hypostases*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».

Le traité *Contre la fatalité* reproduit, sous forme de lettre à un ami, une discussion soutenue à Constantinople avec un philosophe païen. Après l'exposé de la doctrine fataliste fait par celui-ci, Grégoire lui demande si la fatalité est Dieu, ou si elle dépend elle-même d'une autre fatalité. Il lui oppose ensuite les arguments bien connus sur la difficulté d'établir exactement l'horoscope, ou sur l'inégalité des destinées humaines. Il relève ce qu'il y a d'étrange à penser que seuls les astres, entre tous les éléments du monde, exercent sur nous une influence semblable. Son adversaire lui objecte — tant l'astrologie avait de prise sur les esprits — « l'expérience » : ne voit-on pas chaque jour les prédictions des astrologues réalisées ? Les médecins aussi, réplique Grégoire, savent prédire ; et d'ailleurs ne faut-il pas penser que, dans toute cette affaire, nous sommes dupes des démons, qui inspirent les astrologues pour nous abuser ?

Les deux ouvrages dogmatiques de beaucoup les plus importants de Grégoire sont le *Discours Catéchétique* et le dialogue *sur l'Ame et la Résurrection* dont le petit traité *à Hiérios, préfet de Cappadoce, sur les enfants qui meurent prématurément*, est comme un appendice.

Le *Discours catéchétique* a été vraisemblablement composé peu après le concile de Constantinople de 383 (1). C'est un exposé à peu près complet de la théologie chrétienne, qui nous permettra, mieux qu'aucun autre ouvrage de Grégoire, de voir en leur ensemble ses idées directrices et d'en marquer la liaison. Il est heureux que, se dépêtrant ici du fouillis de l'exégèse et renonçant à la polémique directe, il puisse marcher d'une allure plus dégagée que dans le *Contre Eunome*. La brièveté relative de la *Catéchèse* l'a contraint à un exposé plus synthétique et plus lumineux.

Il commence par quelques observations préalables sur la méthode, qui doit varier selon le public visé : « Il faut considérer les opinions préconçues des individus et régler son enseignement sur la nature de l'erreur dont chacun d'eux est atteint, en mettant en avant, dans chaque discussion, certains principes et propositions vraisemblables, afin que les points sur lesquels les parties sont d'accord permettent de découvrir la vérité, par la suite logique de l'argumentation » (2). Appliquant cette méthode aux deux cas les plus importants, il montre alors comment on peut amener le païen du polythéisme à l'idée d'un Dieu unique, et le Juif du monothéisme strict à la conception de la Trinité, ce qui lui permet déjà d'établir solidement la notion du Verbe « vivant et substantiel », ouvrier de la création ; la bonté de la création ; la notion de l'Esprit (3). « Ainsi, en sondant d'un regard les abîmes du mystère, l'esprit a, dans une certaine mesure, l'intuition secrète de la doctrine relative à la connaissance de Dieu, sans pouvoir toutefois éclaircir par la parole la profondeur inexprimable de ce mystère, ni expliquer comment le même objet peut être dénombré

(1) Voir les éditions de Srawley et de Méridier indiquées *suprà*; notamment l'introduction de l'édition Méridier.

(2) Trad. Méridier, p. 5.

(3) *Ibid.*, p. 19.

tout en échappant au dénombrement, être aperçu dans ses parties distinctes tout en étant conçu comme unité, être divisé par la notion de personne sans admettre de division dans la substance ». La croyance à la Trinité redresse à la fois l'erreur juive et l'erreur païenne, et concilie les parts de vérité qui se mêlent à ces deux erreurs. Alors seulement, et en supposant que la discussion continue avec le Juif, Grégoire fait intervenir les textes de l'Écriture. Mais, ces premiers résultats acquis, il sera probablement plus difficile d'obtenir l'assentiment du Juif comme du païen à la croyance en l'incarnation. Prenant pour point de départ la création de l'homme, qu'il explique dans un sens platonicien à l'aide de l'allégorie, et l'état d'immortalité bienheureuse qui fut notre état primitif, il montre que le libre arbitre, bien que le mal soit issu du mauvais usage que nous en avons fait, était un privilège dont Dieu ne pouvait pas priver la créature qu'il aimait. Il explique ensuite l'origine du mal — c'est-à-dire la chute — dans le même esprit platonicien, ou, si l'on veut, origéniste, en exposant la distinction du monde intelligible et du monde sensible, l'union de l'un et de l'autre dans la nature humaine « pour que rien dans la création ne se voie rejeté », la jalousie de l'ange préposé au gouvernement de la terre, quand l'homme eût été créé à l'image de Dieu, puis la chute de l'homme, qui en a été la conséquence, et en insistant sur la nature purement négative du mal, qui n'est que la privation du bien. Il réfute ceux qui accusent à ce sujet la Providence, en appliquant le même principe. Le récit de Moïse est interprété allégoriquement, et les *tuniques de peau* sont considérées comme le symbole de la condition mortelle à laquelle l'homme est désormais condamné. La mort n'est au reste qu'un remède que Dieu emploie pour nous restituer à notre nature primitive, en purifiant dans l'autre vie l'âme coupable, qui subsiste, et en refondant notre corps. Dieu savait que nous nous éloignerions du bien ; mais le plan divin est de nous y ramener.

Le Verbe, notre créateur, a été aussi notre Sauveur. Il s'est incarné, ce qui est le grand scandale pour « les petits esprits ». Il n'y a rien de honteux dans l'œuvre de la rédemption, puisqu'elle est bonne et que le mal moral compte seul. On se fait une idée fausse de la puissance divine, quand on nie la possibilité de l'incarnation, en disant que la divinité ne peut être contenue dans un récipient. L'union de l'âme et du corps sert à nous faire comprendre celle de Dieu et de l'homme, cette incarnation dont la preuve doit être cherchée dans ses effets, comme Dieu se révèle dans son œuvre. Elle est, il est vrai, un miracle ; mais « la religion que nous prêchons ne s'appuie pas sur les lois naturelles ». Sa raison d'être est qu'il fallait « le médecin à notre nature tombée dans la maladie ; le restaurateur à l'homme déchu ; l'auteur de la vie à celui qui avait perdu la vie ; celui qui ramène au bien à celui qui s'était détaché de la participation au bien » (1). Dieu, en paraissant s'abaisser, n'est pas entré en contact avec notre maladie et notre faiblesse, « mais avec notre nature, qui tenait de lui à la fois sa première origine et le principe de son existence » (2). La naissance miraculeuse du Sauveur a été exempte de vice, et par sa mort « s'étant mêlé à chacun des deux éléments, je veux dire à la partie sensible et à la partie intelligible du composé humain, il a, grâce à cette combinaison ineffable et inexprimable, exécuté son dessein, l'union durable, et même éternelle, des éléments une fois unis, c'est-à-dire de l'âme et du corps » (3). C'est là la résurrection, qui s'étend à toute l'humanité, comme la mort s'était transmise du premier homme à toute sa descendance. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas opéré la même guérison par des moyens plus simples, par un acte de sa volonté ? Il suffirait de dire que le malade n'a pas à

(1) MÉRIDIER, p. 79.
(2) *Ib.*, p. 85.
(3) *Ib.*, p. 87.

faire la loi au médecin ; mais, en tout cas, comme Grégoire l'a dit déjà, les faits eux-mêmes attestent la réalité de l'apparition d'un Dieu sur terre. Car c'est depuis lors que le monde a été transformé, l'idolâtrie vaincue, le Temple détruit, etc. Si l'on fait appel au raisonnement, on voit d'ailleurs que l'incarnation est le seul mode de guérison de la nature humaine qui mette en action, comme il convient, tous les attributs de Dieu : puissance d'abord, mais aussi justice, bonté, sagesse. La justice, notamment, sur laquelle Grégoire insiste, exigeait que le démon, devenu maître de l'humanité, reçût un dédommagement et il est curieux de noter que le néoplatonicien et l'allégoriste que nous connaissons accepte si crûment l'idée du paiement au diable d'une rançon apparente, qui n'est qu'une duperie (1), mais dont le diable bénéficiera finalement, puisque — l'Origéniste reparaît ici — ce n'est pas seulement « l'homme qui sera guéri du vice, mais l'auteur du vice » (2). Une autre objection des incrédules est le long délai qui s'est écoulé avant l'intervention rédemptrice de Dieu. La réponse est qu'il fallait attendre que le mal fût arrivé à son comble. Mais, réplique-t-on, le mal n'a pas disparu aujourd'hui ? — Ce sont les dernières convulsions du serpent frappé à mort. — Mais la foi n'est pas encore partagée par toute l'humanité ? — A nous de faire le bon ou le mauvais choix, selon notre libre-arbitre, que Dieu ne peut vouloir contraindre ; car ce serait supprimer la vertu. — Mais Dieu ne pouvait-il s'épargner une mort infâme ? — C'est ne rien comprendre au mystère, puisque cette mort est le but même de l'incarnation et constitue le moyen par lequel la rédemption s'est opérée.

On voit quelle place prédominante tient dans le *Dis-*

(1) Cf. ch. XII-XIII, et le ch. XXVI où Grégoire s'applique à justifier la *duperie*. — Sur cette théorie de la rançon, cf. les articles de M. RIVIÈRE, *Revue des Sciences religieuses*, 1929.

(2) MÉRIDIER, p. 125.

cours catéchétique la doctrine de l'Incarnation rédemptrice. Grégoire ajoute à l'exposé qui précède quelques considérations symboliques sur la signification de la *Croix*. Il explique ensuite comment s'opère la régénération par le baptême, ou plutôt il essaie de montrer que la naissance charnelle est pour nous tout aussi obscure que la renaissance spirituelle ; il commente et interprète les rites. Il enseigne avec le même détail la doctrine de l'Eucharistie, et l'interprétation qu'il donne de ce sacrement est restée classique dans l'Église grecque jusqu'à saint Jean Damascène.

Il se donne alors à lui-même l'assurance qu'il vient d'exposer complètement « les questions qui intéressent la religion (1) », sauf en ce qui concerne la théorie de la foi, sur laquelle il se bornera à quelques mots, et termine par des considérations élevées où réapparaît son inspiration néo-platonicienne et origéniste : supériorité de la naissance spirituelle sur l'autre, parce que la première est notre œuvre propre et l'effet d'un libre choix ; détachement qu'elle opère de la nature sensible pour nous ramener au monde intelligible et immuable, où réside la Trinité. L'enseignement catéchétique qu'il vient d'achever a conduit celui qui l'a reçu jusqu'à ce grand acte du baptême et de la régénération. Mais il faut persévérer après le baptême. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (2) ». Il faut témoigner qu'on l'est devenu. Alors on jouira dans la vie future des biens dont l'excellence surpasse toute expression. Si l'on est mort pécheur, on subira un châtiment dont rien non plus ne peut ici-bas donner une idée. « Feu » ou « vers » — quand l'Écriture en parle, — ne sont que des images. Puisque telle est la différence du sort qui nous attend, et qu'elle dépend de la libre

(2) *Ib.*, p. 195.

(3) Exposé abrégé ; pour plus de détail, il renvoie à ses écrits antérieurs et particulièrement, semble-t-il, au *Contre Eunome*.

volonté de chacun, « les esprits sages doivent avoir en vue non pas le présent, mais l'avenir, jeter dans cette vie brève et passagère les fondements de l'ineffable félicité, et, en tournant leur volonté vers le bien, se garder de faire l'expérience du mal, aujourd'hui pendant la vie, plus tard au moment de la rémunération éternelle (1) ».

Telle est la conclusion de ce bel exposé, conduit avec une fermeté et une netteté qui manquent trop souvent aux écrits de Grégoire. Sa doctrine, parfois originale, y apparaît nourrie de tout ce que la pensée chrétienne et la pensée hellénique avaient produit de plus élevé. L'influence de Platon y est partout sensible ; celle d'Origène, — profonde, mais soigneusement limitée — s'y conjugue avec celle d'Athanase ou avec celle de Méthode (2). Le traité présente dans son ensemble cet intérêt d'être comme le type de ceux où l'auteur veut amener à la religion chrétienne par une voie rationnelle, « *d'après les notions communes* », sans imposer de prime abord l'autorité de l'Écriture et de la révélation. C'est un noble effort où l'esprit philosophique de Grégoire apparaît en son meilleur jour.

Le dialogue sur l'Ame et la Résurrection. — Pour d'autres raisons, ce dialogue est aussi l'une des meilleures œuvres de l'évêque de Nysse (3). Il reproduit les entretiens que Grégoire dit avoir eus avec sa sœur Macrine, sur son lit de mort, lorsqu'il la retrouva, déjà presque agonisante au retour de son voyage à Antioche pour le synode de 379. C'est comme une sorte de *Phédon* chrétien. L'émotion est touchante dans le récit qui sert à encadrer la conversation. « Quand Basile, grand entre les Saints, eut disparu d'entre les hommes, et que sa mort fut pour les Églises un deuil général, alors que survivait encore ma sœur, celle qui avait été mon institutrice, je me hâtai

(1) MÉRIDIER, p. 197.

(2) Voir les introductions des éditions SRAWLEY et MÉRIDIER.

(3) Edition spéciale de KRABINGER, Leipzig, 1837. L'ouvrage s'appelle aussi : *Macrinia (Entretienz avec Macrine)*.

d'aller prendre part à la peine que lui causait le sort de notre frère. Mon âme était pleine de tristesse ; elle débordait de douleur, à la pensée de cette perte, et je cherchais, pour pleurer avec moi, quelqu'un qui eût un chagrin aussi lourd que le mien. Quand nous fûmes en présence l'un de l'autre, la vue de celle qui m'avait élevé renouvela mon affliction ; car elle était déjà elle-même dans un état de faiblesse qui présageait la mort. Elle, comme ceux qui s'entendent à conduire les chevaux, me laissa un moment m'abandonner à l'entraînement de mon émotion ; puis elle chercha à me faire sentir le frein, en ramenant mon âme à la raison par ses propres arguments. Elle me rappela le mot de l'Apôtre, *qu'il ne faut pas s'affliger à propos de ceux qui se sont endormis ; car c'est là le fait de ceux qui n'ont pas d'espérance* ».

Il y a plus de rhétorique dans la peinture que fait alors Grégoire de la mort et de son horreur. Macrine décide que Grégoire — qui paraît y être si bien disposé — fera l'avocat du diable ; elle se charge de confirmer elle-même le mot de l'Apôtre. Croire que, le corps une fois dissous, rien ne subsiste de l'homme, c'est s'abaisser au rang des Épicuriens qui ont refusé d'entendre Paul à Athènes. L'existence de Dieu garantit l'immortalité de l'âme ; car l'homme est un microcosme, où l'âme joue le même rôle que Dieu dans le monde. Supprimez le monde : reste Dieu ; supprimez les sens, reste l'âme ; ce qui ne veut pas dire que l'âme soit identique à Dieu, dont elle est seulement l'image. Elle appartient au monde intelligible ; elle est présente partout dans le corps. — Soit, dit Grégoire, s'il s'agit seulement de l'intelligence ; mais que penser des deux autres éléments de l'âme platonicienne, le *désir* et le *courage* (ἐπιθυμία, θυμός) ? Macrine lui répond que la question est obscure ; mais qu'il faut rejeter l'attelage de Platon, renoncer aussi à suivre Aristote et les autres philosophes, et prendre pour règle l'Écriture. Les deux éléments en question sont communs aux êtres raisonnables et aux êtres sans raison ; ils ne sont donc

pas essentiels à la nature humaine. Ils sont en nous ; mais on peut les dominer. Les passions sont des verrues qu'il faut faire disparaître. — Cependant, dit Grégoire, certains sentiments sont généreux. — Oui, convient Macrine. Nous n'avons pas fait les distinctions nécessaires, Il faut être plus précis. Elle explique alors le plan de la création et la gradation des êtres, depuis les végétaux jusqu'à l'homme. L'homme, venu le dernier, réunit en lui toutes les manifestations de la vie. Les passions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes ; l'homme doit leur commander, comme il lui a été donné de commander aux êtres sans raison. Le Verbe est comme un bon cocher — et ainsi reparaît Platon, exorcisé tout à l'heure. Grégoire approuve nettement toute cette théorie, mais se demande si elle est confirmée par l'Écriture. — Macrine, pour trouver cette confirmation, recourt à la parabole de l'ivraie. — Grégoire réfléchit un instant, et, sans continuer le propos, pose brusquement une autre question : qu'est-ce que l'Hadès, que le grand réceptacle des âmes ? — Tu ne m'as pas écoutée assez attentivement », répond Macrine. L'Hadès n'est qu'un mot, qui désigne le passage du monde visible à l'invisible (1). — Mais on croit au contraire que l'Hadès est un lieu souterrain. — Macrine rejette cette conception grossière avec force considérations cosmographiques. D'ailleurs l'âme n'a pas de lieu. — Mais Grégoire objecte le texte de Paul (*Ép. aux Philipp.*, II, 10). Macrine l'interprète allégoriquement, et revient à ses considérations cosmographiques. — Soit, acquiesce Grégoire ; l'âme existe ; elle est immortelle. Nous avons démontré tout cela. Mais, séparée du corps, comment peut-on la reconnaître ? — Macrine a besoin d'un moment de réflexion, et répond par une première comparaison (celle d'une peinture) ; puis par une seconde (celle du potier). Comme Grégoire objecte à ses vues néoplatoniciennes l'histoire *du*

(1) Jeu de mots, déjà platoniciens.

Riche et de Lazare, avec ses localisations matérielles, Macrine use de nouveau de l'allégorie, et finit par trouver dans cette parabole le plus bel enseignement platonicien sur le détachement de la matière. — A ces théories subtiles, Grégoire objecte, en revenant à ce qui a été dit des deux éléments de l'âme autres que la pensée, qu'en les supprimant, on a supprimé toute l'activité de l'âme. Comment même désirera-t-elle le bien ? — Macrine répond par de belles pages, dont la beauté est due à cet idéalisme néo-platonicien qui a si souvent inspiré Grégoire, et elle cherche dans l'admirable morceau de Paul sur la charité l'équivalent de cette philosophie sublime. L'âme contemple Dieu dans la beauté. Elle a dépassé le désir, le souvenir, l'espérance ; elle est tout entière à sa jouissance, et l'objet et le sujet arrivent à se compénétrer. Cette méditation mystique aboutit à une formule que Clément d'Alexandrie eût contresignée : la *gnose* devient *amour*, amour perpétuel, sans assouvissement possible. Ces idées ont été reprises, nous l'avons vu, par Grégoire vieilli, dans les meilleures pages de sa *Vie de Moïse*.

Macrine donne ensuite une explication tout à fait origéniste de la purification progressive de l'âme. — Alors, objecte Grégoire, ce n'est pas le *jugement de Dieu* (ce n'est pas le feu) qui punit les coupables, c'est leur propre conscience. Macrine n'en disconvient pas ; la souffrance morale est en proportion de la culpabilité. « Car il faut que le mal soit un jour anéanti absolument et de toute manière, et, comme nous l'avons déjà dit, que ce qui est véritablement non-être ne soit plus aucunement. Puisque, hors de la volonté libre, la nature n'admet pas le mal, quand toute volonté sera unie à Dieu, il faudra que le mal disparaisse entièrement, puisqu'il n'aura plus de réceptacle (1) » C'est peut-être le passage où

(1) *P. G.*, XLVI, 101.

Grégoire a admis le plus catégoriquement l'*apocatastase* d'Origène.

Ce morceau capital est suivi de considérations nouvelles sur les peines, qu'il faut examiner de près pour les concilier avec lui, et d'autres pages sur notre état bienheureux dans la liberté reconquise, qui, par l'élévation de la pensée et l'ardeur du sentiment, peuvent compter parmi les plus belles que la littérature chrétienne du ɪvᵉ siècle ait produites. Nous descendons de ces hauteurs pour passer à une discussion de la croyance hellénique en la métempsychose, que Grégoire, bien entendu, rejette, tout en cherchant à dégager le pressentiment de vérité qu'elle lui semble contenir, et pour examiner la question du moment où sont créées les âmes. Grégoire, origéniste en ce qui concerne la fin des choses, rejette catégoriquement la doctrine de la préexistence. Quand le nombre des âmes sera complet, alors arrivera cette fin. — A ce moment Grégoire a peur que Macrine n'expire avant d'avoir éclairci toutes les difficultés, et il exprime sa crainte. — Macrine se flatte de n'avoir rien omis. — Grégoire objecte que la question même de la résurrection n'a pas été traitée explicitement, et, quoique Macrine réplique qu'elle y a au moins touché, c'est par l'examen du problème que se termine le traité. On peut regretter, au point de vue de l'art, qu'il n'ait pas une oonclusion personnelle qui corresponde au préambule.

Le petit écrit *sur les enfants morts prématurément* a été composé sur la demande du préfet de Cappadoce, Hiérios, par Grégoire, déjà vieux. Comme tous les ouvrages dédiés à un haut magistrat, il a un long exorde, d'un caractère très sophistique. La discussion même du problème — d'ailleurs insoluble — est assez faible et se continue dans un style très fleuri (1).

(1) Pour le *Traité sur l'âme* (*P. E.*, XLV, 187), attribué aussi à Grégoire le Thaumaturge), cf. tome II, p. 505.

Écrits ascétiques. — Un certain nombre de ces écrits sont assez courts et n'ont qu'un intérêt secondaire. Celui qui est adressé à *Harmonios* avec ce titre : *Sur le nom de chrétien et ce qu'il promet* est une courte lettre, où Grégoire déclare qu'il va parler à son ami à cœur ouvert, comme quand ils se fréquentaient jadis. Il lui fait la politesse de commencer par un morceau de virtuose, où il conte l'anecdote connue du singe savant d'Alexandrie, qui oublie son rôle dès qu'on lui jette une noisette ; il développe ensuite l'idée que le christianisme est, par définition, l'imitation de la vie du Christ, c'est-à-dire de la nature divine.

Le traité : *Sur la perfection et quel doit être le chrétien*, dédié au moine Olympios, est plus long. Il faut y noter, au début, cette déclaration que Grégoire ne croit pas pouvoir donner sa propre vie en exemple. C'est celle du Christ qu'il faut imiter, là où elle est imitable ; car, en certains de ses éléments, elle est seulement adorable. Grégoire passe ensuite en revue les qualificatifs employés par Paul pour définir Jésus, et il les commente avec élévation dans un esprit néoplatonicien. On peut y remarquer aussi un développement sur les souffrances du Christ avant et pendant la passion, dont l'équivalent se trouve encore ailleurs dans certaines de ses œuvres, mais est, en somme, assez rare dans la littérature chrétienne ancienne, si familier qu'il nous soit. Prêcher l'imitation du Christ, objectera-t-on, est bien téméraire, puisque c'est proposer à la nature passible d'imiter la nature immuable. Mais la difficulté n'est qu'une raison de plus de tenter l'effort.

Le traité : *Sur le but selon Dieu et l'ascète selon la vérité*, est un de ceux où l'on peut le mieux juger avec quelle aisance Grégoire sait associer néoplatonisme et christianisme en ne considérant que leurs points de contact apparents, sans laisser paraître aucun soupçon qu'ils diffèrent profondément en leur principe. Les quelques pages adressées à ceux *qui s'étaient fâchés d'un*

blâme ont dû être provoquées par quelque incident de la vie épiscopale de Grégoire dont nous apercevons assez mal la nature et l'intérêt.

Le traité de *la Virginité* (*Lettre d'exhortation à la vie selon la vertu*) a plus d'étendue que les précédents. Nous avons dit déjà que Grégoire y confesse qu'il va prêcher une vertu à laquelle il ne saurait lui-même prétendre, puisqu'il a été marié. Une bonne partie du livre est consacrée à une argumentation assez choquante, où se complaisent cependant au IVe siècle, les écrivains ascétiques, et qui consiste à recommander la virginité pour éviter les malheurs qui peuvent arriver aux époux. C'est ainsi qu'avec beaucoup de rhétorique Grégoire décrit la beauté d'une fiancée, pour supposer que le fiancé, en la contemplant, pense à la possibilité de la perdre ; qu'il ne veut voir que douleurs et peines dans la vie d'une jeune femme : douleurs des couches ; pertes des enfants, etc. Le riche craint la mort ; le pauvre craint la vie ; mais tous les ménages sont pareillement tristes. En antithèse, il dépeint le bonheur de celui qui a vraiment renoncé au monde, et définit le bien véritable en platonicien. Une histoire en raccourci de l'humanité, depuis la chute jusqu'à la rédemption, avec la perspective de l'*apocastase*, sert à montrer le rôle secondaire de la génération et la primauté de la virginité. Avec une psychologie assez délicate, Grégoire étend, autant qu'il le peut, la vertu de virginité, et montre comment elle pénètre toutes les puissances de l'âme. Il recommande une certaine modération dans l'ascétisme. Il ne faut pas ruiner la santé, qu'il définit en médecin comme un équilibre des quatre éléments. Il faut aussi garder la liberté d'esprit. Le modèle à imiter est dans la vie du Christ, dans celle de Paul, et de ceux qui, comme lui, ont voulu être crucifiés avec le Christ. Cette seconde partie du traité est très supérieure à la première.

Biographies. — On peut rattacher aux ouvrages ascétiques les biographies de saints ou de saintes, et nous

avons vu déjà que Grégoire aime à faire aboutir ses exhortations théoriques à la proposition d'exemples concrets. Nous ne reviendrons pas sur sa *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, dont nous avons parlé déjà suffisamment à propos du grand saint qui a évangélisé le Pont (1). Disons un mot de celle de cette sœur que Grégoire a choisie pour tenir le premier rôle dans son dialogue *sur l'âme et la résurrection*. Macrine la Jeune portait le nom de sa grand'mère, mais sa mère Emmélie aimait à l'appeler du nom de Thècle, qui, dit Grégoire, a présagé si bien la vie qu'elle devait mener. Elle avait été, de très bonne heure, fiancée par son père ; mais le fiancé mourut, et elle se considéra dès lors comme veuve. Tout en se consacrant à ses devoirs religieux, elle fut l'auxiliaire de sa mère, qui avait perdu son mari, et restait seule avec quatre fils et cinq filles. C'est elle qui, lorsque Basile revint des écoles où il avait formé son talent, le ramena peu à peu à la vie ascétique et le fit renoncer aux ambitions du siècle. Elle avait contribué aussi à former le second de ses frères, ce Naucratios dont j'ai dit déjà l'histoire pathétique. Elle transforma peu à peu la maison de famille en monastère. Plus encore que ses autres frères, elle forma Pierre, le plus jeune, futur évêque de Sébaste. Pendant la famine qui désola la Cappadoce et le Pont, elle contribua, comme Basile, à soulager bien des misères.

Les chapitres suivants racontent comment Grégoire retrouva Macrine après une longue séparation de huit ans ; comment il la trouva aux portes de la mort ; comment, dans ses suprêmes entretiens, elle lui raconta toute l'histoire de leur famille (2) ; comment lui-même lui raconta les épreuves qu'il avait subies sous Valens. Quand elle s'éteignit, Grégoire lui ferma les yeux ; il calma le deuil des femmes qui l'entouraient. Il régla ses

(1) Cf. tome II, p. 485.
(2) 480 et suiv., morceau biographique intéressant.

funérailles comme elle l'avait recommandé elle-même. Elles furent l'occasion de constater ses austérités : elle portait au cou une croix de fer et un anneau de fer qui contenait un morceau de la vraie croix. Elles apprirent aussi comment elle avait été miraculeusement guérie d'un cancer au sein, bien que, par pudeur, elle n'eût pas voulu consentir à consulter un médecin. Un évêque, Araxios, et une foule immense accoururent à la veillée mortuaire. Grégoire porta le cercueil avec Araxios et d'autres ecclésiastiques, jusqu'à une basilique de martyrs, distante de sept à huit stades, où se trouvait la sépulture de famille. Au retour de la cérémonie, il fit, par hasard, la rencontre d'un officier supérieur, qui lui conta comment Macrine avait guéri miraculeusement sa fille, malade des yeux. Il préfère ne pas parler en détail d'autres miracles auxquels on aurait peine à croire, par exemple du blé qu'elle avait amassé pendant la famine, et qui ne diminuait pas, pour tant qu'elle en distribuât. C'est donc bien la biographie d'une *Sainte* que Grégoire pense écrire.

Il y a, dans ces dernières pages, une crédulité sans doute un peu complaisante. Mais par l'intérêt du sujet, par la sincérité du récit, et, comme il est naturel dès lors, par une simplicité relative, la biographie de Macrine est un des bons ouvrages de l'évêque de Nysse.

Œuvres oratoires. — Nous avons vu, en racontant la vie de Grégoire, comment il était parvenu, dans ses dernières années, à obtenir l'autorité d'un théologien que l'empereur lui-même désignait comme un des garants de l'orthodoxie ; comment aussi il avait la réputation d'un des premiers orateurs de son temps, puisqu'il a été choisi, à plusieurs reprises, pour louer des membres de la famille impériale. Nous possédons de lui un assez grand nombre d'homélies ou d'oraisons funèbres, qui sont réunies dans le tome XLVI de la *Patrologie grecque*. Les thèmes des homélies ne diffèrent pas beaucoup de ceux que nous avons appris à connaître en étudiant Basile ou Grégoire de Nazianze. L'évêque de Nysse tantôt s'en

prend à ceux qui retardent jusqu'à la mort le baptême ; tantôt aux usuriers (1) ; tantôt il prêche l'amour des pauvres et la bienfaisance, en traçant de la misère qui régnait en son temps des peintures véhémentes qui peuvent être comparées à celles de Basile ou de Chrysostome. Il prêche contre la débauche, contre l'excès du deuil à l'occasion de la mort de nos proches (2) ; il prêche contre les hérétiques, notamment contre les Anoméens. Plusieurs sermons ont été prononcés à l'occasion des grandes fêtes de l'année ecclésiastique (Baptême du Christ ; Pâques ; il y a cinq homélies sur cette dernière fête ; Ascension, Pentecôte). D'autres sont des panégyriques : du premier martyr Étienne, de saint Théodore, des quarante Martyrs de Sébaste (trois homélies, dont la relation mutuelle est délicate à déterminer). Ce sont enfin les oraisons funèbres, celle de Basile, celle de Mélèce, celle d'Éphrem, celle de Pulchérie, celle de Flaccille.

Tous ces discours sont gâtés par l'abus de la rhétorique, dont Grégoire possède tous les secrets, mais en bon élève plutôt qu'en maître original. Cependant, comme l'inspiration de Grégoire est sincère, malgré cette enflure, on y rencontre certaines pages qui gardent de l'intérêt. Ce sont d'abord, dans les homélies, certaines allusions à la vie contemporaine ; par exemple, dans l'homélie contre *ceux qui retardent leur baptême*, l'histoire d'un habitant de Comane, victime d'une incursion récente de Barbares ; dans l'homélie sur l'*amour des pauvres*, cette peinture vigoureuse des mendiants et des infirmes,

(1) Edition spéciale de SINNER, Paris, 1838.

(2) Le discours présente quelques particularités intéressantes ; il s'ouvre par l'indication d'un plan plus net que ne l'ont habituellement les homélies du IVe siècle, et ce plan est une division en trois points, qui d'ailleurs n'est pas très rigoureusement observée dans la suite. Parmi les morceaux à effet, je note une prosopopée du *Νοῦς* qui est un dernier exemple de ces imitations de la prosopopée du *Clitophon* où se sont complus les *Apologistes* du IIe siècle. L'origénisme de Grégoire y apparaît dans cette déclaration : ***Le libre arbitre est pour moi égal à Dieu*** (524 A-B).

que j'ai déjà signalée. C'est, dans le panégyrique de saint Théodore, la description de l'église consacrée au martyr, de ses peintures et de ses mosaïques. L'oraison funèbre de la jeune princesse Pulchérie contient, sur la douleur de la Cour au jour de cette mort prématurée, une page où s'ébauche déjà assez heureusement le thème que devait immortaliser Bossuet.

La correspondance. — Les *Lettres* de Grégoire sont aujourd'hui, grâce à Pasquali, avec le *Contre Eunome*, édité par Jæger, la partie de l'œuvre de Grégoire que nous pouvons lire dans le texte le mieux établi. Nous n'en possédons qu'un petit nombre, comparativement à la correspondance de Basile et de Grégoire de Nazianze : vingt-huit au total. Elles sont assez variées par l'étendue, le ton, ou les sujets qu'elles traitent. Ce sont d'abord des lettres sur des matières ecclésiastiques : la Ire, à Flavien, à propos de démêlés avec le métropolitain de Grégoire, Helladios de Césarée ; la IIe, à Censitor, sur les pèlerinages en Palestine, auxquels Grégoire trouve plus d'inconvénients que d'avantages (cette lettre a eu son heure de célébrité, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, où les protestants en ont fait volontiers usage dans leurs controverses ; l'Épître III l'atténue en quelque mesure, mais n'en diffère pas profondément, etc.) ; la lettre V, sur Marcel d'Ancyre. D'autres sont relatives à des affaires personnelles, soit que Grégoire manque de copistes pendant qu'il compose le *Contre Eunome* (XV), soit qu'il envoie le traité achevé à son frère Pierre (XXIX) (1), soit qu'il demande à Amphilochios d'Iconium de bons ouvriers pour la construction d'une basilique de martyr (2) ; soit qu'il parle de Macrine à un ami (XIX) ; soit qu'il fasse confidence à

(1) La lettre numérotée XXX n'est pas de Grégoire ; c'est la réponse de Pierre, et elle représente tout ce que nous possédons du frère de Basile et de Grégoire.

(2) Lettre très curieuse par les détails précis qu'elle donne ; plan de l'édifice ; matériaux ; — contrats avec les ouvriers, etc.

Otréius des ennuis qu'il a éprouvés en Arménie (XVIII), et qu'il conte son retour à Nysse (1). D'autres lettres enfin sont particulièrement soignées et toutes les coquetteries de l'art épistolaire s'y déploient ; ce sont les lettres à Libanios (XIII-XIV) ou à Stagire (IX, XXVII) (2).

Conclusion. — Grégoire de Nysse est significatif surtout de la facilité avec laquelle s'opérait, dans la seconde moitié du IVe siècle, la fusion entre la pensée chrétienne et la pensée hellénique. On a vu quelle place tiennent les idées platoniciennes dans ses œuvres les plus diverses, mais principalement dans ses œuvres théologiques. Il ne semble jamais se douter — nous l'avons remarqué déjà — que l'esprit néoplatonicien et l'esprit chrétien, si on les ramène à leurs principes, soient nettement contradictoires. Il ne voulait voir que le point par où les deux doctrines se touchaient : le détachement du siècle et l'ascension vers un monde idéal. Il confondait le Royaume de Dieu et le Monde des Intelligibles. Il y avait là une assez forte illusion. Mais elle permettait un rapprochement qui était désirable, dans l'intérêt de l'avenir, et les combinaisons les plus illogiques préparent parfois, pour une lointaine postérité, l'apparition d'idées nouvelles et fécondes.

Comme penseur, Grégoire, malgré le mérite d'une synthèse telle que la présente le *Discours catéchétique*, reste inférieur à Basile ou à Athanase. Parce qu'il est peut-être plus naturellement porté à la spéculation, et parce que son savoir est plus étendu que le leur, il n'est pas nécessairement plus grand théologien qu'eux. Il n'a pas la vigueur et la netteté de leur esprit. A sa place cependant, qui n'est qu'au second rang, il a joué un rôle efficace. Comme écrivain, il manque d'origina-

(1) Cf. *supra*, p. 399.

(2) XXVI est une lettre de Stagire à Grégoire. Sur les écrits apocryphes, cf. Holl, *Amphilochios von Iconium*, p. 196, note 2.

lité. Il est diffus et traînant dans ses écrits polémiques ou dogmatiques ; dans ses œuvres oratoires, il se montre trop asservi aux recettes scolaires. Nous avons la chance de posséder, sur cet aspect de son œuvre, le meilleur travail qui ait été consacré à un Père de l'Église considéré comme écrivain, le livre de M. Méridier (1). Nous ne pouvons que nous associer à sa conclusion (2) : « Grégoire n'avait pas, pour atténuer des discordances inévitables, et vivifier d'un souffle nouveau l'art des sophistes, l'esprit mesuré de Basile, la riche et souple imagination de Grégoire de Nazianze. »

(1) Cf. la bibliographie *supra*.
(2) P. 286.

LIVRE IV

LA SYRIE ET LA PALESTINE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IVe SIÈCLE

CHAPITRE I

LES PRÉDÉCESSEURS DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME : EUSTATHE ; MÉLÈCE ; FLAVIEN ; DIODORE

Bibliographie. — EUSTATHE d'ANTIOCHE. — *Textes* : pour le traité sur la sorcière d'Endor, éd. A. IAHN, dans *T. U.*, II, 4, Leipzig, 1886 ; — pour l'ensemble de l'œuvre, *P. G.*, XVIII ; — nouvelle édition des fragments dans CAVALLERA : *S. Eustathii, Episcopi Antiocheni, in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica, nunc primum e codice Gronoviano edita, cum commentario de fragmentis Eustathianis* ; *accesserunt fragmenta Flaviani Antiocheni*, Paris, 1905. — *Études* : CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.

FLAVIEN : fragments dans CAVALLERA, cf. *supra* ; pour l'homélie *de Anathemate*, CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 15.

DIODORE : *Sources anciennes* : SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 119 ; PHOTIOS, *Bibl.*, *cod.*, 223 ; — SOCRATE, *H. E.*, VI, 3 ; — THÉODORET, *H. E.*, livre IV, 62 ; VII, 10, VIII, 7 ; XXI, 3 ; livre III, v. — SOZOMÈNE, *H. E.*, VIII, 2 ; — SUIDAS, *sub verbo* ; — ÉBED-JESU, dans ASSEMANI, *Bibl. Orientalis*, III, 1. — *Travaux modernes* : TILLEMONT, *Mémoires*, VIII ; — ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal*, dans le *Muséon*, 1901 ; — J. DECONINCK, *Étude sur la chaîne de l'Octateuque* (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques et philologiques*, fascicule 195), Paris, 1912 ; — L. MARIÈS, *le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*,

Paris, 1924, où l'on trouvera l'indication des travaux antérieurs de l'auteur. — TEXTES dans *P. G.*, XXXIII. — La tradition syriaque est mal connue, à part le témoignage d'EBED-JÉSU ; cf. P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig et Londres, 1858 ; BAUMSTARCK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 105.

Eustathe. — L'histoire religieuse d'Antioche, au milieu du IVe siècle, a été singulièrement troublée. Non seulement Ariens et catholiques se sont disputé la direction de cette Église, vénérable entre toutes par le souvenir du rôle qu'elle avait joué dans la première propagation du christianisme chez les Gentils ; mais la communauté catholique a été elle-même très divisée. Les difficultés ont commencé dès le bannissement de l'évêque Eustathe, sans que d'ailleurs la responsabilité lui en incombe en aucune façon.

Biographie. — Saint Jérôme, dans son *De Viris illustribus* (1), résume ainsi ce qu'il savait sur Eustathe : « Eustathe, Pamphylien de race, originaire de Sidé, évêque d'abord de Bérée en Syrie, dirigea ensuite l'église d'Antioche, et comme il composait beaucoup d'écrits contre la doctrine des Ariens, sous le règne de Constantin, il fut exilé et envoyé en Thrace, à Trajanopolis où il est encore enseveli aujourd'hui. On a de lui des volumes *sur l'âme*, sur *la Ventriloque contre Origène*, et d'innombrables *lettres* qu'il serait long d'énumérer ». Théodoret confirme ces informations (2), et un panégyrique de Chrysostome (3), s'il ne nous apporte pas beaucoup de faits précis, atteste le souvenir qu'avaient laissé son orthodoxie et sa propagande contre les hérétiques.

La date à laquelle Eustathe devint évêque de Bérée ne peut être fixée exactement (4). Philogone, qui était

(1) *De Viris*, 85.
(2) *H. E.*, I, 3.
(3) *P. G.*, L.
(4) Pendant qu'il occupait ce siège, Alexandre d'Alexandrie lui adressa une des Encycliques qu'il expédia pour signaler à ses confrères l'hérésie d'Arius (THÉODORET, *H. E.*, III, 62).

évêque d'Antioche quand commença le conflit entre Arius et Alexandre, est mort probablement en 322 ou 323 (1), et on peut fixer approximativement à 323 ou à 324 le moment où Eustathe lui succèda. Eustathe avait prouvé la fermeté de sa foi dès la période des persécutions ; Athanase lui donne le titre de *Confesseur* (2). En 325, au concile de Nicée, il fut au nombre des défenseurs les plus zélés de l'orthodoxie. A la séance d'inauguration, ce fut à lui qu'échut l'honneur de saluer Constantin au nom de l'assemblée (3). Lorsqu'un autre concile, d'un esprit bien différent, se réunit à Antioche en 330, « le grand Eustathe », dit Théodoret, « reçut les évêques avec toute sa bienveillance fraternelle ». Mais Eusèbe, Patrophile, Aèce, Théodote, qui étaient au premier rang parmi eux, ne pouvaient mener à bonne fin leurs desseins sans se débarrasser de lui. Ils soudoyèrent une femme, qui vint jurer qu'elle avait été séduite par lui, et montra un enfant à la mamelle dont elle lui attribuait la paternité. Il fut déposé et exilé, « pour mauvaises mœurs et tyrannie » (4). Des Ariens plus ou moins déclarés parvinrent à occuper pendant assez longtemps son siège ; mais un groupe important d'orthodoxes se détacha peu à peu des évêques officiels et se constitua en communauté indépendante, sous le nom d'*Eustathiens* (5). Un groupe intransigeant subsista, même après que fut parvenu à l'épiscopat Mélèce, que les Ariens ou semi-Ariens s'imaginèrent être dès leurs, mais qui se montra dès ses débuts bon catholique. Passant un jour à Antioche, Lucifer de Cagliari, qui avait plus de zèle que d'à-propos, avait con-

(1) Chrysostome a prononcé également un panégyrique de Philogone (*P. G.*, XLVIII).

(2) *Historia Arian.*, 4.

(3) Théodoret, *ib.*, VII, 10 ; Eusèbe (*Vita Constantini*, III, 11) s'est abstenu, intentionnellement, de nommer Eustathe, qui n'était pas de son parti.

(4) Théodoret, *H. E.*, liv. I, xxi, 3 ; on traitait sa doctrine de *sabellienne* (Cavallera, *Schisme d'Antioche*, p. 57).

(5) *Ibid.*, xxii, 2.

sacré un évêque, d'ailleurs estimable, en la personne de Paulin ; comme les Méléciens, après la mort de Mélèce, ne voulurent pas l'accepter et choisirent pour chef Flavien, un schisme désola pendant plusieurs années la métropole des églises syriennes.

Nous savons par le témoignage de Jérôme, qui a été cité plus haut, qu'Eustathe mourut en exil. Nous ignorons en quelle année ; mais ce fut évidemment avant 327, date où Constantin rappela les évêques bannis. Les siècles suivants l'ont considéré avec raison comme un des plus énergiques auxiliaires d'Athanase, et le second concile de Nicée, en 787, l'appelait, en jouant sur son nom (1), « le défenseur toujours inébranlable de la vraie foi, et le destructeur de la folie arienne ».

L'œuvre. — Fragments. — Il ne nous reste intégralement que le traité *sur la Sorcière d'Endor* ; car l'homélie que M. Cavallera a publiée, sous le titre d'*Homélie sur Lazare, Marie et Marthe*, d'après un manuscrit où elle porte le nom d'Eustathe, diffère peut-être plus du traité par le style que ne l'expliquerait à elle seule la différence des genres, et contient, sur les deux natures du Christ, des formules plus précises que ne semble avoir pu les employer un écrivain du premier tiers du IVe siècle (2). D'autre part, le *commentaire sur l'Hexæmeron*, qu'Allatius a publié, en 1629, sous le nom d'Eustathe, quoiqu'il puisse être du IVe siècle et ne manque pas d'intérêt (3), ne semble pas non plus pouvoir lui être attribué. Il ne nous reste donc, en dehors du traité, que des fragments, qui ont été réunis d'abord dans le tome XVIII de la *Pa-*

(1) *Actes du concile de Nicée*, 6 (MANSI, XIII, 265) ; *Eustathios* est un nom propre dérivé de *eustathés*, qui signifie : *bien solide*

(2) L. SALTET, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906.

(3) C'est l'édition *princeps* d'Eustathe, parue à Lyon en 1629 ; voir sur cette édition, A. JAHN, *T. U.*, II, 4, p. IX. Sur le commentaire, cf. BERENDTS, *Studien über Zacharias Apokryphen und Zacharias Legenden*, Iouriev-Dorpat, 1895 ; et ROBBINS, *The Hexæmeral Literature*, Chicago, 1912.

trologie grecque, et postérieurement, avec plus de méthode, par le Père Cavallera (1). Ils appartiennent surtout à des œuvres dogmatiques ou à des œuvres exégétiques. Nous pouvons regretter d'avoir perdu le grand traité *contre les Ariens*, qui avait au moins huit livres. Nous apercevons un peu ce qu'a pu être le *traité sur l'âme*, dont il reste un ou deux extraits assez significatifs. Les extraits d'un traité *contre Photin*, ou *Morin*, s'ils visent bien Photin de Sirmium, ne peuvent guère être authentiques, vu la date où Photin a commencé à attirer l'attention (2).

Si le *commentaire sur l'Hexæméron*, cité plus haut, est apocryphe, il résulte du témoignage d'Anastase le Sinaïte qu'Eustathe avait cependant traité des premiers chapitres de la *Genèse*. Il avait aussi commenté les *Psaumes*, ou tout au moins certains d'entre eux, notamment ceux qu'on appelle *Psaumes des degrés* (119-133). Théodoret a cité quelques morceaux de son livre sur le verset VIII, 22 des *Proverbes*, le texte *arien* par excellence. On a, en syriaque, quelques débris de deux homélies, et il reste un extrait curieux d'une des *Lettres*, qui était adressée à Alexandre d'Alexandrie, et traitait de Melchisédec.

Tous ces fragments, ou la plupart d'entre eux, ont un intérêt théologique. Ils ne nous montrent cependant que des aspects particuliers de la pensée d'Eustathe ; ils ne suffisent pas pour nous permettre de reconstituer l'ensemble de sa doctrine, ni de définir ses mérites littéraires.

Le traité contre Origène. — Il faut donc le juger d'après celui de ses écrits qui nous a été conservé, et qui est tout au moins un document significatif pour l'histoire de l'opposition entre l'école exégétique d'Antioche et celle d'Alexandrie. Le titre exact en est : *Contre Origène*,

(1) A la suite de son édition de l'homélie ; se reporter à cette publication pour le contrôle des brèves indications qui suivent.

(2) Cf. *supra*, p. 232.

sacré un évêque, d'ailleurs estimable, en la personne de Paulin ; comme les Méléciens, après la mort de Mélèce, ne voulurent pas l'accepter et choisirent pour chef Flavien, un schisme désola pendant plusieurs années la métropole des églises syriennes.

Nous savons par le témoignage de Jérôme, qui a été cité plus haut, qu'Eustathe mourut en exil. Nous ignorons en quelle année ; mais ce fut évidemment avant 327, date où Constantin rappela les évêques bannis. Les siècles suivants l'ont considéré avec raison comme un des plus énergiques auxiliaires d'Athanase, et le second concile de Nicée, en 787, l'appelait, en jouant sur son nom (1), « le défenseur toujours inébranlable de la vraie foi, et le destructeur de la folie arienne ».

L'œuvre. — Fragments. — Il ne nous reste intégralement que le traité *sur la Sorcière d'Endor* ; car l'homélie que M. Cavallera a publiée, sous le titre d'*Homélie sur Lazare, Marie et Marthe*, d'après un manuscrit où elle porte le nom d'Eustathe, diffère peut-être plus du traité par le style que ne l'expliquerait à elle seule la différence des genres, et contient, sur les deux natures du Christ, des formules plus précises que ne semble avoir pu les employer un écrivain du premier tiers du IVe siècle (2). D'autre part, le *commentaire sur l'Hexæmeron*, qu'Allatius a publié, en 1629, sous le nom d'Eustathe, quoiqu'il puisse être du IVe siècle et ne manque pas d'intérêt (3), ne semble pas non plus pouvoir lui être attribué. Il ne nous reste donc, en dehors du traité, que des fragments, qui ont été réunis d'abord dans le tome XVIII de la *Pa-*

(1) *Actes du concile de Nicée*, 6 (MANSI, XIII, 265) ; *Eustathios* est un nom propre dérivé de *eustathés*, qui signifie : *bien solide*

(2) L. SALTET, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906.

(3) C'est l'édition *princeps* d'Eustathe, parue à Lyon en 1629 ; voir sur cette édition, A. JAHN, *T. U.*, II, 4, p. IX. Sur le commentaire, cf. BERENDTS, *Studien über Zacharias Apokryphen und Zacharias Legenden*, Iouriev-Dorpat, 1895 ; et ROBBINS, *The Hexæmeral Literature*, Chicago, 1912.

considération sur l'explication de l'histoire de la Ventriloque (1). Il s'agit de l'épisode fort curieux qui est conté dans le chapitre XXVIII du 1er livre des *Rois*. Saül, effrayé de l'attaque que ses ennemis dirigent contre lui, et qui vient cependant de proscrire les devins et les ventriloques, se décide à faire rechercher une femme ventriloque, et va consulter celle que ses émissaires ont trouvée. La femme, sur sa demande et après avoir reçu l'assurance qu'elle n'a rien à redouter, évoque pour lui l'ombre du prophète Samuel, qui lui prédit la catastrophe qui l'attend. Par sa contexture générale, par un certain nombre de détails aussi, ce récit devait nécessairement attirer l'attention des exégètes, comme il intriguait les simples fidèles qui le lisaient, et les choquait même violemment, s'ils étaient tentés de le prendre à la lettre. J'indique seulement un ou deux points : Samuel, dit le texte, vient de l'Hadès ; peut-on imaginer un prophète dans l'Hadès ? Une sorcière peut-elle être regardée comme ayant le pouvoir d'évoquer l'âme d'un prophète ? Il n'était évidemment pas très aisé de répondre à ces questions inévitables.

Nous possédons l'homélie d'Origène (2) ; il était nécessaire de la transcrire, pour que celle d'Eustathe fût intelligible, et elle nous est parvenue avec celle-ci. J'ai dit que nous avons là un document précieux sur les tendances de deux écoles d'exégèse rivales. Il faut cependant noter tout d'abord — et Eustathe lui-même n'a pas manqué d'en faire la remarque — que, dans le cas particulier qu'il s'agit d'examiner, Origène, pour une fois,

(1) Κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα ; le terme διαγνωστικός (sous-entendu λόγος) est sans autre exemple dans un titre, mais ne paraît pas devoir être suspecté.

(2) Elle débute — disons-le en passant — par un trait curieux. Origène énumère les textes qui viennent d'être lus, et ils sont assez nombreux. Il prie l'évêque de choisir celui sur lequel il doit parler de préférence ; l'évêque choisit l'épisode de la ventriloque, et Origène commence. — Le texte est dans A. JAHN.

se prononce catégoriquement en faveur du sens littéral. Il ne faut pas en être trop surpris (1). Origène était un philologue exercé ; l'abus qu'il a fait de l'interprétation allégorique, qu'il superposait à l'autre, ne lui a jamais fermé les yeux sur l'explication obvie des textes. Il est clair qu'en lisant le chapitre XXVIII du 1er livre des *Rois*, il a été frappé par le ton général du récit, qui ne trahit aucun scepticisme. Le narrateur a tout l'air de croire que l'évocation a eu lieu. Or quel est ce narrateur ? Avec le souci de précision qu'il apporte en ces matières, Origène analyse le morceau : il a le tour dialogué, dramatique ; mais qui garde la parole ? ce n'est pas la sorcière ; si elle parle, ainsi que Saül, c'est que le narrateur les fait parler. Ce narrateur est l'auteur du livre des *Rois*, un livre canonique, un livre sacré ; pour ne pas mâcher les mots, c'est le *Saint-Esprit*. Comment ne pas prendre à la lettre ce qu'il nous raconte ? Dès lors, en logicien conséquent qu'il est toujours, Origène prend son parti d'expliquer littéralement ce qui scandalise les fidèles. Oui, Samuel a pu être dans l'Hadès ; le Christ n'y est-il pas descendu, après sa résurrection ? Oui, une sorcière a pu évoquer un prophète ; car, si toute la scène n'était qu'une fantasmagorie, comment expliquer la prophétie, conforme à l'événement, que reçoit Saül ? Des considérations sur le séjour des justes, après la mort, aux temps de l'ancienne et de la nouvelle Loi, terminent l'opuscule.

Eustathe est, en principe, l'adversaire décidé de la méthode allégorique, et il partage, sur l'exégèse d'Origène, l'opinion de Méthode d'Olympe, dont il cite le nom avec éloge (2). Mais, pour une fois qu'Origène a cru devoir s'en tenir au sens littéral, il ne le trouve pas mieux inspiré que quand il subtilise. L'évêque d'Antioche a les mêmes scrupules qu'Origène prête, au début de son *homélie*, à un grand nombre de ses auditeurs. Un prophète

(1) Cf. t. II, p. 381.
(2) « Méthode de sainte mémoire », dit-il au chapitre XII.

dans l'Hadès, une sorcière qui dispose à son gré de l'âme d'un prophète, tout cela ne saurait supporter un instant l'examen. Le Saint-Esprit n'est pour rien dans l'affaire ; ou plutôt le narrateur inspiré nous indique bien véritablement que cette évocation, quoi qu'en pense Origène, n'est qu'une fantasmagorie, où la sorcière se joue de Saül. Le narrateur, dit Eustathe, nous l'indique souvent par certains détails, et Eustathe recherche alors assez habilement un indice dans tous les traits obscurs que présente le récit, qui, d'ailleurs, nous le suggère par ce qu'il ne dit pas (par *aposiopèse*) ; l'emploi de ce second argument révèle que le commentateur n'a pas réussi à trouver dans toutes les parties l'indice qu'il cherchait. Quant à la prophétie de Samuel, Eustathe allègue adroitement d'une part que les éléments essentiels s'en trouvent dans un chapitre antérieur du livre I des *Rois*, où le démon, qui a revêtu l'apparence de Samuel, n'a eu qu'à les prendre, d'autre part, qu'il n'est pas exact que la prophétie se soit réalisée sur tous les points ; là où les événements la démentent, elle trahit l'apport propre du démon.

La thèse d'Eustathe est celle d'un homme de bon sens, qui part de principes tenus pour évidents : rien de bon ne peut venir de la sorcellerie ; devins et ventriloques sont proscrits dans l'Écriture ; l'Écriture ne peut pas paraître patronner ailleurs une opération de sorcellerie. Il considère donc *a priori* que l'évocation ne peut être qu'un prestige. Il ne lui reste qu'à trouver des arguments pour le démontrer, et il y réussit avec une ingéniosité habile, qui ne va pas au fond des choses. Quant au problème historique, qui consiste à essayer de se représenter quelles pouvaient être les idées du narrateur, il ne songe pas un instant et ne peut pas songer à le poser.

Origène ne le pose pas davantage ; nul ne croit, on l'a vu, plus fortement que lui à l'inspiration du texte. Néanmoins, en tant qu'il est philologue, Origène a des

parties de l'historien. Il s'est placé franchement en présence de la page à examiner, et il en a subi l'impression. Il n'y a pas trouvé les avertissements ou les sous-entendus qu'Eustathe a cru découvrir. Avec sa sincérité habituelle, il a cherché dès lors à concilier les données du récit avec d'autres données de l'Écriture ou de la foi.

Mais il est trop certain que, d'ordinaire, Origène a suivi la méthode la plus opposée. Il a résolu les difficultés que présente le texte sacré par l'allégorie. Le principal intérêt du traité d'Eustathe est moins dans l'argumentation particulière grâce à laquelle l'évêque d'Antioche prétend réfuter son devancier, que dans la position très nette qu'il prend par rapport à l'exégèse allégorique. Il n'a pas de termes assez vifs pour la condamner. Origène se fabrique à lui-même des dogmes (1) sans cesse il se répète, en brouillant tout, à la manière d'une vieille femme (2); lui qui a essayé de tout allégoriser dans les Écritures, il ne rougit pas de prendre ce seul chapitre à la lettre (3); il n'hésite pas cependant, d'habitude, à traiter de *fables* tout ce que Dieu a raconté avoir fait dans l'œuvre de la création, tout ce qu'a mis par écrit le serviteur le plus fidèle de Dieu, Moïse (4); il a rempli le monde entier de puérilités infinies (5).

Eustathe montre abondamment, au cours de sa discussion, qu'il avait reçu une culture profane soignée. Le traité commence par une phrase imitée du *Protagoras* (6) ; ailleurs, apparaît une métaphore qu'ont employée tour à tour Aristophane et Démosthène, et qui était, sans doute, familière aux orateurs et au public de l'assemblée, au ve et au ive siècle (7) ; dans le dernier cha-

(1) Ch. XVI.
(2) Ch. XVII.
(3) Ch. XXI.
(4) *Ib.* Suivent des exemples, pris à l'Ancien et au Nouveau Testament.
(5) Ch. XVII.
(6) 335 D.
(7) τυρεύειν (ARISTOPHANE, *Chevaliers*, 479).

pitre, pour définir la *fable*, il s'inspire directement du morceau bien connu de Platon, sur Homère et Hésiode, au livre II de la *République* (1). La langue et le style, sans témoigner d'un talent supérieur, sont tels qu'on peut les attendre d'un homme qui avait cette culture. Le vocabulaire est généralement assez pur ; la syntaxe, assez correcte pour l'époque. La période est assez bien construite, sans coquetterie particulière, et sans emploi abusif des procédés sophistiques ; le tour dont use le plus souvent Eustathe, pour lui donner le ton oratoire et quelque harmonie, consiste à séparer l'épithète et le substantif par l'enclave du verbe ou d'autres éléments de la phrase.

Mélèce et Flavien. — Mélèce, qui fut élu évêque d'Antioche, en 360/361 (2), après la mort de l'arien Eudoxe, avait dû principalement son élection à l'influence d'un homéen, Acace de Césarée. C'était, avant tout, un pasteur des âmes, qui avait peu de goût pour les disputes théologiques. Cependant, dans le service solennel qui eut lieu peu de temps après son intronisation, à la requête de l'empereur Constance (3), et où il prit la parole après Georges d'Alexandrie, qui était franchement arien, et Acace qui l'était avec plus de mesure, l'opinion générale fut qu'il prenait parti pour l'orthodoxie, quoi qu'il n'eût pas employé des formules d'une précision rigoureuse. On peut lire son discours dans Épiphane, qui nous l'a conservé ; le passage le plus important en est consacré à la discussion du verset 22, chapitre VIII des *Proverbes* (4).

Flavien, qui, lorsque Mélèce mourut, en 381, à Constantinople, pendant qu'il y présidait le concile, le remplaça, sans réussir d'abord à rassembler sous sa houlette toute la communauté d'Antioche, ne put se faire recon-

(1) *République*, II, 576. — Eustathe, ch. XXVII.
(2) Cf. Cavallera, *Schisme d'Antioche*, p. 1-3.
(3) Théodoret, *H. E.*, II, 27.
(4) Cavallera, *Schisme*, p. 78-83.

naître par Rome qu'en 398, grâce à l'entremise de son ancien disciple, Jean Chrysostome, devenu évêque de la capitale. Pendant les années où Jean avait vécu à Antioche, Flavien avait fait de l'admirable orateur son habituel porte-parole. Cependant il prêchait lui-même ; nous avons conservé quelques fragments de ses homélies, et, pour ne pas parler du fameux discours que lui prête Chrysostome, lors de sa mission auprès de Théodose, à l'occasion de l'affaire des statues — car ce discours est l'œuvre de Jean — on doit peut-être lui attribuer une autre homélie : *Qu'il ne faut pas anathématiser les vivants ni les morts*, qui nous est parvenue sous le nom du même Chrysostome (1). Par l'émotion sincère qui l'inspire, sinon par la puissance et l'éclat, la parole de Flavien a quelque rapport avec celle de son illustre disciple.

Diodore de Tarse. — Il est fort regrettable que nous connaissions si mal l'un des principaux docteurs de l'école d'Antioche, Diodore. Il fut le maître de Jean Chrysostome, qui a gardé de lui un souvenir enthousiaste (2), et de Théodore de Mopsueste. Il a été considéré, sous Julien et sous Valens, comme un des défenseurs les plus intrépides de la foi catholique et un de ses plus savants interprètes. En 381, lors de la réunion du concile tenu à Constantinople, Théodose, dans sa loi du 30 juillet, l'a désigné, avec Pélage de Laodicée, comme le garant de l'orthodoxie pour les diocèses d'Orient. Après sa mort, il a été moins heureux. Attaqué déjà, de son vivant, au sujet de sa christologie, par Apollinaire de Laodicée, il a été considéré comme un précurseur de Nestorius. Vers 438, Cyrille d'Alexandrie a écrit contre lui et contre son élève, Théodore, un livre où il l'a présenté sous cet aspect et dont il nous reste peu de chose. Léonce de Byzance ne l'a pas jugé plus favorablement

(1) *Ibid.*, p. 15-18 et 277.
(2) Voir son panégyrique *in laudem Diod. Tarsensis*, *P. G.*, LII.

dans son traité *Contre Nestorius et Eutychès* (1). Sa doctrine fut condamnée au synode de Constantinople de l'année 499. Cette condamnation a fait disparaître presque complètement l'œuvre très considérable qu'il avait composée.

Biographie. — D'après Théodoret (IV, 25), Diodore était issu d'une famille « illustre » d'Antioche. Il avait reçu l'éducation que recevaient les jeunes gens de cette sorte, et, comme Basile ou Grégoire de Nazianze, il ne s'était pas contenté des écoles de son pays ; il était allé chercher à Athènes les leçons des maîtres les plus célèbres. C'est ce que nous apprenons par une curieuse lettre de Julien, écrite à Photin de Sirmium pendant le séjour que l'empereur fit à Antioche, dans la seconde moitié de l'année 362 et le premier trimestre de la suivante (2). Il faut citer la plus grande partie de ce qui nous reste de cette lettre (3), car rien ne montrera mieux le rôle important que Diodore a joué dans la défense de l'orthodoxie. « Quant à Diodore, ce magicien du Nazaréen, en déguisant des absurdités sous les vives couleurs de son maquillage, il s'est révélé le sophiste subtil d'une religion rustique... Si nous obtenons l'assistance de tous les dieux et déesses, des Muses et de la Fortune, nous montrerons ses faiblesses (4) et combien il dénature les lois, les doctrines et les mystères des Hellènes, ainsi que les dieux infernaux ; nous ferons voir que son nouveau Dieu galiléen, à qui ses fables prêtent l'éternité, se trouve en réalité, par l'ignominie de sa mort et de sa sépulture, exclu de la divinité que Diodore invente pour lui... Au

(1) *P. G.*, LXXXVI.

(2) Juillet 362 au 5 mars 363.

(3) Nous n'avons que des fragments, en latin, conservés par Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, IV, 2. Cf. l'édition de Bidez, p. 105 et 174. — Je cite la traduction de M. Bidez.

(4) Julien se proposait sans doute de répondre à Diodore dans son livre *Contre les Galiléens*.

détriment de l'intérêt public, cet homme passa la mer, arriva à Athènes et y étudia la philosophie. Il eut l'impudence de s'initier à l'enseignement des Muses et d'employer les inventions des rhéteurs pour armer sa langue détestable contre les dieux du ciel, lui qui ignore à un tel point les mystères des Hellènes et s'est pitoyablement imbu, comme on dit, d'erreurs répandues par des ignares dégénérés, par ses pêcheurs théologiens. C'est pourquoi il y a longtemps déjà qu'il est puni par les dieux eux-mêmes. En effet, depuis nombre d'années, sa vie est en danger. Atteint de phtisie pulmonaire, il endure les derniers supplices. Tout son corps est épuisé. Ses joues sont affaissées, son corps est creusé de rides profondes, et il porte ainsi la marque, non point d'un régime philosophique, comme il veut le faire croire à ses dupes, mais bien de la justice et des châtiments envoyés par les dieux. Frappé comme il mérite de l'être, il aura jusqu'à ses derniers moments une vie pénible et amère, avec un visage défiguré par la pâleur. »

C'est Diodore vu par un ennemi, qui le déteste autant qu'il le redoute. Il faut retenir deux points : le témoignage de Julien nous garantit que Diodore a reçu une formation hellénique, et que saint Jérôme a tort de lui reprocher (1) « l'ignorance des lettres séculières ». En second lieu, il confirme ce que nous savons, d'autre part, sur l'austérité de la vie ascétique menée par Diodore à Antioche. Il y dirigea pendant de longues années ce que Socrate et Sozomène (2) appellent une « maison d'ascète », ἀσκητήριον, et c'est sous son influence et sous celle de Carterius que le jeune Chrysostome a failli, lui aussi, ruiner sa santé par les plus dures pratiques (3). Pendant longtemps il fut, avec Flavien, l'âme de cette grande Église. En 378, Mélèce le consacra évêque

(1) *Loc. cit.*
(2) *Loc. cit.*
(3) Cf. *infra*, p. 465.

de Tarse (1), où il succéda à Silvain, avec lequel il avait entretenu antérieurement des relations que Basile semble présenter comme celles de disciple à maître (2). Nous avons dit déjà qu'il joua un rôle considérable au concile de 381. La date de sa mort est ignorée ; elle est antérieure, en tout cas, à 394, année où nous trouvons à Tarse un évêque du nom de Phalérios (3).

L'œuvre. — Une longue liste d'écrits de Diodore nous a été conservée par Suidas. Elle comprend : 1° des *commentaires* sur tout l'*Ancien Testament* (*Genèse*, *Exode*, etc.; *Psaumes* ; les quatre livres *des Rois* ; les questions que soulèvent les *Paralipomènes* ; les *Proverbes* ; l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques*, les *Prophètes*) ; sur les *Évangiles*, les *Actes*, l'*Épître de Jean* (évidemment la *I*re). Au milieu de cette liste, Suidas intercale la mention d'un traité où Diodore définissait sa méthode exégétique et qui était intitulé : « *Quelle est la différence entre la théorie et l'allégorie* ? » et celui d'une *chronique*, où il corrigeait la chronologie d'Eusèbe. Vient ensuite une énumération d'écrits, polémiques ou dogmatiques : *Sur le Dieu unique dans la Trinité* ; *Contre les Melchissédécites* ; *Contre les Juifs* ; *Sur la résurrection des morts, sur l'âme, et contre les hérésies diverses à son sujet* ; *Chapitres adressés à Gratien* ; *Contre les astronomes, les astrologues et la fatalité* ; *Sur la sphère, les sept zones et la marche inverse des astres* ; *Sur la sphère d'Hipparque* ; *Sur la Providence* ; *Contre Platon sur Dieu et les Dieux* ; *Sur la nature et la matière, où est la définition du juste* ; *Sur Dieu et la matière imaginée pour les Grecs* ; *Que les essences invisibles ont été faites non des éléments, mais du néant avec les éléments* ; *Au philosophe Euphronios, par*

(1) Théodoret, V, 2.

(2) *Ép. CXLIV*, 3.

(3) Mansi, *Concil.*, III, 852. On a pensé quelquefois que le ton peu aimable que Jérôme a pris pour parler de lui se justifie mieux s'il était mort ; en ce cas, la date serait antérieure à 392, qui est celle de la composition du *De Viris*.

questions et réponses ; *Contre Aristote sur le corps céleste* ; *Comment le soleil est chaud* ; *Contre ceux qui disent que le ciel est animé* ; *Pourquoi le créateur est-il éternel, et non les créatures ?* ; *Comment Dieu étant éternel peut-il vouloir et ne pas vouloir ?* ; *Contre Porphyre, sur les animaux et les sacrifices.*

Cette liste nous laisse entrevoir une œuvre véritablement encyclopédique, où l'exégèse, la théologie, la polémique et l'apologétique ont chacune sa part. Encore n'est-elle pas complète. Photios cite (d'après Héraclianos de Chalcédoine, commencement du VIe siècle) un traité *contre les Manichéens*, qui n'avait pas moins de 25 livres ; ailleurs il fait allusion à un traité *sur le Saint-Esprit* (1). Nous possédons encore quelques extraits d'un livre *contre les Synousiastes* (c'est ainsi que Diodore appelait les *Apollinaristes*), que cite Léonce de Byzance (2). Il est question, chez Théodoret, d'une polémique contre Photin, Malchion, Sabellius, Marcel d'Ancyre (3). On ne voit pas très nettement quel pouvait être l'ouvrage que Diodore avait envoyé à Basile, et que celui-ci n'apprécia qu'avec certaines réserves (4).

A ce bagage si considérable, Harnack, s'inspirant d'une ancienne conjecture de La Croze, a voulu ajouter quatre des écrits apocryphes qui portent, dans les manuscrits, le nom de Justin : *Les questions et réponses aux orthodoxes* ; — *Les questions des chrétiens aux païens* ; — *Les questions des païens aux chrétiens* ; — et la *Réfutation de quelques opinions d'Aristote.* Le plus important de ces écrits est le premier ; il est plus probable qu'il n'est pas antérieur au Ve siècle (5).

(1) *B. A.*, 102.
(2) *Loc. cit.*, 3.
(3) *Hæret. fab. comp.*, 2, 11. On ne voit pas bien s'il s'agit d'un ou de plusieurs ouvrages.
(4) *Ép. CXXXV.*
(5) HARNACK, *Diodor von Tarsus, T. U.*, nouvelle série, VI, 4 ; — contre lui, FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, III.

Ce qui subsiste de l'œuvre. — La condamnation portée contre Diodore, quand on le considéra comme un Nestorien avant la lettre, explique, nous l'avons vu, qu'il nous reste si peu de chose des écrits d'un homme qui, aux temps de Julien et de Valens, apparaissait comme un des remparts de l'orthodoxie. Voici ce qu'on aperçoit encore de ses idées.

Photios analyse sans beaucoup de précision son ouvrage contre l'astrologie (1), qu'il appelle simplement : *Contre le Fatalisme.* Il lui attribue huit livres, en cinquante-trois chapitres, et n'y trouve rien de critiquable, pas même dans la christologie ; il juge que la discussion contre les partisans du fatalisme est parfois heureuse et pertinente ; il lui reproche d'être ailleurs superficielle et sans rapport étroit avec le sujet. Les quelques fragments qui, par diverses voies, nous sont parvenus du traité *contre les Synousiastes*, donnent l'impression que Diodore, en combattant Apollinaire, n'a pas pris assez de précautions pour que sa propre doctrine fût à l'abri de la critique, quand le problème serait plus rigoureusement discuté. Citons, par exemple, ce morceau (2) : « L'homme né de Marie est fils par grâce ; le Dieu Verbe est Fils par nature. Ce qui est par grâce n'est pas par nature et ce qui est par nature n'est pas par grâce (3). Au corps issu de nous, suffira la filiation par la grâce, la gloire, l'immortalité (4). Parce qu'il est devenu le temple de Dieu, qu'il ne s'élève pas au-dessus de la nature ! Que le Dieu Verbe ne soit pas outragé, quand nous devons rendre grâces ! Quel outrage n'y a-t-il à

(1) Cf. *supra*, le titre complet.

(2) *P. G.*, XXXIII, 1560, *c*.

(3) Le texte latin dans *P. G.* ajoute ici : *il n'y a pas deux fils.* Ces mots ne sont pas dans le grec.

(4) Le latin ajoute : *Et il convient que ceux qui voient bien les choses, puisque nous cherchons des pères naturels, ne nomment ni le Dieu-Verbe fils de David et d'Abraham, mais leur auteur ; ni corps celui qui était dans le Père avant les siècles, mais semence d'Abraham et de David, née de Dieu.*

l'associer au corps, et à penser qu'il a besoin du corps pour une filiation parfaite ? Le Dieu-Verbe ne veut pas lui-même être fils de David, mais Seigneur ; quant à faire qualifier son corps de fils de David, non seulement il ne s'y est pas refusé, mais il s'est manifesté pour cela. »

Si l'on met en balance le jugement de Julien, celui de Chrysostome, celui de Photios, celui de saint Basile, ce que nous apprennent les rares fragments que nous venons d'indiquer, on est assez embarrassé pour apprécier à son tour les écrits dogmatiques de Diodore. Ce n'est pas non plus sans prudence qu'il convient de parler de ses œuvres exégétiques. Cependant la découverte probable de Mariès a chance de jeter quelque lueur sur l'esprit qui les inspirait.

On sait en gros que l'école exégétique d'Antioche s'opposa à celle d'Alexandrie par une plus grande fidélité au sens littéral. Cela ne veut pas dire qu'elle rejetait toute interprétation spirituelle des textes sacrés. Loin de là ! Mais elle partait du sens propre, pour parvenir ensuite à un enseignement plus élevé. On sait aussi que Diodore fut, au IVe siècle, avec Théodoret, le principal théoricien de cette méthode, dont les heureux effets apparaissent quand on lit les homélies de son autre élève, Jean Chrysostome. Chrysostome, lui aussi, cherche au delà du sens littéral des leçons d'une autre nature. Mais ce qui distingue ses discours, dont la plus grande partie est exégétique, ce qui fait leur supériorité éclatante sur ceux de tous ses rivaux, c'est que l'exégèse y reste partout vivante ; c'est qu'on y entend partout un accent humain ; c'est que l'orateur comprend admirablement que c'est dans les réalités de la vie de Jésus et de sa mort, dans les réalités aussi de l'histoire apostolique, que la piété et la foi trouvent leur aliment le plus efficace. Il serait intéressant de posséder le traité où le maître de Chrysostome définissait sa méthode et de constater, dans un de ses commentaires conservé inté-

gralement ou pour une bonne part, comment lui-même s'en servait. Que nous reste-t-il de ses commentaires ?

Pour le Nouveau Testament, rien, et pour l'Ancien, des extraits seulement en ce qui concerne les livres historiques (*Genèse, Exode, Deutéronome, Juges, Livre Ier des Rois*). Ces extraits sont tirés de la *Chaîne* de Nicéphore (1), et nous avons déjà eu plus d'une occasion de dire que les morceaux empruntés aux *Chaînes* (2) doivent toujours être soumis à un contrôle très sévère, tant en ce qui concerne la tradition manuscrite, qu'en ce qui concerne le contenu. Sans qu'on puisse dire que cette critique ait été faite comme on le souhaiterait pour ceux dont nous parlons en ce moment, il est permis de penser que la plupart ne contredisent pas l'idée qu'on peut se faire d'un commentaire de Diodore. On y constate en effet un souci de l'histoire, un intérêt aussi pour la critique verbale, et l'on trouve dans le fragment relatif au verset 11 du chapitre XLIX de la *Genèse*, après l'indication de plusieurs interprétations possibles, la déclaration que voici : « Nous n'affirmons rien, mais nous laissons aux lecteurs le choix de ce qui leur paraîtra préférable ; nous croyons bon pourtant qu'ils sachent que nous préférons autant que possible le sens historique au sens allégorique (3). »

Celui des commentaires de Diodore qui semble avoir gardé le plus de popularité, c'est le commentaire sur les *Psaumes*. La *Patrologie* de Migne en donne, d'après Angelo Mai, quelques extraits qui, à la lumière d'études engagées par le Père Lebreton et continuées après lui par le Père Mariès, semblent plutôt appartenir à Didyme.

(1) Cf. l'étude de DECONINCK, indiquée à la bibliographie.

(2) DECONINCK, p. 131.

(3) Dans le commentaire de l'*Exode*, à propos du sabbat (XXXI, 16), on trouvait quelques observations intéressantes sur les motifs qui expliquent l'erreur par laquelle les païens avaient attribué aux Juifs un culte de Saturne (légende de Cronos et la circoncision ; le jour de Cronos et le sabbat), *ib.*, p. 144-145.

Au contraire, l'œuvre de Diodore paraît s'être conservée dans un manuscrit de la *Bibliothèque Nationale*, le ms. du fonds *Coislin* 275 (1). C'est ce qui résulte d'une comparaison entre les fragments (au nombre de 54) donnés, sous le nom de Diodore, par diverses chaînes contenues dans des manuscrits de Paris. Sans doute, il eût été désirable que M. Mariès eût publié le texte de ces cinquante-quatre morceaux, dont il a admis d'emblée l'authenticité, et on souhaiterait aussi vivement que, sans attendre l'accomplissement absolu du programme de recherches qu'il a tracé avec l'érudition la plus étendue et la plus scrupuleuse dans son *Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, il éditât en entier celui du *Coislinianus* 275, dont il n'a donné encore que quelques extraits. Toutefois, les extraits laissent une impression favorable à sa thèse, et deux d'entre eux, la *Préface* du *Commentaire*, et le *Prologue* du *Psaume* 118 (2), peuvent passer, une fois cette thèse admise, pour nous apporter comme un abrégé du traité sur la différence entre la *théorie* et l'*allégorie*. Diodore commence par proclamer, d'après saint Paul (II *Tim.*, 3, 16), que *toute l'Écriture est inspirée par Dieu.* Il attire l'attention sur l'utilité particulière que peut avoir la lecture du livre des *Psaumes*. Cette utilité apparaît surtout lorsque nous nous trouvons placés dans des situations analogues à celles qui ont inspiré le Psalmiste ; nous découvrons alors la profondeur de son expérience et celle de ses conseils. Diodore, — nous le savons par divers témoignages (3) — a été, avec Flavien, l'organisateur du chant alterné des *Psaumes* dans l'église d'Antioche, d'où cette coutume s'est répandue dans toute la chrétienté. L'auteur de la *Préface* fait allusion au chant des *Psaumes* ; mais il ne lui suffit

(1) Et en partie dans le ms. n° 68. Cf. les études de M. Mariès, indiquées dans la *Bibliographie*.

(2) Théodoret, *H. E.*, II, 24.

(3) *Recherches de science religieuse*, 1919, n°s 1-2.

pas qu'on les *chante* ; il faut les *lire*, à tête reposée, quand les vicissitudes de la vie nous poussent à chercher un refuge auprès de Dieu. Il définit ensuite la matière générale du livre des *Psaumes*, en distinguant entre les thèmes moraux et les thèmes dogmatiques ; en signalant les chants qui sont issus d'une situation historique déterminée (captivité de Babylone ; époque des Macchabées), ou vont puiser leur inspiration dans les événements du passé (séjour des Hébreux en Égypte, au désert, etc.) ; ceux qui annoncent des calamités « futures, et les merveilles qui suivront ces calamités ». Il explique ensuite que le genre prophétique s'applique au passé et au présent aussi bien qu'à l'avenir (exemples : Moïse dans la *Genèse* ; saint Pierre dans les *Actes*, découvrant la faute d'Ananie et de Sapphire ; la venue du Christ et ses effets). En bon philologue, il remarque que le classement des *Psaumes* dans le livre sacré n'est ni historique ni logique, mais simplement dû au hasard des circonstances qui firent retrouver chacun d'eux, du temps d'Esdras, après que le texte primitif s'était perdu, au temps de la captivité. De là vient aussi que les *en-tête* sont le plus souvent fautifs.

Mais le plus intéressant est encore dans le dernier paragraphe où l'auteur déclare qu'il ne s'interdira pas, si soucieux qu'il soit de l'histoire, de passer à un sens plus élevé par *l'agogé* et la *théoria*. Il distingue en effet entre *l'allégorie*, qui est pour lui « la ruine du texte », tenu pour non avenu dans son sens propre, et la *théorie* « qui prend l'histoire pour base et premier degré de significations plus hautes ». Par exemple, l'histoire de Caïn et d'Abel est le récit d'un fait réel, mais, le fait constaté, on peut assimiler Caïn à la Synagogue dont les offrandes sont rejetées, et Abel à l'Église qui fait agréer les siennes.

Le prologue du *psaume CXVIII* reprend la distinction entre l'*histoire et* la *théorie*, et définit ce qu'il faut entendre par l'*allégorie*, *le style figuré*, la *parabole*, en remontant à l'usage que les Grecs ont fait déjà de certaines

de ces notions, et en précisant la valeur de chacune d'elles par des exemples tirés de l'Écriture.

Ces vues répondent assez bien à ce qu'on peut attendre d'un Antiochien. La forme n'appelle guère d'observations particulières. Les extraits pris aux *chaînes* sont sans doute des abrégés, et quelques défauts peuvent provenir des raccourcis qu'ils ont subis. Dans les textes plus étendus du manuscrit *Coislin* que nous venons d'analyser, le style est clair, assez correct pour le temps, sans aucune affectation de parure inutile (1).

(1) Le commentaire médian du manuscrit *Coislin* ne contient-il que du Diodore ? Quel a été le rôle d'*Anastase* dans sa formation, et que signifie exactement l'expression ἀπὸ φωνῆς qui précède, dans le titre, le nom de cet Anastase ? Ce sont des points qui demeurent encore obscurs. Cf. à ce sujet DEVREESSE, *Chaînes exégétiques*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1128-1130.

CHAPITRE II

SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Bibliographie. — Le centenaire de Chrysostome, en 1927, a provoqué diverses publications, parmi lesquelles celle de Dom Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire* (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain), Louvain et Paris, 1907 ; les jugements de Dom Baur sont un peu étroits, mais son enquête bibliographique est très complète et très instructive. — Éditions générales : jusqu'à la fin du xviie siècle, nombreuses publications de traités ou de discours isolément ou par groupes assez restreints (cf. Baur) ; première édition générale en 12 volumes, par Henry Savile (8 volumes in-f^o), Eton, 1612 (remarquable pour l'époque, et très utile encore aujourd'hui) ; éd. Fronton du Duc (six volumes, Paris, 1609-1624), complétés par Ch. Morel et S. Cramoisy (six nouveaux volumes, 1636). — Édition de Montfaucon (1) (Paris, 1718-1738, 13 volumes) ; cette édition fait le fond de celle de Migne, *P. G.*, 47-64. — Une édition critique serait très nécessaire : 1° pour l'établissement du texte ; 2° pour la séparation des œuvres authentiques et des œuvres apocryphes ou suspectes, dont le nombre est très considérable. Sur les manuscrits — extrêmement nombreux — cf. pour une vue générale : Baur, p. 28 et suiv. Études préparatoires de Paulson, *Symbolæ ad Chrysostomum patrem*, I, II, Lund, 1889-90 ; *Notice sur un manuscrit de Chrysostome utilisé par Érasme et conservé à la Bibliothèque royale de Stockholm*, *ib.*, 1890 ; Brandt, dans *la Theologische Literaturzeitung* de 1908 ; Mystakides dans le Νέος Ποιμήν de 1920. — Éditions particulières, *Opera præstantissima*, par Lomler, Rudolstadt, 1837-40 ; *Opera selecta*, par Dübner (collection Didot), Paris, 1861 ; — des *homélies sur saint Mathieu*, par Field (3 volumes, Oxford, 1839) ; *homélies sur l'Évangile de saint Paul*, par le même, Oxford, 1845-62) ; reproduite dans *P. G.* ; *Traité du Sacerdoce*, par Bengel, Stuttgart, 1725 ; Seltmann

(1) Cette édition a été plutôt faite, semble-t-il, sous la direction de Montfaucon, qu'exécutée par lui dans le détail ; cf. Baur, p. 86.

(avec un commentaire), Paderborn, 1887, et surtout NAIRN, Cambridge, 1906. — TRADUCTIONS FRANÇAISES : des œuvres complètes, par JEANNIN (avec le texte grec), Bar-le-Duc, 1863-7 ; par l'abbé BAREILLE, Paris, 1865-73 ; — extraits dans la collection les *Moralistes chrétiens*, par PH. E. LEGRAND, Paris, 1926 ; — sur les traductions en *latin* (dont la première, celle d'ANIANUS DE CELEDA remonte au commencement du ve siècle) (*P. G.*, 50), en *syriaque*, *en arménien*, etc., cf. BAUR.

SUR LA VIE ET LES ŒUVRES. — Les sources anciennes sont, avec les œuvres de Chrysostome lui-même, principalement le *Dialogue* de PALLADIUS (sur l'identification de l'auteur avec celui de l'*Histoire Lausiaque*, cf. BUTLER dans les Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV centenario della sua morte*, Rome, 1908, fascicule I) ; texte dans *P. G.*, 47 ; édition COLEMAN NORTON, Cambridge, 1928 ; quelques autres textes réunis dans le même tome de la *P. G.* ; SOCRATE, SOZOMÈNE, THÉODORET, ZOSIME. — TILLEMONT, *Mémoires*, XI ; STILTING, dans les *Acta Sanctorum* du mois de septembre, IV, Anvers, 1753 ; la *Vita*, que Montfaucon a mise en tête de son édition ; NEANDER, *Der heilige Chrysostomus und die Kirche*, Berlin, 1821-22 ; E. MARTIN, *Saint Jean Chrysostome*, 3 vol., Montpellier, 1860 ; A. PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle, saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891 ; *saint Jean Chrysostome* dans la collection *les Saints*, Paris, 1900 ; 6e éd., 1923 ; le travail le plus récent est celui de LIETZMANN, dans l'*Encyclopédie de Pauly-Wissowa*, tome IX.

SUR LE CONFLIT DE CHRYSOSTOME AVEC LA COUR, AMÉDÉE THIERRY ; *Nouveaux récits de l'histoire romaine aux IVe et Ve siècles*, Paris, 1856 ; FUNK, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, tome II ; F. LUDWIG, *Der heilige Chr. in seinem Verhæltnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg, 1883 ; P. UBALDI, *La Sinodo ad quercum dell'anno* 403 (*Mémoires de l'Académie de Turin*, 1903).

Sur CHRYSOSTOME ORATEUR, PAUL ALBERT, *saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858 ; NÆGELE, *J. Chr. und sein Verhæltnis, zum Hellenismus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1904 ; *Chr. und Libanios*, dans les Χρυσοστομικά, I ; AMERINGER, *The stylistic influence of the second sophistic on the Panegyrical Sermons of S. J. Chr.* (dans les *Patristic Studies* de l'Université catholique d'Amérique, Washington, t. V.) ; DICKINSON, *The use of the optativ mood in St. J. Chr.*, Washington, 1926.

SUR LA CHRONOLOGIE de la vie de Chrysostome et de ses écrits, cf. principalement RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius den Grossen*, Fribourg en Brisgau, 1897.

SUR LES QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ, souvent délicates, voir les indications de BAUR, notamment celles qui sont relatives aux travaux de HAIDACHER.

Biographie. — Jean est né dans une des familles notables de la grande ville d'Antioche, au milieu du IVe siècle, entre 344 et 347 (1). Son père s'appelait Secundus et sa mère Anthousa. Le père était *magister militum Orientis* ; il mourut jeune, peu après la naissance de son fils (2) ; la mère n'avait alors que vingt ans. Elle ne consentit jamais à se remarier ; elle éleva Jean avec un dévouement et une vigilance admirables, se préoccupant à la fois de lui donner l'éducation chrétienne la plus pure et de lui assurer l'instruction classique la plus accomplie ; le déchargeant de tous les soucis matériels ; administrant elle-même son patrimoine avec prudence et avec intelligence. La tâche lui était facile ; car l'enfant avait l'âme ardente, mais pour le bien, et il ne paraît pas, quand il parvint aux années périlleuses de l'adolescence, avoir couru jamais les mêmes dangers qu'Augustin ; il se développa toujours dans le même sens, avec harmonie et sagesse. La reconnaissance que Jean devait à Anthousa s'est exprimée tout entière dans un morceau célèbre de son traité *à une jeune veuve* (ch. II) : « Je me rappelle qu'un jour, quand j'étais jeune, mon maître (3) (et c'était le plus superstitieux de tous les hommes) (4) rendit hommage, devant une nombreuse assistance, à ma mère. Comme il demandait à ceux qui étaient auprès de lui, selon sa coutume, qui j'étais, et que l'un d'entre eux lui répondit que j'étais le fils d'une femme veuve, il se fit dire par moi l'âge de ma mère et la durée de son veuvage ; je répondis qu'elle avait quarante ans, et qu'il y en avait vingt depuis qu'elle avait perdu mon père ; lui alors,

(1) C'est ce qui semble résulter notamment de ce que Jean dit lui-même *Ad viduam juniorem*, ch. II, cf. NÆGELE, *Chrysostomos und Libanios*, *loc. cit.* Sur la famille de Chrysostome, voir encore Palladius, Dans un article récent (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1928), le PÈRE BAUR se prononce pour l'année 354.

(2) Qui avait été précédée de celle d'une fille (Palladius, *ibid.*).

(3) σοφιστὴν τὸν ἐμόν.

(4) Le mot signifie souvent, dans la langue des chrétiens du IVe siècle, *attaché au paganisme* ; c'est le sens qu'il a ici.

plein de surprise, s'écria, en regardant l'assistance : Ah ! quelles femmes on trouve chez les chrétiens ! Tant une pareille conduite », le refus d'un second mariage, « provoque d'admiration et d'éloge non seulement chez nous, mais chez les païens ! ». Il est bien vraisemblable que ce maître, ainsi désigné comme un dévot obstinément attaché à l'ancienne religion, est Libanios, et l'entretien doit se placer au début de ses relations avec Jean, dont il ignore encore l'origine (1).

L'anecdote semble donc confirmer la tradition, rapportée déjà par Socrate (*H. E.*, VI, III), selon laquelle Jean aurait été l'élève de Libanios. Celui-ci a enseigné à Antioche depuis 354 ; il est naturel qu'Anthousa ait tenu à faire donner à son fils l'enseignement du maître le plus célèbre, et elle savait sa foi trop bien établie pour risquer d'être ébranlée par la fréquentation d'un professeur païen. Par contre, il est douteux que la lettre de Libanios à un certain Jean, auteur du panégyrique d'un empereur et de ses fils (2), ait été adressée à celui que la postérité a appelé Chrysostome, et le mot que l'on a prêté au sophiste mourant, qui aurait répondu à ceux qui lui demandaient qui parmi ses disciples était le plus digne de le remplacer : « Jean, si les chrétiens ne nous l'avaient pas volé »,

(1) Le seul point qui pourrait faire hésiter est la *surprise* dont parle Jean ; car Libanios avait eu lui-même une excellente mère. Mais la *surprise* est une interprétation de Jean ; l'*admiration* fait honneur à Libanios.

(2) Cette lettre est due à Isidore de Péluse, *Ép.* II, 42 ; elle porte le n° 1576 dans la correspondance de Libanios. NÆGELE la croit authentique, sur l'autorité d'Isidore, grand admirateur de Jean et qui a pu être bien informé à son sujet. Il n'est pas impossible que Jean, comme Basile et Grégoire, ait, à un moment de sa jeunesse, tenu le rôle de rhéteur, et Socrate, VI, III semble indiquer qu'il en eut au moins l'intention. Il n'y fait toutefois lui-même aucune allusion, tandis que Basile et Grégoire nous ont renseignés sur leur propre cas. Il est difficile, s'il s'agit de Chrysostome, d'identifier l'empereur et les *fils* de l'empereur qu'il aurait célébrés ; NÆGELE est obligé de supposer qu'il s'agit d'un discours fictif sur Constantin, ce qui est peu vraisemblable.

n'est sans doute pas plus authentique que la plupart des *mots historiques*.

Jean était admirablement doué pour l'éloquence ; il a appris à l'école de Libanios tous les secrets de la rhétorique, et il les a appris d'un maître dont l'enseignement manquait de profondeur comme celui de tous les sophistes contemporains, mais qui au moins faisait profession de préférer l'éloquence classique à l'éloquence asiatique et avait un culte presque exclusif pour Démosthène. Nous verrons qu'il est aussi habile qu'un autre, quand il le veut, à balancer les membres de phrase parallèles, ou à opposer les antithèses, et à pratiquer toutes les autres recettes à la mode. Mais il en use avec discrétion, et il y ajoute ses qualités propres, que nous définirons quand nous le verrons à l'œuvre. Socrate lui donne un autre maître, le philosophe Andragathios, qui nous est inconnu par ailleurs, et dont nous ignorons même à quelle école il se rattachait. Nous verrons aussi que dans ses traités,dans ses homélies même, il prouve qu'il connaît les idées essentielles des moralistes profanes, et qu'il est familier avec leurs méthodes d'exposition ou d'exhortation. Mais l'influence de l'éducation classique est restée sur lui purement formelle. On ne peut douter qu'il n'aimât l'éloquence ; on ne trouvera cependant nulle part, dans les œuvres de son âge mûr, aucune de ces effusions, aucune de ces confidences auxquelles Grégoire de Nazianze se laissait aller si volontiers. Il n'a rien écrit qui n'eût une intention pratique ; il n'a jamais demandé aux lettres, encore moins à la poésie, une consolation ou une distraction. Il ne parle jamais des grands écrivains classiques, quoiqu'il les connût bien, avec cet élan d'amour, avec cette reconnaissance émue, que Grégoire leur gardait, en les condamnant du bout des lèvres. Au contraire, il y a plus de sérieux dans les appréciations sévères qu'il porte sur la littérature ou la philosophie profanes. Rien ne trahit dans le morceau que j'ai déjà cité, qu'il eût gardé un attachement du cœur à Libanios. Il lui est arrivé même,

dans un autre de ses ouvrages, le *Saint Babylas*, où il cite des fragments de sa *monodie sur Daphné*, de le traiter sans ménagements (1). Il n'y a pas eu de conflit violent en son âme entre les disciplines du passé et la foi nouvelle, Il a pu tirer profit des premières, en acceptant d'elles des préceptes de composition et de style, sans aucun embarras, ni aucun trouble. Il était, à dix-huit ans, trop profondément chrétien pour qu'Homère ou Platon pussent lui insinuer l'esprit de l'hellénisme. Il aimait cependant alors les études auxquelles il se livrait, et d'autant plus qu'il ne semble y avoir vu aucun péril. La préface d'un de ses écrits tout au moins, le *traité du Sacerdoce*, l'atteste en termes formels, mais dont la brièveté contraste avec l'abondance des épanchements de Grégoire. Dans cette préface, qui raconte une aventure personnelle peut-être un peu romancée, où il est impossible pourtant qu'il se soit prêté des sentiments qu'il n'aurait pas éprouvés, il dit, en parlant de lui-même et d'un ami : « Nous nous adonnions aux mêmes études, et nous avions les mêmes maîtres. Pareils étaient l'ardeur et le zèle que nous inspiraient les études ; pareille notre conduite, et réglée sur les mêmes principes. »

Conformément à l'habitude qui régnait encore, pendant la première moitié du IVe siècle, même dans des familles très pieuses, Jean ne reçut le baptême que tard, sans doute vers 369, de la main de l'évêque Mélèce (2).

(1) Voir les deux articles de NÆGELE, déjà cités. Nægele montre, et ce n'est pas difficile, dans l'œuvre de Jean les souvenirs de ses lectures profanes ou la connaissance des règles de l'art d'écrire ; il lui est impossible de prouver que l'influence de la culture classique sur son esprit et sa sensibilité ait été plus profonde, et analogue à celle qu'a subie Grégoire de Nazianze. — Voir d'autre part, sur les études classiques, des textes comme *In Joannem*, 1 ; *in Genesim*, 22 ; *In Ep. ad Eph.*, 21 ; etc.

(2) La date n'est pas sûre ; Palladius (*loc. cit.*) rapporte qu'il fut baptisé par Mélèce, resta trois ans sous sa direction, et fut nommé par lui *lecteur* ; cette consécration est en tout cas antérieure à la Pâque de 372, époque où Mélèce était déjà en exil ; cf. RAUSCHEN, *loc. cit.*, p. 566.

Mélèce, qui occupa le siège de 360 à 386, et Diodore, plus tard évêque de Tarse (378-394), complétèrent l'éducation religieuse qu'il avait reçue d'Anthousa. Le premier, pasteur dévoué à son troupeau, dont le caractère était modéré, fut plutôt un homme d'action qu'un théologien ; mais il se montra attaché fidèlement à la foi de Nicée, quoique sa foi, à l'origine, n'eût pas été à l'abri de tout soupçon, et que les *purs* de la communauté d'Antioche se fussent groupés autour d'un autre chef, Paulin. Diodore fut un savant remarquable ; avec Théodore de Mopsueste, il représente par excellence l'école exégétique d'Antioche, moins entêtée d'allégorie que l'école alexandrine, et plus respectueuse du sens littéral. Cet esprit est celui même qui inspire les commentaires de l'Écriture, dans les homélies de Jean, et qui leur donne tant d'intérêt et d'efficacité (1).

A l'influence de Mélèce et de Diodore, il faut joindre, selon Sozomène (2), celle d'un ascète, Carterios. Après son baptême, après qu'il se fut entièrement détaché des études profanes, Jean, comme tous les grands chrétiens de son siècle, a entendu l'appel du désert. Il nous a raconté, au début du traité *sur le Sacerdoce* (I, V), comment son ami Basile le pressait de fuir le monde avec lui, et il nous a redit les plaintes touchantes de sa mère, qui vint le trouver, au pied du lit où elle l'avait mis au monde, lui rappela tous les sacrifices qu'elle avait faits pour lui et parvint à le retenir. J'ai déjà dit que l'histoire dans laquelle Chrysostome a encadré l'exposé de ses idées est peut-être inspirée de l'*Apologie* de Grégoire de Nazianze, en sorte qu'on est en droit de se demander s'il faut en prendre tous les détails à la lettre. Mais le morceau que je viens de citer est certainement conforme à la réalité. Il reste plus d'incertitude sur ce qui suit. Chrysostome raconte qu'on voulut, un peu plus tard, faire de Basile et de lui des évêques, et, que lui-même, en laissant ignorer

(1) Cf. sur Mélèce et Diodore, *supra*, p. 446 et suiv.
(2) *H. E.*, VIII, 2.

son dessein à son ami, préféra se dérober. Si cette fuite n'est pas seulement imaginée pour l'affabulation du *Traité*, d'après celle de Grégoire de Nazianze, elle doit se placer vers l'année 373.

En cédant aux larmes de sa mère, Jean ne lui avait accordé qu'un répit. En 374 ou 375, il réalisa son rêve, et fut moine pendant six ans, quatre ans dans un couvent comme cénobite, deux ans plus durement, en anachorète dans une caverne (1), jusqu'au moment où sa santé fut menacée par les austérités auxquelles il s'était condamné, et, où peut-être aussi, sentant maintenant achevée sa préparation intérieure, il pensa aux devoirs envers autrui, dans l'accomplissement desquels une nature active, enflammée du zèle de la charité autant que l'était la sienne, devait trouver sa vocation véritable. Rentré à Antioche, il fut ordonné diacre en 381 (2), par Mélèce, revenu lui-même de son exil. En 386, après la mort de Mélèce, Flavien, qui lui avait succédé — les Méléciens continuant à ne pas vouloir Paulin pour chef — l'ordonna prêtre. C'est alors que commence, avec sa prédication, la grande période de son existence. Pendant son diaconat, il a annoncé ce qu'il devait être, en composant un assez grand nombre de traités déjà fort remarquables : les deux (?) livres à *Théodore* ; les trois livres *Contre les adversaires de la Vie Monastique* ; la *Comparaison entre le Roi et le Moine* ; les deux livres *sur la Componction* ; les trois livres *à Stagire* ; la *consolation à une jeune veuve* ; le traité *contre Julien en l'honneur de saint Babylas* ; et surtout les six livres *sur le Sacerdoce*.

Nous avons conservé la première homélie qu'il prononça aussitôt après son ordination. Il avait alors un peu dépassé la quarantaine, ou en approchait, selon qu'on

(1) Cf. PALLADIUS, ch. V.

(2) La date se tire de SOCRATE, VI, 2, selon lequel Jean devint évêque de Constantinople le 16 février 398, et de MARCELLINUS COMES (ad annum 398), selon lequel il avait été antérieurement diacre pendant cinq ans et prêtre pendant douze ; cf. RAUSCHEN, p. 115.

fixe sa naissance aux environs de 347 ou de 344 (1). Il était dans toute la force de l'âge et du talent ; le traité *du Sacerdoce* nous montre quelle haute idée il s'était faite des devoirs du prêtre, et nous atteste qu'il était aussi bien préparé que possible à les remplir. Flavien était âgé et plus zélé qu'éloquent. Il confia à Jean le ministère de la parole. Dans cette grande cité, la troisième par l'importance de l'Orient grec, dont la population, qui n'était sans doute pas loin d'atteindre 200.000 âmes (2), était en majorité chrétienne et très attachée aux grands souvenirs des temps apostoliques, mais contenait, même parmi les chrétiens, beaucoup d'éléments turbulents, c'était une belle tâche, et une tâche difficile. La situation était particulièrement délicate, tant que se prolongeait le schisme, et que les anciens adversaires de Mélèce s'obstinaient à former une église à part, sous la direction de Paulin. Jean apporta à cet apostolat un dévouement qui ne se démentit jamais. Il prêchait tantôt dans la *Grande Église*, construite par Constantin, et que nous connaissons par la description d'Eusèbe (3), tantôt à l'*Ancienne* (la *Palée*), moins belle, mais que la tradition faisait remonter jusqu'au temps des Apôtres, souvent aussi aux environs de la ville, dans quelque chapelle consacrée à quelque martyr. Il prêchait à toute époque de l'année, chaque semaine, au moins le dimanche, parfois le samedi et le dimanche, et plus fréquemment en certaines périodes, surtout pendant le carême. Il s'adressait à la communauté tout entière, les grandes villes, sauf Alexandrie, n'ayant pas été primitivement divisées en paroisses. Parfois, cependant, il limitait son auditoire, soit qu'il prêchât à des catéchumènes, soit qu'au contraire il eût en vue un public d'élite, capable de recevoir un enseigne-

(1) Tillemont est pour 347, Stilting pour 344.

(2) C'est ce qu'on peut conclure de quelques textes de Chrysostome (*Panégyrique d'Ignace*, 5 ; *Contre les Juifs*, I, 4), ou de Libanios (*Ep.* 1137).

(3) *Vie de Constantin*, III, 50.

ment plus élevé (1). Tantôt il faisait de la théologie et de la polémique contre les sectes (*Anoméens*, *Juifs*, etc.) ; le plus souvent, il faisait de l'instruction morale, en prenant son point de départ dans le commentaire de l'Écriture. Parfois des circonstances exceptionnelles venaient lui fournir la matière la plus propre à développer une éloquence passionnée et dramatique. La sédition d'Antioche en 387 en reste l'exemple le plus fameux.

Pour donner une idée de la richesse de cette prédication, nous rapporterons brièvement l'essentiel du classement chronologique que Rauschen a tenté pour les homélies qui appartiennent à cette période (2). En 386, après son discours inaugural, prononcé sans doute vers le commencement de l'année, Chrysostome prêche *contre les Juifs* (trois discours ; *contre les Anoméens* (cinq discours) ; plusieurs discours perdus, destinés à célébrer des *martyrs* ; l'homélie *de non anathematizandis rudibus* ; le panégyrique de *Philogone* ; un sermon pour *Noël* ; en 387, il continue sa campagne contre les *Anoméens* et *les Juifs*, prêche pour l'*Épiphanie*, pour la fête du martyr *Lucien*, sur la *résurrection des morts* ; puis, à partir de fin janvier, viennent la célèbre série des *homélies sur les Statues*, un sermon *sur la divinité de Jésus-Christ* ; un autre sur le *Psaume XLI*. Les discours qui ont suivi la crise de la sédition sont parfois moins faciles à classer dans leur ordre de succession ; mais il est au moins assez aisé de reconnaître la plupart de ceux qui ont encore été prêchés à Antioche. De ce nombre sont, pour ne citer que les séries de quelques importance, les cinq homélies sur *Anne* et les trois homélies sur *Saül et David*, qui semblent être aussi de 387, les quatre-vingt-dix homélies sur l'*Évangile de saint Mathieu* (390 environ) ; les quatre-vingt-huit homélies sur l'*Évangile de saint Jean* ; les homélies sur les *Épîtres*

(1) Les homélies sur l'*Évangile de saint Jean* paraissent appartenir à cette catégorie.

(2) P. 564 et suiv.

aux Corinthiens, aux Galates, à Tite. Il est difficile de dire de quelle année sont les homélies sur la *Genèse* ; les homélies sur l'*Épître aux Romains*, au nombre de trente-deux, semblent plutôt appartenir à la période du séjour à Constantinople ; celles sur l'*Épître aux Ephésiens*, au nombre de vingt-quatre, mettent la critique dans l'embarras.

Pendant ses douze années de prêtrise à Antioche, Jean, entouré d'admiration et de respect, n'a connu que des succès. Son éloquence transportait la foule, et s'il lui arrive souvent de se plaindre qu'il n'obtienne pas des résultats aussi efficaces qu'il le souhaiterait, c'est qu'il avait placé très haut son idéal, et que la parole la plus émouvante et la plus sincère risque de ne produire, sur la plupart des hommes, qu'une impression passagère. Mais le temps des épreuves ne devait pas lui être épargné. Le 27 septembre 397, l'évêque qui avait succédé à Grégoire de Nazianze sur le siège de Constantinople, l'aimable et insignifiant Nectaire, vint à mourir. Il avait remplacé un apôtre,qui avait été trouvé gênant. Une dizaine d'années s'étaient écoulées, et un apôtre n'effrayait plus les gens de la capitale, désireux qu'un orateur de talent redonnât du lustre à leur évêché. L'homme qui s'entremit pour faire triompher la candidature de Jean fut l'eunuque Eutrope, alors tout puissant sur le faible Arcadius, et qui devait bientôt regretter de l'avoir appuyée. Il craignait alors un refus, de la part d'un homme qu'on savait sans ambition et fort attaché à sa ville natale, et, au dire de Sozomène, il le fit enlever par surprise. L'évêque d'Alexandrie, Théophile, surveillait jalousement la préparation de l'élection, et se disposait à faire adopter un de ses favoris, le prêtre Isidore. On le devança, et Jean fut choisi par le clergé et par le peuple. Dissimulant sa rancune, Théophile vint lui-même le consacrer, le 26 février 398.

Nous savons, par l'histoire de Grégoire de Nazianze, combien le milieu nouveau où Jean allait exercer son activité était périlleux. Il y continua sa prédication avec

l'ardeur dont il avait donné l'exemple à Antioche, et avec une assiduité remarquable, bien que les affaires de toutes sortes dont il fut surchargé l'aient empêché d'y apporter une régularité aussi constante. Il y eut encore des périodes où il prêcha deux fois par semaine (1). En d'autres temps, il ne parvint pas à le faire plus d'une fois par mois, et il arriva même que le mois se passât sans qu'il eût pu paraître à l'ambon (2). Il prêchait à Sainte-Sophie, au centre de la ville, près du Sénat et du Palais, ou dans cette église de la Résurrection (Anastasie) que Grégoire de Nazianze avait illustrée, ou à Sainte-Irène, ou, comme jadis à Antioche, dans quelque chapelle rustique. Parmi les séries d'homélies qui appartiennent à cette période, se trouvent celles sur *les Actes*, sur les *Psaumes*, sur les *Épîtres aux Thessaloniciens*, etc.

Mais la prédication, si chère qu'elle lui demeure, n'est plus maintenant son seul moyen d'action. Il est chef ; il est maître ; il peut réformer les abus, et, dès son arrivée à Constantinople, il en constate partout. Sous Nectaire, évêque grand seigneur, ceux des membres du clergé qui rivalisaient volontiers de faste avec les magistrats civils s'étaient trouvés fort satisfaits. Ils montrèrent peu de tendresse pour un évêque qui fermait sa porte aux mondains, faisait vendre les objets de luxe qui, à son gré, encombraient la maison épiscopale, mangeait seul, et menait, dit Palladius en rapportant leurs propos, « une vie de Cyclope » (3). Ils avaient pris l'habitude de détourner à leur profit les largesses des femmes charitables ; Jean ouvrit les yeux à la plus riche d'entre elles, la veuve Olympias, et lui enseigna à mieux administrer ses libéralités. Il entreprit de tourner à une activité utile les moines fainéants, qui ne manquaient pas à Constantinople. Il combattit vigoureusement la cohabitation des

(1) Homélie sur le *Psaume XLVIII*.
(2) Chrysostome prêchait en se tenant à l'ambon (Socrate, VI, v).
(3) *Dialogue*, ch. v.

ecclésiastiques avec des femmes autres que leurs mères, sœurs ou tantes. Il institua des hôpitaux et des maisons de retraite. Il prit à cœur l'évangélisation des campagnes, moins pénétrées encore par le christianisme en Thrace que dans la Syrie. Il entra en lutte contre les sectes hérétiques, Novatiens ou Ariens, parfois avec une vigueur un peu rude, par exemple quand, scandalisé par les processions que les Ariens, chassés par Théodose des églises qu'ils avaient occupées sous Valens, faisaient dans la ville en chantant des cantiques, pour se rendre aux réunions qu'ils tenaient à la campagne, il leur opposa des processions catholiques, conduites par un eunuque de l'impératrice ; d'où résultèrent des rixes assez graves (1). Avec plus de succès, il se proposa de ramener à l'orthodoxie les Goths, fort nombreux dans la région depuis le règne de Valens, en recrutant dans leurs rangs un clergé, et en leur donnant des églises. Une des homélies que Montfaucon a publiées (2) le premier nous renseigne très complètement sur cette entreprise.

On imagine aisément combien cette activité réformatrice étonna d'abord, puis troubla une ville accoutumée à la direction nonchalante de Nectaire, et où les fidèles étaient devenus fort experts à concilier les exigences du christianisme avec celles du monde. L'émotion fut d'autant plus vive que Jean semble avoir pris en général aussi peu de ménagements qu'il le fit dans l'affaire des processions ariennes, et qu'il semble aussi que bientôt, devant les résistances qu'il rencontra, il se soit aigri et obstiné.

Nous verrons rapidement comment une ligue enragée se forma contre lui. Le premier conflit auquel il s'exposa le mit aux prises avec celui-là même qui l'avait fait élire, Eutrope. L'année qui suivit son avènement à l'épiscopat marqua le comble de la puissance de l'eunuque. Ce fut cette année 399, où celui-ci se fit octroyer

(1) Palladius, *ibid.*
(2) La huitième.

le consulat, et que Claudien a immortalisée par son vers fameux :

Omnia jam fient eunucho consule monstra.

Eutrope était fort avide ; on l'accusait de vendre les emplois, d'autoriser ensuite ses protégés à récupérer par des exactions les sommes qu'il avait exigées d'eux, de provoquer lui-même des confiscations de biens, dont il savait tirer parti. Jean protesta assez clairement, dans certains de ses sermons (1), contre ces pratiques, et fit même des remontrances, dans certains cas, au ministre tout-puissant. Le heurt décisif se produisit quand celui-ci prétendit violer le droit d'asile, que les églises avaient hérité des temples païens (2) ; l'évêque résista ; Eutrope irrité obtint d'Arcadius la suppression de ce droit. Peu de temps après, la révolte d'un officier Goth, Tribigilde, eut pour résultat ultime la chute d'Eutrope, qui fut contraint de se réfugier à l'église et de se réclamer du privilège qu'il avait fait abolir. Ce fut pour Chrysostome l'occasion du plus beau triomphe oratoire qu'il eût remporté depuis la sédition d'Antioche.

Après Tribigilde, un autre chef Goth, Gaïnas, fit l'indocile. Le rôle qu'avait joué Jean dans l'affaire d'Eutrope, quoiqu'il n'eût pas été du goût de tous, avait grandi son prestige. Quand Gaïnas, campé à Chalcédoine, en face de Constantinople, réclama qu'on lui livrât trois hauts personnages, Aurélien, Saturnin et un troisième qui portait aussi le nom de Jean (3), quand Aurélien et ses deux

(1) Par exemple dans la VIIe homélie sur l'*Ép. aux Colossiens*, ou dans la IIe *sur l'Ép. aux Philippiens.*

(2) Cf. Martroye, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle.* (Mémoires de la Société des Antiquaires, 1919). Il peut se faire que le droit eût donné lieu à des abus ; mais il est douteux qu'Eutrope en fût gêné à cause des abus.

(3) Qu'on soupçonnait d'être trop bien avec l'impératrice ; Zosime du moins (V, 18, 8) dit que beaucoup le regardaient « comme le père du fils d'Arcadius ».

compagnons s'offrirent à se livrer eux-mêmes pour apaiser le Barbare, l'évêque s'entremit, eut une entrevue avec Gaïnas devant l'empereur, et obtint que les victimes exigées fussent seulement bannies. L'intérêt qu'il prit à cette nouvelle affaire s'explique au moins en partie parce que Gaïnas était arien, qu'il demandait pour ses coreligionnaires une église dans l'intérieur de la capitale, et que Jean redoutait de voir compromettre les avantages que l'orthodoxie s'était assurés depuis Théodose.

Le prestige personnel de Jean était grand, et le siège de Constantinople valait à celui qui l'occupait une sorte de primauté sur les régions voisines de l'Asie Mineure (1). Au mois de mai 400, un synode d'évêques thraces et asiatiques se tint sous sa présidence, et eut à examiner, entre autres cas, celui du métropolitain d'Éphèse, Antonin, contre lequel des plaintes assez graves avaient été portées. Antonin mourut quelque temps après, et, à la fin de l'hiver 401, Jean dut se rendre lui-même à Éphèse, où s'assembla un nouveau synode, devant lequel comparurent six évêques simoniaques ; il fit élire évêque de la ville un moine austère, Héraclide, et, en revenant à Constantinople, régla aussi une situation délicate à Nicomédie, où l'évêque Géronce fut déposé.

L'absence de Jean, qui dura plus d'un trimestre, lui fut fatale. Elle permit à ceux que ses réformes avaient blessés de s'organiser et de ruiner son influence ; il se fit en Asie de nouveaux ennemis. Son diacre Sérapion, qui le remplaçait, avait un caractère difficile et commit certaines maladresses. Un de ces évêques ambitieux, qui, au lieu de résider dans leurs diocèses, venaient si volontiers intriguer dans la capitale, Sévérien de Gabales, prédica-

(1) Au concile de 381, le siège avait été mis immédiatement au-dessous de celui de Rome, tandis qu'auparavant la primauté d'Alexandrie était reconnue généralement en Orient et n'avait à compter qu'avec la rivalité d'Antioche. Sur cette question, et sur les canons relatifs aux droits des évêques dans leurs diocèses, voir le chapitre III de l'*Hist. de l'Église* de Mgr. Duchesne, tome II.

teur de talent, mais sans âme, essaya de se faire une popularité au détriment de l'absent. A son retour, Jean se fâcha, sans que nous sachions bien pour quels motifs, et le chassa.

Jean était l'idole de tous les humbles, et il fut accueilli par de vives démonstrations de joie. Mais il avait tout à redouter des grands et de la cour, qu'il ne ménageait pas ; car il continuait âprement à Constantinople la campagne oratoire contre les excès du luxe et les abus de la richesse qu'il avait déjà menée si vigoureusement à Antioche. Depuis la chute d'Eutrope, l'impératrice Eudoxie, qui avait fort contribué à l'événement, avait pris un empire à peu près absolu sur son médiocre époux. Elle avait d'abord favorisé les entreprises de Jean, comme le prouve le rôle que joua un de ses domestiques dans les processions qu'il organisa contre les Ariens. Mais elle ne valait pas beaucoup mieux que le ministre qu'elle avait renversé ; elle était elle-même ambitieuse, cupide, irritable. Elle se brouilla bientôt avec Jean, et finit par devenir son ennemie la plus acharnée.

Nous ne sommes malheureusement pas très sûrement renseignés sur tous les épisodes successifs du conflit, et nous ne pouvons pas juger d'après un dossier complet et authentique en toutes ses parties quelle fut la responsabilité réciproque des deux adversaires. Palladius nous apprend assez exactement les faits matériels ; il a tu à peu près tout ce qui pourrait nous éclairer sur les mobiles des acteurs. Socrate, qui écrit à une distance déjà plus grande des événements, était tenu à moins de prudence et s'est exprimé plus librement. Mais il était en relations avec les Novatiens, que Jean n'avait pas ménagés, et, s'il a rendu hommage à l'éloquence et au zèle de Jean, il n'est pas sûr qu'en insistant comme il l'a fait sur la véhémence et l'âpreté dont celui-ci ne fut peut-être pas complètement exempt au cours de cette crise, il ne lui ait pas gardé quelque rancune de ses démêlés avec l'évêque novatien Sisinnius. Sozomène et Théodoret

obéissent à des tendances assez différentes, mais dépendent en parti de Socrate pour les faits matériels. Zosime est un païen qui, encore moins que Socrate, devait être porté à éprouver une sympathie bien vive pour le grand évêque. Les biographes de Jean postérieurs à Palladius ne méritent pas beaucoup de crédit. Restent les discours mêmes qu'il a prononcés, aux différentes étapes du conflit. Mais il n'est guère douteux qu'il n'y en ait dans le nombre qui soient apocryphes, ou qui aient été interpolés. Dans l'examen des cas particuliers, il est souvent difficile de décider, quand le ton pris par l'orateur nous surprend ; si l'on doit en conclure que nous sommes en présence d'un faussaire ou d'une rédaction sténographiée trop librement, ou bien si l'Apôtre qui, à Antioche, avait si bien su, en poursuivant sans pitié le vice, garder les ménagements nécessaires envers le pécheur, s'est exaspéré et aigri à Constantinople, quand il a joint au ministère de la parole les responsabilités de l'action, et qu'en agissant il s'est heurté au dur contact des réalités.

Le témoignage le plus digne de foi, parce qu'il émane d'un témoin contemporain, est dans la *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, par un de ses disciple, le diacre Marc (1). La Phénicie est une des provinces de l'empire où, après le triomphe du christianisme, la résistance des païens fut le plus obstinée. Porphyre, dans la lutte qu'il soutint contre eux, désira s'assurer l'appui de l'empereur, et, dans un voyage qu'il fit à Constantinople, avec Marc et avec d'autres, il demanda à Jean d'être son intermédiaire. Jean lui répondit : « Je ne suis pas en état de parler à l'empereur ; car l'impératrice l'a irrité contre moi, parce que je lui ai adressé des reproches, au sujet d'un domaine qu'elle a convoité et qu'elle a ravi à son possesseur. Pour moi, je ne me préoccupe pas de leur colère,

(1) Édition de la *Société philologique de Bonn*, collection Teubner, 1885. Le texte qui va être cité est p. 33 de cette édition.

et je n'en ai cure ; car ils n'ont fait de tort qu'à eux-mêmes, non à moi. S'ils viennent à nuire à mon corps, ils rendent un plus grand service à mon âme. Cependant abandonnons tout cela à la miséricorde de Dieu. » Le morceau est doublement intéressant ; il nous apprend que la querelle entre Jean et Eudoxie eut en somme la même origine que son différend avec Eutrope, et il donne l'impression qu'en présence de l'irritation des souverains, son attitude de fière et noble indépendance put comporter quelque raideur.

Il fallait à Eudoxie, pour abattre Jean, des alliés dans le haut clergé ; elle n'ignorait pas qu'elle en trouverait facilement un en la personne de Théophile. L'occasion de mettre celui-ci en désaccord ouvert avec Jean s'offrit quand vinrent se réfugier à Constantinople quatre moines égyptiens, quatre frères, Dioscure, Ammonios, Eusèbe et Euthymios, que l'on appelait les Grands Frères. Théophile avait eu des démêlés avec eux (1), et les avait accusés d'origénisme, accusation qui commençait à devenir périlleuse. Les Grands Frères, après qu'ils eurent été obligés de s'exiler, trouvèrent bon accueil auprès de Jean, mais aussi d'abord auprès d'Eudoxie. Au contraire, un théologien très orthodoxe, mais d'un esprit étroit et brouillon, l'évêque de Salamine, dans l'île de Chypre, Épiphane, prit violemment parti contre eux, convoqua à la fin de 402 un synode où il fit condamner l'origénisme, et vint à Constantinople, au commencement de 403, faire à Jean une opposition assez inconsidérée. Le séjour d'Épiphane dans la capitale fut bref ; mais trois autres évêques manœuvrèrent aussi contre Jean, d'abord ce Sévérien avec lequel il s'était fâché au retour de son voyage en Asie, ensuite Acace, évêque de Bérée en Syrie, et Antiochos de Ptolémaïs. Un moine, Isaac, et trois veuves, Marsa, Eugraphia, Castricia, entrèrent aussi dans le complot. Il

(1) Ces démêlés sont racontés en détail par Palladius, soit dans son *Dialogue*, soit dans l'*Histoire Lausiaque*.

sembla pendant quelque temps que Théophile fût en mauvaise posture ; Arcadius le convoqua à Constantinople, pour s'y soumettre au jugement d'un concile que devait présider Jean. Mais, avant qu'il fût arrivé, Eudoxie avait changé d'attitude et pris nettement position contre Jean (1). Théophile débarqua au commencement de 403 d'abord à Chalcédoine (2), ensuite à Constantinople, refusa d'entrer en rapports avec lui (3), renversa en quelques jours la situation et d'accusé qu'il était apparut en accusateur. Aux évêques qu'il avait amenés avec lui, il sut en rallier un certain nombre d'autres que Jean avait mécontentés, ainsi que deux diacres déposés par lui et désireux de se venger. Un synode, réuni à Chalcédoine, dans un domaine qui avait appartenu à Rufin et qu'on appelait *le Chêne*, écarta la question de l'origénisme, où Théophile était impliqué, et examina une longue liste de griefs contre Jean. Cette liste nous a été conservée par Photios (3), et il suffit de la parcourir pour comprendre que le procès fut conduit avec parti-pris. Chrysostome essaya d'abord d'opposer synode à synode ; renonça ensuite, sans doute à tort, à sa tentative, et, sommé de comparaître devant l'assemblée *du Chêne*, posa comme condition que les quatre évêques qu'il regardait comme ses ennemis personnels, Théophile, Sévérien, Antiochos et Acace se limiteraient à leur rôle d'accusateur, sans figurer parmi les juges (4). Le synode déclara que cette exigence équivalait à un refus de comparaître et à un aveu. Jean fut déposé avec des considérants qui attiraient l'attention du pouvoir civil sur certains griefs que le concile se reconnaissait

(1) Ce fut peut-être à la suite de cette homélie contre l'avarice dont parle Socrate, et où le public crut reconnaître des allusions à l'impératrice.

(2) Mg. Duchesne, *loc. cit.*, croit qu'il se rendit directement à Constantinople.

(3) Voir le récit de Jean lui-même dans sa lettre au pape Innocent.

(4) Sur l'attitude de Jean en cette affaire, cf. Duchesne, *loc. cit.* ; elle fut probablement plus honnête que politique.

incompétent à juger, parce qu'ils tombaient sous le coup de la loi de majesté. Il attendit, pour se soumettre, d'être sûr qu'on allait employer contre lui la force, et le troisième jour après la sentence, il se livra au *Curiosus* chargé de le conduire en exil.

Ce premier exil fut court. Le peuple ne cacha pas son mécontentement. Le hasard d'un tremblement de terre effraya Eudoxie (1). Elle écrivit elle-même à l'évêque une lettre de repentir, et le fit rappeler. Jean n'était pas encore arrivé plus loin qu'une bourgade de Bithynie, Prenetum. Il revint et fut accueilli par une foule enthousiaste, qui exigea son rétablissement immédiat, quoique lui-même, avec une prudence trop justifiée, eût préféré attendre que, conformément aux canons du concile d'Antioche en 341, il eût été régulièrement réhabilité par un concile plus nombreux que celui qui l'avait déposé.

La paix dura seulement deux mois. A l'automne de 403, Jean était de nouveau brouillé avec Eudoxie. Ce second conflit avait eu pour cause l'érection, sur la grande place de Constantinople où se trouvait le Sénat, en face de la cathédrale, d'une statue en argent de l'impératrice, pour l'inauguration de laquelle furent célébrées des réjouissances dont Chrysostome blâma vivement le caractère païen (2). Nous examinerons, en passant en revue les discours de cette période, si l'on peut déterminer jusqu'à quel point se porta la violence de son langage, et, en particulier, si l'on peut croire qu'il ait traité l'impératrice de Jézabel et d'Hérodias. Quoiqu'il en soit, Eudoxie se débarrassa d'un adversaire qu'elle devait juger irréconciliable par le moyen même que Jean avait redouté ; il fut déposé de nouveau pour avoir repris illégalement possession de sa charge, et de nouveau exilé.

(1) Le tremblement de terre est une hypothèse. Palladius (ch. IX) s'exprime en termes vagues. O. SEECK croit qu'il s'agit de la mort de Flaccilla, la fille aînée d'Arcadius et d'Eudoxie.

(2) Sur la statue, cf. SOCRATE, VI, 18 ; le piédestal existe encore ; les inscriptions dédicatoires sont reproduites C. I. L. III, n° 736.

Il partit avec une escorte de soldats, qui se montrèrent d'ailleurs pour lui respectueux et serviables (1). On l'envoyait dans une bourgade, Cucuse, située aux confins de la petite Arménie. Sa correspondance avec Olympias nous permet de suivre presque jour par jour les péripéties de son voyage, au début duquel il cherchait encore à exercer son activité, en contribuant à organiser l'envoi d'une mission en Phénicie. Mais à mesure qu'il s'éloigna de la côte, il sentit davantage la dureté de l'exil ; il fut malade ; il reçut parfois mauvais accueil des évêques qui gouvernaient les églises qu'il traversait (2). Il fut assez bien reçu à Cucuse ; mais la région était infestée de brigands. On crut prudent de l'expédier dans une forteresse voisine, à Arabissos (3). Plus tard même, ses ennemis (4), mécontents de la popularité qu'il conservait à Constantinople, où après son départ un grand incendie, qui dévora Sainte-Sophie et le palais du Sénat, fut attribué à ses partisans, et où une petite église de *Johannites* s'était constituée en manière de protestation, crurent prudent de l'éloigner encore, et le firent envoyer à Pityonte, sur la côte orientale de la mer Noire, dans la région qui avoisine au nord la Colchide. A la fin de juin 407, Jean se mit en route, assez lentement, puisqu'en septembre il atteignait seulement le Pont. La fatigue l'avait épuisé. Quand il arriva à Comane, il dut s'arrêter la nuit auprès de la ville, dans une chapelle où était enseveli le martyr Basilisque. Il repartit cependant le lendemain, mais il était si faible qu'on dut le ramener sur ses pas. Auprès du tombeau du saint, il communia, pria et mourut après

(1) *Ép. X.*
(2) *Ép. XIV.*
(3) *Ép. VI-IX.*
(4) Eudoxie était morte peu après l'exil de Jean, à qui un successeur avait été donné ; ce successeur, Arsace, ne vécut que quelques mois, et fut remplacé par Atticus ; celui-ci a laissé des témoignages d'une assez grande activité littéraire et théologique, mais qui s'est exercée au delà de la date où s'arrête notre exposé. Cf. à son sujet BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 361 ; *Christ-Stæhlin*, 1467.

avoir prononcé ces dernières paroles : « Gloire à Dieu pour toutes choses ! » C'était le 14 septembre 407 (1).

Le schisme des Johannites dura une trentaine d'années, au cours desquelles la réhabilitation de Jean s'accomplit progressivement. Atticus dut d'abord rétablir son nom sur les diptyques de l'Église. En 438, ses restes furent ramenés triomphalement à Constantinople et déposés dans l'Église des *Apôtres* par le fils même d'Eudoxie, Théodose II (2).

Le surnom de *Chrysostome* (Bouche d'or) apparaît d'abord en Occident, vers le milieu du VIe siècle, et est devenu d'usage courant au cours du VIIIe (3).

II

L'œuvre de Chrysostome. — Les premiers traités. — L'œuvre de Chrysostome se compose de *traités*, de *discours* et de *lettres*. Les *traités* appartiennent, pour le plus grand nombre, aux temps qui ont précédé sa prêtrise ; quelques-uns cependant, comme les *Lettres*, sont de ses dernières années. Les discours se partagent entre ses douze années d'Antioche et ses cinq années de Constantinople. Il nous sera donc assez aisé de concilier dans notre étude l'ordre de matières et l'ordre chronologique. Nous étudierons d'abord les premiers traités.

Ce sont les deux livres adressés à *Théodore*, qui datent sans doute du temps où Jean était encore ascète (4) ; le traité *Contre les adversaires de la vie monastique*, antérieur sans doute aussi à sa prêtrise ; la *Comparaison du moine et du Roi* ; le livre adressé à *Stagire*, qui est

(1) PALLADIUS, *Dialogue*, 11.
(2) THÉODORET, *H. E.*, V, 36.
(3) Cf. BAUR, p. 58-9.
(4) 369 selon Tillemont et Montfaucon ; 371-78 selon Rauschen.

du temps du diaconat (1) ; le traité sur la *Componction* ; le livre *Pour une jeune veuve* (2) ; le traité *du Sacerdoce*, qui doit être aussi de la période du diaconat, et que saint Jérôme mentionne déjà comme célèbre dans son *De Viris*, en 392 ; le traité *sur la Virginité*, dont il est difficile de préciser la date ; et le traité *sur Babylas*, qui est une sorte d'apologie contre les païens, et qui est postérieur au règne de Julien d'une vingtaine d'années (380 environ) (3).

On voit qu'un assez bon nombre de ces écrits sont relatifs, comme il est naturel, à la vie ascétique, soit qu'ils remontent à l'époque où Jean la menait encore, soit qu'ils soient postérieurs de peu à son retour à Antioche. C'est déjà le cas de l'*Exhortation à Théodore après sa défaillance* (4). Théodore, ami de jeunesse de Jean, est généralement regardé comme celui qui devint plus tard évêque de Mopsueste. Il avait délaissé la vie ascétique, après l'avoir embrassée, séduit par la beauté d'une certaine Hermione. Jean entreprend de l'y ramener et paraît avoir réussi. Ce premier écrit porte encore assez fortement la marque de l'éloquence profane, notamment au début du 1er livre, où des souvenirs de Démosthène se mêlent à des réminiscences homériques ; où l'emploi des petits membres de phrase (côla) montre l'auteur habile à se servir des procédés de la sophistique ; mais où

(1) Socrate, VI, 3.

(2) Postérieur en tout cas à la mort de Valens.

(3) Il faudrait ajouter à cette liste — s'il est authentique — le traité sur *la vanité et l'éducation des enfants* publié par COMBEFIS (Paris, 1656) ; étudié par HAIDACHER, *Des heiligen J. Ch. Büchlein über Hoffahrt und Kindererziehung*, Fribourg, 1907 ; réédité par FR. SCHULTE, *De inani gloria et de educandis liberis*, Munster 1914 (programme de Gæsdonck). J'ai, pour ma part, des doutes sur l'authenticité.

(4) Le 2e livre diffère un peu du premier par le ton ; l'auteur le qualifie à la fin d'ἐπιστολή. SOZOMÈNE (*H. E.*, VIII, 2) ne parle que d'*une lettre* de Chr. à Théodore ; le premier qui parle de deux est LÉONCE (*Adversus Nest. et Eut.*, III, 7). Il y a donc quelque obscurité sur la relation des deux livres entre eux ; il semble cependant qu'ils se rapportent au même personnage.

apparaissent aussi déjà les qualités propres à Jean, l'ampleur et l'élan, de vives images ou des comparaisons pittoresques, des traits de mœurs bien observés (1). Dans les trois livres *Contre les Adversaires de la vie monastique* (2), il répond aux objections que les païens ou les gens du monde ne manquaient pas d'adresser à l'ascétisme, et il émet une idée nouvelle et intéressante, en proposant aux pères de famille de confier leurs enfants aux moines, pendant les années périlleuses de l'adolescence, jusqu'au moment où ils seront assez préparés à affronter les tentations. L'influence de la philosophie hellénique est encore très sensible dans beaucoup de ces pages, où tantôt l'inspiration platonicienne apparaît dans les idées comme dans la forme, tandis qu'ailleurs on croit entendre Dion de Pruse ou Épictète. Les morceaux à effet — descriptions, parallèles, tableaux pathétiques — sont fréquents, très soignés, et le goût n'y est pas toujours d'une pureté parfaite. La *Comparaison entre le Moine et le Roi*, qui est déjà esquissée dans un de ces livres, est devenue la matière d'un écrit particulier; il est facile d'y reconnaître la transposition d'un vieux thème stoïcien, où le *sage* tenait la place du moine, et le genre du *Parallèle* (Σύγκρισις) est assez connu par l'exemple des *Vies* de Plutarque pour qu'il n'y ait nul besoin d'insister sur ses origines profanes (3). Les deux livres *sur la componction*, adressés le premier à Démétrius, le second à Stéléchius (sur la pénitence), sont remarquables par l'élégance de l'expression et par la maîtrise avec

(1) Pour les objections que l'on peut faire à l'authenticité de l'un au moins des deux livres, cf. *infra*, p. 567 et suiv., le chapitre sur *Théodore de Mopzueste*.

(2) Datés de 376 par Tillemont et Montfaucon ; de 381-5 par Rauschen.

(3) Malgré le rapprochement que je viens de faire avec le traité précédent, il faut noter que, si le thème est le même, le ton est sensiblement différent. Le style est surtout *isocratique*. Savile a été tenté un moment de douter de l'authenticité de ce petit ouvrage, et il n'est peut-être pas mauvais de le rappeler.

laquelle l'auteur manie le style périodique. Peut-être la composition de l'un et celle de l'autre ont-elles été séparées par un certain intervalle. Jean parle dans lepremier comme s'il était encore dans l'enivrement de la vie monastique, et, dans certains passages du second, comme s'il attachait plus de prix à la solitude intérieure, que l'on doit savoir s'assurer partout, qu'au fait même de quitter le monde et de se retirer au désert.

L'histoire du jeune Stagire est assez curieuse. Il était né, comme Jean, d'une famille riche et notable. Entré dans un monastère à l'insu de son père, avec la complicité de sa mère, il trouva l'épreuve trop dure, quoique ses supérieurs eussent pour lui de grands ménagements, et succomba à une maladie qui le jetait alternativement en des accès violents, convulsifs, et dans une prostration profonde. Quand il sortait des hallucinations qui le poursuivaient, il tombait dans la mélancolie et sentait surgir en lui la tentation du suicide. Cet état ne pouvait guère être considéré par les contemporains que comme la conséquence d'une possession démoniaque, dont Stagire cependant n'avait pas trouvé la guérison en allant la demander aux reliques des martyrs. Dans la *Consolation* qu'il lui adresse, Jean énumère une assez longue série de cas analogues au sien, qui lui montreront que son malheur n'est pas exceptionnel et ne doit pas le pousser au désespoir ; il lui donne ensuite des conseils fins et touchants, où l'on sent déjà l'habile directeur des âmes, et dont l'application lui permettra de combattre, sinon le mal physique qui le tenaille, du moins la tristesse qui en dérive. L'ouvrage est, nous l'avons dit, de la période du diaconat. Jean y apparaît déjà mûri ; l'exaltation de la période ascétique commence à se calmer ; le sens pratique du pasteur tend à prédominer. Si le style reste très soigné, si les figures à la Gorgias ne manquent point, la période est moins soutenue ; le ton s'échauffe et annonce celui qui sera familier à Jean dans l'homélie.

Le traité de *la Virginité* s'inspire du chapitre VII de

la 1re *Épitre aux Corinthiens.* Jean y met la virginité au premier rang, sans condamner le mariage. La comparaison qu'il établit entre l'un et l'autre état le conduit nécessairement à montrer surtout la sublimité du premier et les multiples inconvénients du second (1). Mais il prend grand soin de combattre les hérétiques, qui, comme les Marcionites, condamnent l'œuvre de chair parce qu'ils voient dans la matière le principe du mal. Il ne leur oppose pas seulement la doctrine chrétienne, mais aussi le mot fameux de Platon, dans le *Timée*, sur la bonté de Dieu, d'où ne peut dériver aucun mal. Le traité est d'une belle forme littéraire ; l'auteur y apparaît pleinement maître de sa manière, et, comme dans l'écrit précédent, plus indépendant de l'éducation qu'il a reçue dans les écoles sophistiques. A quelle date l'a-t-il composé ? C'est certainement à Antioche, mais, pour les raisons que je viens de dire, il ne convient pas de le placer parmi ses tout premiers ouvrages.

Le traité adressé à *une jeune veuve* a pour destinataire la femme de Thérasius, qui avait perdu son mari après cinq ans de mariage, et qui appartenait, comme la mère de Jean, à l'aristocratie d'Antioche. La manière, surtout au début, rappelle beaucoup celle des *Consolations* philosophiques. Aux idées générales puisées dans cette tradition, s'ajoutent des réflexions chrétiennes et des exemples bibliques ; des allusions intéressantes aussi aux mœurs ou aux événements contemporains, soit que Jean évoque les dangers de la vie de cour, auxquels Thérasius a échappé par la mort, soit qu'il déplore les invasions des Barbares, qui deviennent chaque jour plus dangereuses. Un petit écrit *sur le mariage unique* (περὶ μονανδρίας) est considéré parfois comme un appendice de

(1) Certaines pages nous choquent un peu ; mais peut-être ai-je trop marqué cet aspect de l'œuvre, au détriment du suivant, dans mes deux ouvrages antérieurs sur Chrysostome. C'est un des points sur lesquels les critiques, assez dénuées de bienveillance, que ne m'a pas ménagées le P. Baur, ne sont pas sans justesse.

la consolation à la veuve de Thérasius, mais rien n'indique qu'il s'adresse spécialement à elle ; c'est une exhortation générale.

Le chef-d'œuvre de cette première période, déjà si riche et si intéressante, quoique la véritable originalité de Jean n'ait pas pu alors se dégager entièrement, est le traité *sur le Sacerdoce*, en six livres (1). Jean, nous l'avons déjà indiqué, connaissait l'*Apologie* de Grégoire de Nazianze *pour sa fuite*, et s'en est inspiré assez largement. Mais il ne s'est pas borné comme lui à indiquer les aspects les plus importants du sujet ; il l'a étudié systématiquement, d'une manière si précise et si complète que son œuvre était déjà considérée comme classique au temps d'Isidore de Péluse (2), et l'est demeurée. Il lui a donné la forme d'un dialogue, dont l'occasion est fournie par une aventure personnelle : Jean avait un ami, Basile; à une date qu'on peut fixer en 373 ou aux alentours de cette année, on voulut les consacrer évêques, l'un et l'autre. Jean, obéissant au même sentiment que Grégoire et ne se croyant pas digne encore d'une aussi haute fonction, se déroba , à l'insu de Basile, qui, pour employer le langage de Grégoire, « fut pris », et dut se résigner. Il n'est pas tout à fait sûr que dans cette histoire il n'entre pas quelque fiction littéraire, inspirée à Chrysostome par ce qu'il savait du cas de Grégoire (3).

(1) On l'attribue généralement à la période du diaconat (381-6), quoique certains, avec beaucoup moins de vraisemblance, le fassent remonter à celle de la retraite (374-80). Le meilleur éditeur du traité, Nairn, veut au contraire le rabaisser jusqu'après 386 ; il le conclut d'un passage de l'homélie : *In illud, vidi dominum*, postérieure à 386, où le traité serait *annoncé*. Chrysostome vient de parler du sacerdoce ; il s'arrête, et promet d'en montrer la grandeur dans une autre occasion. Il peut se faire que ce soit, non l'annonce du traité, mais la promesse d'envisager plus complètement le sujet, en s'inspirant du traité, dans un autre sermon ; peut-être même est-ce purement une formule de circonstance.

(2) *Ep. XV ad Eustathium.*

(3) Cf. entre autres Colombo : *Il prologo del* περὶ ἱερωσύνης, dans le *Didaskaleion*, I. M. Nairn pense que Basile est sans doute Basile de Raphanée.

Jean n'a pas, dans le corps du livre, pris un grand soin de rivaliser avec la vie, le naturel et le pittoresque des dialogues platoniciens, et on peut dire qu'il conçoit le genre à la manière de Cicéron, à la manière oratoire, plutôt qu'à la manière du dialecticien et du poète dramatique qu'est Platon. Mais le début de son œuvre a beaucoup de charme, surtout dans les pages, auxquelles nous avons fait déjà des emprunts, où il raconte comment Anthousa le retint d'abord, quand il commença à penser à la solitude. Le discours qu'il prête à sa mère a été écrit avec un soin délicat, dans la manière isocratique, en longues périodes, avec d'industrieux agencements de mots, des clausules savantes, et l'emploi de tous ces ornements que Cicéron appelait les *lumina orationis*. Ceux de Jean lui-même et de Basile, conçus comme un plaidoyer avec sa réplique, sont conformes à toutes les règles (1). — Le livre II continue le débat entre les deux amis et commence à exposer les devoirs du prêtre. Le IIIe contient la page célèbre sur la grandeur du sacerdoce. « Le sacerdoce s'accomplit sur cette terre ; mais il prend rang dans la catégorie des dignités célestes. Et c'est avec pleine justice. Car ce n'est ni un homme, ni un ange, ni un archange, ni aucune autre puissance créée qui a établi ce service, c'est le Paraclet lui-même. C'est lui qui nous a appris, alors que nous demeurons encore dans la chair, à nous élever à l'office des anges. Il faut donc que celui qui a reçu la consécration soit pur, comme s'il se tenait dans les cieux mêmes, au milieu des puissances célestes..... Quand tu vois le Seigneur sacrifié et gisant, le prêtre présidant au sacrifice et priant, et tous les assistants rougis de ce sang précieux, peux-tu croire que tu es encore parmi les hommes, et que tu te tiens sur cette terre, et non plutôt que tu es

(1) Voir en particulier dans le second l'apologie du mensonge inspiré par une intention droite, avec l'exemple des stratèges, celui des médecins, etc. ; c'est tout à fait le ton de l'école.

transporté tout droit aux cieux, et que, bannissant de ton être toute pensée charnelle, tu contemples les choses célestes avec le regard de l'âme et de l'esprit pur ? (1) » Dans cet admirable IIIe livre, Chrysostome s'abandonne avec une exaltation joyeuse à l'élan de sa foi et de son éloquence. Dans le IVe, il y a un certain effort pour revenir au dialogue, et l'influence socratique ou platonicienne est encore très sensible. C'est le livre consacré à définir les devoirs du prêtre en tant que prédicateur et à donner les règles de l'éloquence chrétienne, que Jean tire des modèles fournis par le grand apôtre, dont il a sans cesse, au cours de sa carrière, recommencé le panégyrique, de saint Paul. Paul a dit qu'il était un ignorant en matière de style, mais non pas de doctrine. « Si donc j'exigeais l'élégance d'Isocrate et l'ampleur de Démosthène et la gravité de Thucydide et l'élévation de Platon, il faudrait faire appel à ce témoignage de saint Paul. Mais je sacrifie tout cela, tous les ornements superflus de l'éloquence profane, et je n'ai cure de l'expression ni du style. Permettons à la langue d'être pauvre, à l'agencement des mots d'être simple et naturel, pourvu que ni la doctrine ni la rectitude des opinions ne recèle l'ignorance ; et pour voiler notre propre insuffisance, n'allons pas enlever au bienheureux Paul le plus grand de ses mérites et le principal de ses titres ». Quelle éloquence dans cette condamnation de l'éloquence ! En réalité tout le livre a pour but de prouver que le prêtre doit posséder au plus haut degré l'art de la parole et l'habileté dialectique. Le livre V précise la définition du discours chrétien, de l'*homélie*, et pourrait donner lieu à mainte observation intéressante sur l'accord entre les théories de Jean et sa pratique. Il faut tout au moins y relever la preuve formelle que, si bien doué qu'ait été Jean, son talent a dû beaucoup à l'art et au travail, de son propre aveu : « Puisque l'élo-

(1) On voit ce qui s'associe ici de platonisme à l'élan mystique de la pensée chrétienne.

quence » — notez cette déclaration — « est l'œuvre non de la nature, mais de l'instruction, quelqu'un fût-il arrivé à la posséder en sa perfection, elle lui fait défaut et l'abandonne, s'il ne cultive pas cette faculté par une application et un exercice constants. Les plus habiles ont donc encore plus d'effort à faire que les plus ignares. Car ils ne courent pas, les uns et les autres, le même risque, s'ils se négligent ; mais le risque est d'autant plus grand pour les premiers qu'il y a plus de distance entre eux et les autres. Aux autres, nul ne songe à faire reproche, s'ils ne font jamais rien qui vaille. Mais eux, s'ils ne se montrent pas toujours supérieurs à ce que l'on attend d'eux, ils seront exposés de la part de tous à d'innombrables critiques. » On ne trouverait pas, dans l'œuvre de Chrysostome, un second passage où s'exprime aussi librement cet amour du bien dire, qui, chez Grégoire de Nazianze, s'épanche en tant d'effusions charmantes. Il faudrait citer aussi les réflexions qui suivent sur le mauvais goût de la foule, auquel le prédicateur doit savoir résister, et plus encore peut-être sur la liberté de parole qu'il doit toujours revendiquer. Dans le VIe et dernier livre, Jean met le prêtre en parallèle avec le moine ; et c'est pour lui donner la préférence. Préférer à la poursuite héroïque du perfectionnement intérieur le service du prochain et l'exercice de la charité, c'est désormais l'idéal qui inspirera toute sa vie.

La valeur du traité du *Sacerdoce* est, on le voit, très grande ; nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des préceptes que donne Jean ; il suffit que le lecteur ait pu sentir combien l'inspiration est élevée et noble. Par l'ampleur de la conception, par le bel équilibre de la composition, par l'élégance, l'éclat et le mouvement du style, ces six livres composent vraiment une belle œuvre littéraire, digne des plus pures traditions classiques, et dont il serait difficile de trouver l'équivalent dans la littérature profane du IVe siècle.

Deux autres traités de la période que nous étudions

ont un objet plus particulier, et peuvent être mentionnés plus brièvement. L'un qui est intitulé : *Démonstration de la divinité du Christ contre les Juifs et les païens* fonde cette démonstration sur la réalisation des prophéties, tant des prophètes de l'Ancien Testament, que de Jésus lui-même, et prélude en quelque sorte à la prédication que Jean, devenu prêtre, entamera bientôt contre les Juifs. Le second est également en rapport avec une homélie, prononcée le 24 janvier, jour de la fête de saint Babylas, en 387 selon Tillemont, en 388 au plus tôt selon Rauschen (1) ; il est intitulé dans les manuscrits *Discours sur le bienheureux Babylas et contre Julien et à l'adresse des Grecs*. C'est un traité d'une forme très oratoire, qui a été écrit, nous dit l'auteur lui-même, vingt ans après les événements qui en ont fourni la matière, c'est-à-dire en 382. Car ces événements nous reportent au règne de Julien. Gallus, pendant son séjour à Antioche, avait fait transporter à Daphné les reliques de l'évêque et martyr Babylas. Julien, indigné, disait-il, d'un voisinage indécent dont souffrait ainsi le fameux oracle d'Apollon, avait fait ramener le cercueil dans la ville. Mais le martyr se vengea, et le 24 octobre 362, un incendie ravagea le temple du Dieu. Le traité de Chrysostome, est, à propos de ce thème particulier, une sorte d'apologie, assez souvent violente, et qui n'échappe pas toujours aux défauts du genre. Il est intéressant surtout par les détails — assez vagues d'ailleurs — que Jean rapporte sur le conflit entre Babylas et un empereur de son temps (2), et par ceux qu'il donne sur le transfert opéré par Julien et sur l'incendie qui suivit. Ces derniers, provenant d'un témoin oculaire, sont au contraire précis et pittoresques.

(1) P. 525.
(2) Sans doute Philippe.

III

Les Discours ; 1re période : la prédication de Jean à Antioche (386-398). — La première année de la prédication de Chrysostome à Antioche est déjà singulièrement remplie, comme nous l'avons vu en racontant sa vie. A peine ordonné prêtre, dès le début de 386, il prononce sa première homélie. Elle fait contraste avec celle que prononça, dans la même circonstance, Grégoire de Nazianze, et qui est d'une grande simplicité, toute consacrée à un commentaire du début des *Proverbes*. Celle de Chrysostome est au contraire un discours d'apparat, très fleuri et très soigné ; l'orateur est soucieux de payer sa dette à Flavien, qui vient de l'ordonner, et de se faire bien venir du troupeau qu'il va l'aider à diriger, en montrant tout son talent. Pour des raisons analogues sans doute, il se consacra alors moins exclusivement que dans la suite à cette prédication morale où il devait exceller. Il fit plus de théologie et de polémique ; il entreprit des campagnes contre les Juifs ou les Anoméens. Il prononça aussi d'assez nombreux panégyriques ou discours d'apparat, divers éloges de martyrs que nous avons perdus et auxquels il a fait ailleurs des allusions, un panégyrique de Philogone, qui s'est conservé, un sermon pour la fête de Noël. L'année suivante, en 387, après qu'il eut continué sa prédication contre les Anoméens, prêché pour l'Épiphanie, pour la fête du martyr Lucien, recommencé sa polémique contre les Juifs (1), la célèbre sédition d'Antioche lui permit de révéler toute la puissance que son éloquence pouvait atteindre, et le fit apparaître comme l'homme le plus capable sans doute qu'il y ait eu depuis Démosthène d'agir par la parole sur une foule, de l'entraîner, de l'émouvoir, de l'apaiser, d'éveiller

(1) Cf. Rauschen, p. 511.

en elle tous les sentiments qui convenaient aux circonstances.

Les homélies sur les statues. — Les empereurs du IVe siècle ont eu de grands besoins financiers, et leurs agents avaient la main dure quand ils faisaient rentrer les impôts. La correspondance de Basile ou celle de Grégoire de Nazianze, par de fréquentes interventions auprès des magistrats en faveur de contribuable obérés, nous renseigne abondamment sur ce point. En 387 (1), à Antioche, les exigences de Théodose furent fort mal accueillies. Un impôt extraordinaire avait été prescrit, dont l'occasion était fournie par les fêtes en l'honneur de la dixième année de règne de Théodose et de la cinquième d'Arcadius, associé par lui à l'empire.

Le rescrit qui en apporta la nouvelle eut pour effet immédiat une émotion (2) très vive. Les notables en pleurs allèrent protester auprès du *Comte d'Orient* ou du *Consulaire de Syrie* (3) et se déclarèrent incapables de supporter une charge aussi lourde. Leur protestation accomplie, ils rentrèrent chez eux ; mais quand la foule fut avertie, toute cette plèbe d'Antioche, si excitable et si remuante, se porta au domicile de l'évêque Flavien, qui n'était pas là. Déçue, elle se retira en murmurant, reflua vers le portique qui avoisinait le palais du Sénat, envahit un établissement de bains, y salit et y dégrada les images impériales et coupa les cordes qui soutenaient les lanternes. Retournés dans la rue, les émeutiers mirent la corde au cou des statues de l'empereur, de l'impératrice Flaccilla, des deux jeunes princes Arcadius et Honorius,

(1) C'est du moins la date la plus probable ; on a pu hésiter entre 386 et 387 ; cf. RAUSCHEN, p. 259 et 512. Théodoret est évidemment dans l'erreur, en la plaçant après le massacre de Thessalonique (V, 19), ainsi que Sozomène en la plaçant encore plus tard, en 392 (VII, 23). Ambroise en parle déjà à la fin de 386 (*Ep. XL*).

(2) Les événements nous sont connus avec des détails très précis par les 21 homélies de Chrysostome et par 4 discours de Libanius.

(3) C'est à l'un des deux qu'ils ont dû s'adresser ; nous ne savons pas exactement auquel.

et de Théodose l'ancien ; les brisèrent en morceaux, qu'ils traînèrent à travers la ville et qui finirent par servir de jouets aux enfants. La maison d'un notable, qui avait prêché la sagesse, fut incendiée, et la foule allait mettre le feu à la résidence impériale, quand le chef de la police se décida à faire sortir ses archers. A midi le calme était rétabli. Ces événements eurent lieu peu avant le carême, à la fin de janvier.

De nombreuses arrestations furent opérées, et des exécutions eurent lieu, par le glaive, par le bûcher, à l'amphithéâtre ; quelques-uns même de ces enfants qui avaient joué avec le bronze sacré tombèrent sous le coup de la loi de lèse-majesté et ne furent pas épargnés. Le premier discours de Libanios, la troisième homélie de Chrysostome dépeignent en traits expressifs la terreur qui pesa sur Antioche ; la fuite éperdue de tous ceux qui purent trouver un véhicule, un cheval ou un mulet ; et l'angoisse de ceux qui restèrent, les portes closes, sans oser se montrer dans la ville parcourue par les policiers. Théodose ne révéla tout ce dont il était capable pour se venger que plus tard, lors de la répression de l'émeute de Thessalonique. Mais on connaissait déjà son caractère violent et on s'attendait à tout. L'attente dura des semaines ; la famine commençait à menacer la banlieue envahie par les fugitifs. Chrysostome, dans la ville dévastée, dut d'abord interrompre sa prédication. Flavien, malgré son âge, était parti en hâte pour Constantinople, et comptait sur l'approche de la fête de Pâques pour attendrir l'empereur. Quand il arriva, celui-ci avait déjà expédié en Syrie deux commissaires,Césaire et Hellébique, munis de pleins pouvoirs pour faire l'enquête et chargés, par mesure préalable, de prescrire la fermeture des théâtres, du cirque, de l'amphithéâtre, des bains publics ; la suppression momentanée de l'annone ; la dégradation d'Antioche qui perdait son titre de métropole, transféré à Laodicée.

Arrivés le lundi de la troisième semaine du carême, les

deux commissaires se montrèrent relativement modérés. Ce fut cependant une séance tragique, que celle qu'ils tinrent au tribunal, dès le mercredi, et qui, contrairement aux usages, s'ouvrit à la lueur des lampes, à minuit. Chrysostome y assista ; Libanios figurait parmi les assesseurs de Césaire et d'Hellébique. A la fin de la journée suivante, au milieu de la désolation générale, on vit emmener en prison, à travers le marché, les sénateurs enchaînés ; les commissaires renvoyèrent la décision à l'empereur, et l'un d'eux, Césaire, consentit à se rendre auprès de lui, porteur des supplications de la cité. Il fit le voyage avec une hâte extraordinaire, en six jours (1), sans même prendre le temps, dit Libanios, de changer d'habits ou de chaussures (2). L'Empereur fut traitable. Chrysostome, dans la XXIe homélie, en attribue le mérite à l'intervention de Flavien ; Libanios l'attribue à celle de Césaire, qui fut sans doute décisive, sans que celle de l'évêque eût été inutile. Flavien fut de retour à Antioche pour Pâques.

Pendant toute cette crise, le zèle de Jean fut admirable. Libanios semble avoir fait son devoir lui aussi ; mais les quatre discours qu'il a composés à l'occasion de ces événements ont été écrits plus tard, à tête reposée (3), tandis que nous avons les homélies de Chrysostome telles qu'elles ont été prononcées, et elles nous permettent de suivre le développement de la crise presque jour par jour. On a essayé de déterminer la date exacte de chacune d'entre elles, et on arrive à des résultats assez différents, selon que l'on admet pour la date où la Pâque était célébrée à Antioche la règle alexandrine (4), ou que l'on pense qu'on

(1) On en mettait ordinairement une trentaine.

(2) *Or.*, I, 687.

(3) En effet l'un de ces discours se donne pour prononcé en présence de Théodose, et Libanios nous apprend lui-même ailleurs qu'il ne quitta pas Antioche.

(4) Selon cette opinion, qui est celle de Tillemont, la Pâque de 387 aurait eu lieu le 25 avril ; avec le système de Rauschen, elle a eu lieu

s'y conformait à la coutume juive, et selon qu'avec Tillemont on adopte pour durée du carême, dans la même région, une période de sept semaines, ou qu'avec Rauschen, on prend pour point de départ la donnée que le jeûne était observé pendant cinq jours de la semaine (le samedi et le dimanche étant les deux jours sans abstinence), ce qui, pour un carême de 40 jours, qui, au témoignage de Chrysostome, finissait le dimanche avant le Vendredi-Saint, en reporterait le commencement à neuf semaines avant Pâques. Il reste de l'incertitude dans ces calculs ; mais la seule chose essentielle est de lire les homélies dans l'ordre où elles se sont réellement succédé ; cet ordre n'est pas exactement celui que nous ont transmis les manuscrits ; il est toutefois assez facile de le rétablir en général. La première des vingt et une homélies auxquelles la tradition a donné le titre d'*Homélies sur les statues* est, nous l'avons vu, hors série ; elle est antérieure à la sédition ; mais elle entame un thème qui se retrouvera dans toutes, la prédication contre l'habitude des jurements. La seconde est celle qui a été prononcée dès que Chrysostome put reprendre la parole, après sept jours de silence. Celles qui portent les n°s III à VIII se sont succédé l'une à l'autre, pendant la même semaine ; la troisième est postérieure au départ de Flavien ; la huitième a été prononcée le samedi. Jean prononça le dimanche celle qui porte le n° 15, puis, au cours de la seconde semaine, celles qui portent les n°s IX, X, XVI ; il se tut pendant la troisième, qui coïncida avec l'arrivée des commissaires, leur enquête, les arrestations faites sur leur ordre ; pendant la quatrième, il prononça les homélies XVII, XI, XII, XIII ; pendant la cinquième, l'homélie XVIII ; quand il a prononcé l'homélie XIV, qui a été mal classée dans nos manuscrits, la décision de l'empereur était imminente,

le 21 mars. Sur toutes ces questions, cf. Rauschen, p. 259, et 512. Voir aussi l'étude de Hug, dont on trouvera l'indication chez Rauschen.

et les bruits les plus contradictoires commençaient à circuler. La XXe nous apprend que ces bruits deviennent encourageants. Enfin, la XXIe fut prononcée devant Flavien, porteur de la bonne nouvelle, le jour de Pâques. La XIXe est hors série comme la première, et ne semble avoir été placée parmi les autres que parce qu'elle traite encore le thème des jurements ; elle doit être postérieure à Pâques (1).

Ce qui frappe le plus le lecteur, dans ces belles homélies, c'est que Jean se donne tout entier. Cette puissance de sympathie, qui arrive à créer un lien si étroit entre l'orateur et son auditoire, est le caractère général de son éloquence. Mais, par l'effet des circonstances tragiques qui lui fournissent ici sa matière, il y est porté à son plus haut point. Aussi pouvons-nous saisir, à travers ces 19 discours, toutes les impressions par lesquelles est passé, au cours de ces journées terribles, un public qui était composé principalement de petites gens, beaucoup de riches ayant fui ; un public qui, quand le danger paraissait le plus grave, se pressait à l'église, et qui devenait moins nombreux dès qu'une rumeur favorable se répandait ; une foule impressionnable et mobile, qui allait vers Dieu quand elle tremblait et l'oubliait dès qu'elle se rassurait. Pendant les premières semaines surtout, elle afflue, pour se réconforter à la parole ardente de Jean, comme elle avait couru, dès la proclamation de l'édit, implorer l'appui de l'évêque Flavien. Au milieu de ses frères éplorés, Jean se lève, comme un des leurs, comme un homme qui partage leurs craintes, qui revendique les mêmes responsabilités, qui leur parle avec l'autorité qu'il tient de Dieu, mais aussi avec l'émotion et la simplicité d'un compagnon d'infortune.

(1) Elle est fort intéressante ; car elle a été prêchée devant une affluence de villageois, accoutumés à parler le syriaque, et dont Jean célèbre, dans une peinture idyllique, la vie simple et honnête, qu'il oppose à celle des citadins. Elle ne contient rien sur la sédition.

Il a dû se taire pendant sept jours. Dès qu'il le peut, il reparaît à l'ambon, et, dans son premier sermon, il décrit la détresse de la cité. Ce serait le moment de se lamenter, ou de prier, plutôt que de tenir des discours. Antioche est comparable à Job, et les autres villes devraient venir pleurer sur elle. Elle était une ruche bruyante ; un silence morne y règne aujourd'hui. Chrysostome voudrait s'arrêter, après s'être associé ainsi aux pleurs de ses frères. Cependant, il rappelle cette homélie qu'il avait prononcée quelques jours auparavant, et où il avait reproché aux habitants de jurer à tout propos, sans respect pour la majesté divine ; et il voit dans certaines des paroles qui lui ont échappé à ce sujet un pressentiment, et comme une inspiration divine. Dans une cité indisciplinée, telle que l'était Antioche, comment tout ne deviendrait-il pas possible ? Les grands crimes se préparent dans les mauvaises habitudes journalières ; la révolte soudaine naît de la licence à laquelle on a fini par devenir indifférent. Peu à peu le ton de l'orateur se fait plus grave ; la réprimande est plus mordante. Jean se sent maître de son public, et redevient l'orateur chrétien qui exhorte et qui condamne. Il montre, à la lumière des événements récents, la vanité des choses humaines. Quelques jours après, voici que Flavien est parti ; et l'on espère qu'il pourra devancer ou rattraper tout au moins les messagers chargés d'annoncer la révolte à Théodose ; car on sait que, dans leur hâte, ces messagers ont fourbu leurs chevaux et ont dû continuer leur voyage en voiture. Le carême d'autre part a commencé. Jean redonne à sa prédication le ton didactique ; il explique le véritable caractère du jeûne, auquel il dénie toute valeur, s'il ne s'associe pas à une bonne conduite. Mais à cette instruction il mêle fréquemment le rappel des circonstances, soit en parlant, dans l'exorde, des espérances que la mission de Flavien a fait naître, soit en faisant, dans la seconde moitié de son discours, une description des exécutions déjà accomplies, que je citerai comme un

bon exemple du pathétique où il excelle : « Les uns ont péri par le fer, d'autres par le feu, d'autres ont été livrés aux bêtes, non seulement des hommes, mais même des enfants, et ni l'innocence de leur âge, ni l'entraînement de la foule, ou la pensée que les coupables, pour agir ainsi, avaient été enflammés de fureur par les démons (1), ni l'excès évident du tribut réclamé, ni la pauvreté, ni l'excuse d'avoir partagé la faute de tous, ni la promesse de ne jamais plus rien oser de semblable à l'avenir, ni aucune autre considération, en un mot, n'a pu les sauver, mais, sans aucune indulgence, ils furent conduits au barathre, gardés de droite ou de gauche par des soldats en armes, qui empêchaient que personne pût soustraire à leur sort les condamnés. Leurs mères les accompagnaient à distance ; elles assistaient à la décapitation de leurs enfants, sans oser déplorer leur infortune ; la terreur triomphait de la douleur, et la crainte était plus forte que la nature. Comme ceux qui voient du rivage des naufragés se lamentent, sans pouvoir approcher des malheureux que les flots engloutissent et les leur arracher, de même en ce jour les mères, empêchées par la peur des soldats tout autant qu'on l'est par celle des vagues, n'osèrent s'approcher ni arracher leurs fils au supplice, et même elles eurent peur de pleurer (2) ». La IVe homélie traite encore du jeûne et des jurements, mais commence par un exorde sur l'utilité de l'épreuve. La Ve se relie directement à la précédente, qu'elle continue. L'exorde de la VIe laisse voir que l'auditoire trouve maintenant la prédication un peu austère. Jean continue cependant ses instructions morales ; mais, préoccupé de l'arrivée imminente des commissaires, il prend soin aussi, par un développement sur le respect dû aux magistrats et la

(1) Chrysostome et Libanios disent également qu'un accès de folie comme celui qui a saisi le peuple ne peut s'expliquer que par une inspiration démoniaque.

(2) *Hom.*, III, 6.

nécessité des lois, de leur préparer une réception honorable. Un prédicateur qui connaît son métier, sait qu'il ne faut pas réprimander toujours et qu'on obtient parfois un progrès en ayant l'air de croire qu'il est déjà réalisé. Voici donc que Jean feint de voir apparaître, au contact de l'épreuve, une nouvelle Antioche, guérie de sa licence, où l'aspect des rues est grave, où l'on n'entend plus de chansons obscènes, et, si Flavien a pu rattraper les messagers envoyés à l'empereur, n'est-ce pas une grâce de Dieu, concédée au repentir ? Usant de l'avantage qu'il vient de prendre, l'orateur, dans les homélies suivantes, redevient à peu près uniquement catéchiste et commente deux versets de la Genèse, ou traite d'autres thèmes moraux.

L'entre-acte est terminé, et le drame semble devoir recommencer avec la venue de Césaire et d'Hellébique. Ceux-ci toutefois font preuve d'une certaine clémence. Les homélies XVII, XI, XII, XIII se rapportent à ce moment. Elles commencent toutes par un verset (18) du *Psaume LXXI* : *Béni soit le Seigneur,...* et opposent à l'inquiétude antérieure l'impression plus favorable qui tend à prévaloir. La XVIIe en particulier est intéressante par le rôle que Jean attribue aux moines, qui, dit-il, dans les jours les plus critiques, ont quitté leur solitude pour venir consoler et encourager le peuple antiochien. A leur zèle charitable, il oppose l'indifférence égoïste des philosophes, qui ont abandonné la ville en danger. Nous ignorons par ailleurs ce que firent les philosophes. Mais le plus en vogue des rhéteurs, Libanios, était resté, dans son école vide ; ce sont ses élèves qui avaient fui, et il le leur reproche amèrement dans un des discours relatifs à la sédition.

Quelques jours après l'arrivée des commissaires, la satisfaction qu'avaient éprouvée les gens d'Antioche à les trouver moins durs qu'on ne l'avait craint était déjà émoussée ; et ils commençaient au contraire à se plaindre des mesures dont ils avaient d'abord reconnu la clémence

relative. L'Antioche grave et pure dont Jean avait naguère célébré la naissance s'évanouissait. Le cirque, l'amphithéâtre, le théâtre, les bains fermés, c'était plus d'ennui qu'on n'en pouvait supporter. Privée des thermes, la foule courait à l'Oronte, se baignait dans les eaux du fleuve, et s'y livrait à mille folies, sans grand respect de la pudeur. Jean était obligé de reprendre le ton de l'admonestation sévère (1).

Enfin, voici l'empereur fléchi ; la clémence l'emporte chez lui sur la colère légitime. Flavien revient, et, pour le jour de Pâques, Chrysostome prononce son XXI[e] et dernier sermon. Il répète, comme il l'avait dit déjà au temps du danger : « *Dieu soit loué* ! ». Flavien est revenu plus vite qu'on ne l'espérait et avec des nouvelles que nul ne pouvait souhaiter meilleures. Dieu lui a donné sa récompense. Quand il était parti, il avait laissé à l'agonie une sœur qu'il a retrouvée guérie ; et l'empereur lui a accordé ce qu'il n'eût accordé à aucun autre. Jean raconte alors l'entrevue de Flavien et de Théodose, comment Théodose a reçu l'évêque en lui parlant de sa vieille affection pour Antioche ; comment l'évêque l'a interrompu — sans doute par crainte de ce qui allait suivre — en invoquant l'indulgence que Dieu a montrée pour Adam ; en attribuant aux démons la responsabilité d'avoir soufflé l'esprit de révolte, en évoquant la gratitude qui accueillera le pardon, et grâce à laquelle l'empereur recouvrera mieux que les statues détruites ; il fera que son image sera pieusement conservée dans l'âme de chaque citoyen reconnaissant. Il sera plus honoré par eux que ne le fut jamais le fondateur de leur ville. Et ce n'est pas seulement Antioche qui a député Flavien auprès du Souverain. Toute l'armée des anges l'assiste et s'unit à sa prière. Si du reste l'empereur se montre impitoyable, Flavien n'osera pas rentrer dans la cité condamnée ; il ira chercher ailleurs un exil désespéré.

(1) Fin de l'*hom. XVIII.*

Flavien rentre au contraire comme en triomphe. L'homélie par laquelle Jean lui témoigna la joie de son troupeau est la dernière que lui ait inspirée la sédition. Cette crise redoutable avait mis en plein jour toute sa grande âme. Elle avait révélé jusqu'où son dévouement pouvait aller, et quelle hauteur son éloquence pouvait atteindre.

Caractères généraux de la prédication de Jean à Antioche. — Au sortir de cette période héroïque, où il avait conquis l'autorité et l'affection, Jean se consacra pendant onze années à sa mission de pasteur des âmes. Il savait tout ce qu'il y a de faiblesse cachée dans le cœur de l'homme ; il savait ce qu'il y avait de vices et de tares dans la société contemporaine ; il savait que l'Église elle-même, depuis qu'elle comprenait cette société presque tout entière, risquait chaque jour davantage de se laisser contaminer par elle. Mais son ambition était d'autant plus grande et son espérance d'autant plus ardente que la tâche lui apparaissait plus nécessaire et plus difficile. N'avait-il pas tracé d'un mot son programme, à la fin de la première homélie *sur les statues*, quand il s'était écrié : « Un seul homme suffit, s'il est enflammé de zèle, pour réformer tout un peuple » ?

Il fut d'abord l'apôtre de la charité, non point comme on l'a parfois représenté, une sorte de tribun discutant dans la chaire la question sociale, mais un ami des humbles dont il savait les souffrances, et un adversaire impitoyable moins de la richesse elle-même, encore moins de la propriété, que du luxe abusif et de l'avarice insatiable. Non pas qu'on ne trouve chez lui des déclarations hardies ou sévères, et qu'il n'ait non seulement proclamé l'égalité naturelle de tous les hommes, principe trop chrétien pour qu'il le méconnût, mais même avancé que c'est « la communauté qui est naturelle, plutôt que la propriété (1) ». Il a dit aussi qu'à l'origine des grandes for-

(1) J'ai réuni les textes les plus caractéristiques p. 62 de mon volume de la Collection *les Saints*.

tunes se trouvait toujours l'injustice, sous la forme de la fraude ou de la violence. Il a, comme Basile, condamné, avec l'usure, le prêt à intérêt en lui-même. Mais, dans un esprit de soumission à Dieu, il accepte — ou subit — la société telle qu'elle est constituée, sans attribuer au prédicateur d'autre tâche que d'en corriger les maux par l'amélioration morale de l'individu. Il prêche donc la charité, non pas tant sous la forme de l'aumône matérielle, que sous celle du don de soi. Dans cette prédication ardente est une des sources les plus admirables de son éloquence. Il a trouvé quelques-uns de ses plus beaux accents quand il proclame, avant Bossuet, l'éminente dignité des pauvres. Incarnant déjà le Christ dans chaque pauvre, il lui fait tenir ce langage : « Certes je pourrais me nourrir moi-même ; mais je préfère errer en mendiant, tendre la main devant ta porte, pour être nourri par toi ; c'est par amour pour toi que j'agis ainsi ; j'aime donc ta table, comme l'aiment tes amis ; je me glorifie d'y être admis et à la face du monde je proclame tes louanges ; je te montre à tous comme mon nourricier (1) ». Ou bien encore : « Ce que je vais dire est douloureux, est horrible ; cependant il faut que je le dise. Mettez Dieu au même rang que vos esclaves. Vous donnez par testament la liberté à vos esclaves : libérez le Christ de la faim, de la nécessité, des prisons, de la nudité. Ah ! vous frémissez à mes paroles (2) ! » — « La charité est la plus grande des grâces : pratiquons-la, et nous ne serons pas inférieurs à Pierre ou à Paul, malgr leurs miracles (3) ». — Il répond aux objections que le fond de sa prédication sur la richesse, c'est, avec le devoir de charité, le détachement des biens de ce monde, soit que, s'inspirant du tableau qu'a tracé l'auteur des *Actes* de la première communauté chrétienne de Jérusalem, il y

(1) *Hom. XVI* in *Ep. ad. Rom.*
(2) *Hom. XVIII, ibid.*
(3) *Hom. III, in Ep. ad Hebr,*

trouve réalisée la société idéale dont il rêve, soit que, se souvenant d'un morceau célèbre de Platon, il imagine deux villes, l'une composée uniquement de riches, l'autre uniquement de pauvres, et montre que la première serait condamnée à périr, tandis que la seconde serait durable (1).

Les mêmes sentiments religieux et la même modération d'idées apparaissent quand Chrysostome parle de l'esclavage. Disciple de saint Paul en cette matière comme en tout le reste, il y voit en principe une institution humaine, contraire à la nature, et, s'il n'en réclame pas l'abrogation, il va jusqu'à souhaiter que les riches, qui ont des milliers d'esclaves inutiles, « leur fassent apprendre un métier qui les mette en état de gagner leur vie, et qu'ensuite ils les affranchissent (2) ». Le plus souvent, il prend les choses telles qu'elles sont, en homme pratique, et met tout son effort à exposer aux maîtres le devoir qu'ils ont d'être doux envers l'esclave, de ne pas brutaliser son corps et de respecter son âme. Le dernier de ces conseils vise en particulier la situation de la femme esclave, qu'il voudrait sauver du péril le plus habituel auquel elle soit exposée. Comme contre-partie de ce qu'il exige des maîtres, il n'oublie pas d'enseigner aux esclaves l'obéissance.

L'idéal de Jean pendant sa jeunesse avait été celui de tous les grands chrétiens du IVe siècle : la vie monastique et la virginité. Il traitait alors le mariage, tout en se gardant bien de le condamner, sans particulière bienveillance. Rentré dans la vie du siècle, le fils d'Anthousa a parlé avec une sympathie plus vive de la vie de famille, et il a su peindre avec charme la noblesse qui lui est propre, quand elle se laisse pénétrer par l'esprit chrétien. Exhortation aux jeunes gens pour qu'ils se marient le plus tôt possible au lieu de mésuser de leur liberté , choix d'une fiancée pour ses vertus, non pour sa

(1) *Hom. XXXIV in I Ep. ad Cor.*
(2) *Ib. Hom. XL.*

richesse, éducation des enfants (1), condamnation du divorce, respect du veuvage, et surtout égalité entière de droits et de devoirs entre le mari et la femme, tous ces sages préceptes sont d'accord eux aussi avec la plus pure tradition de saint Paul.

Les homélies *sur les Statues* nous ont déjà permis d'entrevoir que Jean n'a pas négligé de combattre les excès d'une des passions dont les Antiochiens, comme les Alexandrins, étaient le plus possédés : le goût des jeux, des courses, et de ces divertissements bas et licencieux (mimes et pantomimes) qui, au IVe siècle, étaient à peu près seuls à représenter encore l'art dramatique. Il a décrit souvent, en termes qu'on n'oublie pas, cet empressement d'une foule qui, trop nombreuse pour être contenue sur les gradins du cirque, cependant vaste, va se jucher jusque sur les toits des maisons qui le dominent ; la patience des spectateurs qui pendant toute une journée ne se laissent décourager ni par le soleil ni par la pluie ; les désordres causés par les factions, où se recrutent, aux jours de troubles, les pires émeutiers ; le personnel même du théâtre, avec ses actrices, ses danseurs, ses claqueurs (2). L'homélie la plus véhémente et la plus curieuse que Jean ait prêchée contre cet engouement est de 399, c'est-à-dire de sa période de Constantinople. Mais, en mainte occasion, à Antioche, il avait déjà traité le même thème. Il est peu probable qu'il ait obtenu un grand succès, malgré son insistance, et qu'il ait réussi à convaincre un grand nombre de ses auditeurs, quand il leur insinuait qu'ils trouveraient plus d'agrément que sur les bancs du cirque dans l'église ruisselante d'or, toujours fraîche en été et chaude en hiver.

L'instruction morale n'absorbait pas uniquement Jean,

(1) On a vu que j'ai des doutes sur l'authenticité du traité *sur l'éducation des enfants* ; mais il est aisé de tirer de diverses homélies une doctrine équivalente à celle qu'on trouve dans le traité, et même encore plus précise.

(2) Voir les textes dans mon *saint Jean*, p. 60-61.

quoiqu'elle eût ses préférences. Il savait que pour un chrétien la doctrine morale se fonde sur la foi, et il savait aussi que beaucoup de fidèles, dans l'Église sans cesse accrue, ignoraient les premiers éléments de cette foi et de cette doctrine. L'enseignement religieux et l'exégèse — puisqu'ils se tirent de l'Écriture — occupent donc une grande place dans ses homélies, qui ont toujours la forme d'un commentaire de certaines parties de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Au témoignage de Photios, il les aurait expliqués tout entier l'un et l'autre ; et s'il a pu y avoir de l'apocryphe dans ce que le patriarche connaissait sous son nom, des séries de sermons comme celles qui se rapportent à la *Genèse*, à *saint Mathieu*, à *saint Jean*, aux *Épîtres de saint Paul*, sont d'une authenticité au-dessus de tout soupçon et forment un ensemble beaucoup plus considérable que ce qui nous est parvenu d'analogue dans l'œuvre d'aucun autre Père du IVe siècle. La méthode d'exégèse employée par Jean est celle qu'il avait apprise à l'école de Diodore de Tarse. C'est cette méthode antiochienne, qui contraste si profondément avec la méthode alexandrine, et, sans exclure l'allégorie, fait la plus grande place au sens littéral. L'interprétation que donne Jean, par exemple, des principales scènes évangéliques, des grands discours ou des maximes de Jésus, est pleine de vie, d'intelligence pénétrante et délicate ; elle contribue pour une grande part à l'intérêt que conservent ses homélies pour les lecteurs modernes, alors que tant d'autres, surchargées de théologie ou de symbolisme, les rebutent et ne peuvent plus guère être lues avec profit que par les érudits.

Exégète supérieur, moraliste incomparable, Jean était moins porté par son génie naturel vers la théologie dogmatique que Basile ou Grégoire de Nazianze (1).

(1) J'ai dit autrefois que, dans une histoire des dogmes, on pouvait presque passer son nom sous silence. En me reprochant une formule qu'il trouve excessive, Dom Baur m'accuse de la copier, sans le dire,

C'est un orateur pratique, un pasteur des âmes, qui lui a fait une place dans sa prédication, sous la forme d'une polémique contre les païens, les Juifs ou les sectes dont le voisinage immédiat lui paraissait le plus périlleux pour ses ouailles. Beaucoup de chrétiens conservaient encore soit des coutumes païennes dans l'accomplissement de rites comme ceux du mariage ou des funérailles, soit diverses pratiques superstitieuses ; ils croyaient à la magie ou à l'astrologie. Les catéchumènes surtout avaient peine à se détacher de toutes ces vieilles choses , et c'est dans ses *catéchèses* que Jean s'efforce de les y amener. Les Juifs étaient nombreux à Antioche, et leur fréquentation exposait aussi les fidèles à des périls analogues, que, dans une série d'homélies dirigées contre eux, il a dénoncés avec une passion qui l'entraîne à des duretés et à des violences assez rares chez lui, tout au moins pendant sa période d'Antioche. Parmi les sectes hérétiques, il a fait aussi une campagne en règle contre les Anoméens, et, quand il en trouvait l'occasion, il en a souvent visé plusieurs autres, notamment les Marcionites, les Manichéens, et les Novatiens, ces derniers qu'il rencontra plus tard à Constantinople, plus nombreux et plus redoutables qu'il ne les avait connus à Antioche.

Enfin l'accomplissement intelligent et régulier des pratiques religieuses, souvent négligées ou observées seulement par routine, est presque toujours rappelé de quelque façon dans un sermon de Jean. Nous avons vu ce qu'il pensait du jeûne ; il abonde en sages conseils sur la prière, soit privée, soit publique, et sur l'assistance aux offices, trop rare à son gré en temps normal, distraite ou peu respectueuse aux grands jours de fête où l'on se bousculait pour entendre l'homélie, ou même pour se présenter à la distribution de l'Eucharistie.

dans un article de Preuschen. Comme le lecteur pourra le constater dans l'ouvrage de Dom Baur lui-même, mon livre est de 1891 et l'article de Preuschen de 1898.

Sous ces différents aspects, la prédication de Jean se distingue par un sens pratique d'une admirable sûreté, dû à sa pénétration naturelle et à l'expérience acquise dans l'exercice de ses fonctions pastorales. Peu préoccupé de théorie, observateur exact des réalités, désireux d'obtenir le maximum de résultats en chacune de ses tentatives, il sait s'adapter toujours à l'état d'esprit de ses auditeurs et aux circonstances qui peuvent le faire varier. Il n'y a pas un point important de la conduite morale ou de la vie religieuse sur lequel il n'ait donné le bon avis. Il n'y a pas une des faiblesses, une des tentations auxquelles étaient exposés ses fidèles, dont il ne connût la nature, les origines et les risques, et qu'il ne fût capable d'analyser devant eux avec une précision de diagnostic qui leur inspirait la confiance, lui assurait l'autorité et les disposait à accepter le remède. Il leur parlait en frère, et il excellait à trouver le point de contact avec leur âme, par la simplicité et la cordialité de son langage, sans jamais risquer de compromettre par aucune familiarité imprudente la dignité dont l'Église l'avait revêtu.

Il était né avec un génie oratoire dont l'histoire de toutes les littératures compte peu d'exemples, et qu'on ne peut guère comparer qu'à celui de Démosthène, de Cicéron ou de Bossuet. Il a du premier la vigueur pressante de l'argumentation, du second l'abondance fleurie, et comme le troisième il ajoute à tout l'art appris dans les écoles profanes la majesté et la couleur bibliques, jointes à la douceur évangélique. Quand la sédition d'Antioche a fait de lui l'interprète de la foule, la voix de tout un peuple, il a su trouver des accents d'une véhémence et d'un pathétique que depuis la grande éloquence politique d'Athènes le monde n'avait jamais plus entendus. Il a su parler au nom de Dieu avec la gravité d'un prophète, et au nom du Christ avec la simplicité d'un apôtre. Dans ses discours d'apparat, dans ses panégyriques, il se montre expert en toutes les ressources de la rhétorique, mais il en fait usage avec une maîtrise exceptionnelle. Il a porté

à la perfection ce genre de l'homélie familière, dont nous avons vu en mainte occasion déjà la souplesse et la variété de ton.

IV

Jean à Constantinople. La disgrâce d'Eutrope. Le conflit avec Eudoxie. — Mgr Duchesne a dit, à propos de l'élection de Jean à l'évêché de la capitale : « Constantinople avait pour évêque un homme d'une grande éloquence. C'est pour cela qu'on l'avait choisi ; mais c'était aussi un saint, et un de ces saints intransigeants aux yeux de qui les principes sont faits pour être appliqués (1) » — et un peu plus bas : « Pour un homme de son caractère, la lutte, c'est l'état normal, le rapport nécessaire entre le bien et le mal ». On peut ajouter que, dans une telle lutte, le résultat est aisé à prévoir ; si le bien triomphe, ce n'est pas sans que ceux qui l'ont le mieux défendu aient payé de leur propre défaite sa victoire.

Nous avons résumé les événements ; il ne nous reste plus qu'à étudier l'éloquence de Jean dans un nouveau milieu. Comme Démosthène, il n'avait eu pendant longtemps pour arme que sa parole. Le jour vint pour lui, comme pour Démosthène, où il put gouverner, et il s'engagea aussitôt dans ses multiples tâches de réformateur, sans aucune hésitation ni aucun ménagement. Mais il ne renonça pas pour cela à la prédication, quoiqu'il ne lui ait pas été possible de la conserver aussi régulière et aussi fréquente. Il fut le plus souvent obligé d'improviser. Sa méthode d'exégèse et le caractère de ses instructions morales restèrent d'ailleurs les mêmes. L'étude des diverses séries d'homélies qu'il a prononcées alors, quand elles n'ont pas été provoquées par une circonstance particulière, serait aussi intéressante que celle de ses

(1) P. 73.

homélies d'Antioche ; mais elle ne nous apprendrait rien de nouveau, ou bien ce qu'elle nous apprendrait se rapporterait plutôt au public nouveau en présence duquel il se trouvait qu'à lui-même. Nous nous bornerons donc à l'examen de celles qui ont pour occasion les deux grandes crises de sa vie épiscopale, la chute d'Eutrope et le conflit avec Eudoxie.

Nous remarquerons d'abord que Socrate (1), parlant des discours de cette période, distingue entre « ceux qui furent publiés par lui, et ceux qui, tandis qu'il parlait, ont été recueillis par les tachygraphes ». Sozomène, de son côté, à propos de celui qu'il prononça après son retour d'exil, dit qu'il produisit sur le peuple une impression qui se traduisit avec tant de véhémence, que Jean ne put pas le terminer. Il est donc manifeste que la critique doit prendre ici des précautions particulières et procéder à l'examen le plus attentif. Il lui est relativement facile d'être prudente ; il lui est très difficile de remplir tout son devoir, c'est-à-dire d'être assez sagace pour oser proposer des solutions fermes. Même quand une homélie n'éveille pas brutalement le soupçon que nous nous trouvons en présence d'une œuvre apocryphe, il se peut au moins qu'elle ne nous ait été transmise que dans la rédaction d'un auditeur, où l'auteur se serait assez mal reconnu.

D'autre part, il semble incontestable que la manière oratoire de Jean s'est modifiée, pendant cette période. Les événements auxquels il a été alors mêlé n'ont pas été plus tragiques, à les considérer du dehors, que la sédition de 387 ; mais ils touchaient Jean plus directement. D'autre part Jean était revêtu d'une autorité qu'il

(1) (VI, 4, 9). On pourra voir dans l'article de Lietzmann indiqué *supra*, et dans certains travaux d'Haidacher cités par Lietzmann, que le texte de nos manuscrits, par certaines gloses ou suscriptions, confirme que nous nous trouvons en présence de comptes-rendus, non pas de discours revus et publiés par leur auteur, pour d'autres homélies que pour celles qui sont en question ici.

n'avait pas encore à Antioche, et, engagé dans l'action, encourait des responsabilités qui ne lui avaient pas encore incombé (1). Ces diverses raisons expliquent que, dans sa nature jusqu'alors harmonieuse, la passion ait peu à peu pris le dessus sur la raison impersonnelle et lucide ; que la véhémence et la hardiesse de sa parole soient allées sans cesse s'accroissant. Peut-être n'est-il pas impossible non plus d'imaginer que l'influence prépondérante de Libanios avait su maintenir à Antioche une préférence pour une manière oratoire plus sobre et plus attique que celle qui était en vogue à Athènes ou à Constantinople. Quoiqu'il en soit, il y a plus d'*asianisme* dans les homélies prononcées par Jean dans la capitale que dans la plupart de celles que l'on peut dater d'Antioche.

La chute d'Eutrope. — L'affaire d'Eutrope a fourni la matière de deux homélies. La première est la plus célèbre que Jean ait jamais prononcée (2) ; celle dont les plus ignorants savent au moins qu'il y prit pour thème le mot de l'Ecclésiaste : *Vanité des Vanités, et tout est vanité.* Souvent déjà, il l'avait répété ; souvent il l'avait commenté avec force. Ce jour-là, au milieu de l'émotion unanime, il le retrouva sur ses lèvres, suggéré inévitablement par l'événement du jour, et tout son discours n'en fut qu'une émouvante paraphrase. La scène revit pour nous, à travers ses paroles éloquentes. Eutrope lui-même était là ; pâle et tremblant, il s'était réfugié au pied d'une colonne qu'il embrassait. Devant le ministre déchu, à qui il avait dû son élection, avec lequel il s'était brouillé bientôt, et, qui, après avoir refusé d'écouter ses remontrances, venait maintenant implorer son appui, Jean se lève, et il commence : « C'est toujours le moment, mais c'est aujourd'hui le moment plus que jamais de s'écrier : Vanité des vanités, et tout est vanité. Où est maintenant la

(1) VIII, XVIII

(2) Elle a été souvent éditée à part, soit en France, soit à l'étranger.

dignité éclatante du consul ? Où est la lumière des flambeaux ? Où est le bruit de la foule, le *vivat* du Cirque, la flatteuse acclamation du théâtre ? où sont les applaudissements, les chœurs, les banquets, les fêtes ? où sont les couronnes et les draperies ? Tout cela est passé ; un orage soudain a fait choir les feuilles et a dévasté l'arbre ; le voilà maintenant, pareil à un tronc dépouillé, dont la racine même est ébranlée, et qui vacille. L'assaut du vent a été si violent, qu'il a menacé de l'arracher du sol d'un coup avec ses racines, et qu'il a brisé complètement ses forces vives. Où sont maintenant les faux amis ? Où sont les dîners et les festins ? Où est l'essaim des parasites, et le vin pur versé à flots pendant le jour entier, et les chefs-d'œuvre toujours renouvelés des cuisiniers, et les adulateurs de la puissance, ceux qui pour lui plaire sont prêts à tout faire et à tout dire ? C'était un songe d'une nuit, et tout s'est évanoui avec le jour ! C'étaient des fleurs printanières ; le printemps est passé, et toutes se sont fanées ! C'était une ombre, et elle a fui ; c'était un fruit, et il s'est gâté ; c'étaient des bulles, et elles se sont crevées ; c'était une toile d'araignée et elle s'est déchirée ! C'est pourquoi nous répétons cette parole de l'Esprit, et nous ne cessons pas de dire : Vanité des vanités, et tout est vanité ! Cette parole devrait être gravée sur les murs et sur les vêtements et sur le forum et dans les maisons et sur les routes et sur les portes et dans les vestibules, et surtout dans la conscience de chacun, perpétuellement, et il faudrait la méditer constamment. Puisque le mensonge des choses, puisque les masques, puisque l'hypocrisie sont pris pour la réalité par la foule, chaque jour, au repas du matin, au repas du soir, dans les assemblées, chacun devrait redire à son voisin, et son voisin devrait lui redire : Vanité des vanités, et tout est vanité (1) ». Puis, se tournant vers Eutrope lui-même, et s'adressant à lui : « Ne te disais-je pas sans cesse que la richesse est

(1) Texte de Migne, *P. G.*, 52, 392.

comme un esclave fugitif ? Mais tu ne nous écoutais pas. Ne te disais-je pas qu'elle est un serviteur ingrat ? Mais tu ne voulais pas le croire. Voici que l'expérience t'a prouvé qu'elle n'est pas seulement fugitive et ingrate, mais qu'elle est meurtrière : c'est elle qui te fait trembler et craindre ! Ne te disais-je pas, quand tu t'irritais sans cesse contre moi parce que je te disais la vérité : Je t'aime mieux que tes flatteurs ; moi qui te blâme, je te fais plus de bien que ceux qui cherchent à te plaire ?... Et l'Église, que tu as combattue, t'a ouvert son sein et t'y a reçu, tandis que le théâtre (1), auquel tu réservais tes faveurs, pour la défense duquel tu t'es souvent indigné contre moi (2), t'a trahi et t'a perdu. Cependant nous ne cessions jamais de te dire : Pourquoi fais-tu cela ? Tu poursuis avec fureur l'Église, et tu cours toi-même au précipice. Tu négligeais tout cela. Et l'hippodrome, pour lequel tu as dépensé ta richesse, a aiguisé le glaive contre toi, tandis que l'Église qui n'a eu pour partage que ton hostilité, multiplie ses démarches, pour t'arracher du filet où tu es pris ».

Comme en 387, Jean fut la voix de tout un peuple, la voix des humbles tout au moins, qui l'avaient tout de suite aimé, et que ces grands revirements consolent. L'aristocratie de Constantinople trouva qu'il soulignait un peu trop les leçons de la Providence, du moins s'il faut en croire Socrate, selon lequel « il choqua certaines personnes, qui jugèrent que non seulement il n'avait pas de pitié pour un malheureux, tout au contraire qu'il l'accablait ». Mais l'admiration pour l'orateur capable de frapper de tels coups dut être unanime. La citation que j'ai faite de l'exorde suffit pour montrer l'élévation des idées, le pathétique, l'éclat et l'abondance des images. Il faut lire cependant le texte même pour appré-

(1) J'ai déjà dit que Jean avait prêché en 399 son homélie la plus virulente contre le théâtre.

(2) VI, 5.

cier justement le caractère littéraire de ce discours fameux. Le style est bien ici — manié et transformé par un beau génie — celui que la seconde sophistique avait mis à la mode, pour cet ordre de sujets. Il n'y a pas à s'étonner du contraste, si grand qu'il soit, entre cette véhémence et la simplicité des sages et prudentes instructions qui formaient la trame ordinaire de la prédication de Chrysostome. Mais le ton est celui des *thrènes* ou des *monodies*, dont la *monodie* d'Aristide *sur Smyrne* avait autrefois donné le modèle, et que représentent au IVe siècle des morceaux comme celle de Libanios *sur Daphné* ou celle du même orateur *sur Julien*. Cette manière se caractérise par le rythme emporté et haletant, par l'emploi des petites phrases courtes, avec assonances et anaphores, par celui de l'interrogation et de l'exclamation, par la hardiesse et l'éclat des images, par je ne sais quoi de poétique en un mot ; le nom même de *monodie* est emprunté à la poésie dramatique. Mais Himérios ou Libanios, quand ils l'emploient, laissent trop voir partout l'artifice ; le premier, avec son exaltation voulue, n'aboutit qu'à une exagération ridicule, tandis que le second, malgré toute son habileté technique, n'arrive pas à triompher de la froideur de son tempérament. L'émotion de Jean est sincère ; une grande foi religieuse l'échauffe, et l'inspiration biblique nourrit son éloquence de hautes et graves idées, d'images brillantes et fortes.

Quelques jours après, Eutrope avait abandonné son asile, sans que nous sachions comment ni pourquoi, et il avait été arrêté (1). Jean a prononcé, sur le verset 4 du Psaume XL, une seconde homélie qui a toujours beaucoup embarrassé, depuis Montfaucon et Tillemont, le jugement des critiques. On peut lire l'appréciation des deux premiers, et ensuite celle de Lietzmann, le dernier savant qui ait émis un avis personnel sur la question ; on retrouvera également chez tous trois, et l'on

(1) D'abord simplement exilé, il fut mis à mort peu de temps après.

retrouverait dans les opinions exprimées dans l'intervalle, la même appréciation sévère, sur la seconde partie tout au moins, et une certaine hésitation à conclure. Essayons d'y voir clair nous-mêmes. Le début contient un retour sur les événements récents, qui ne peut être que d'un témoin oculaire, et où l'on croit bien entendre l'accent de Chrysostome. La première homélie se terminait par une exhortation au peuple d'aller supplier l'empereur, avec l'évêque à sa tête, pour qu'il fît preuve de clémence, « et qu'il accordât à la Sainte Table la vie d'un homme ». La seconde, après un exorde sur la beauté et l'utilité de l'Écriture, commence par une protestation contre ceux qui pourraient penser que l'évêque, après avoir d'abord accueilli un suppliant, l'a ensuite trahi. Jean rejette sur Eutrope lui-même la responsabilité de son arrestation, à laquelle il s'est exposé par une fuite volontaire, et il peint en traits de feu le trouble qui régnait aux alentours de l'Église : « Vous étiez présents ce jour-là, et vous avez vu toute l'armée en mouvement, la fureur des soldats, plus ardente qu'une flamme, tandis que nous nous hâtions vers le palais (1)». Tout cela ne peut être que de Jean. La seconde moitié de l'homélie, à propos du verset choisi pour texte : « *La Reine s'est tenue à sa droite* », contient un panégyrique de l'Église, qui prend toutes les formes, reçoit tous les noms, et demeure toujours l'Église, la Reine, la fiancée du Christ. Les critiques anciens ou récents ont surtout relevé l'incohérence de la composition, et les caractères du style, qu'ils trouvent notablement différents de ceux qui distinguent habituellement celui de Jean. Le premier défaut peut s'expliquer par l'improvisation et par cette espèce de fièvre qui semble s'être emparée de Jean — dont l'état de santé était d'ailleurs médiocre (2)

(1) *P. G.*, 52, 398.

(2) On se souvient qu'il l'avait altéré pas les austérités de sa jeunesse ; à Constantinople, il souffrait gravement de l'estomac, et c'était une des raisons pour lesquelles il mangeait seul « et menait cette vie de Cyclope » qu'on lui reprocha au concile du Chêne.

— pendant cette longue crise que ne cessa pas d'être son épiscopat — et nous avons vu que la première homélie, si belle qu'elle soit, est déjà écrite dans une manière beaucoup plus *asiatique* que n'avait été généralement celle de Jean à Antioche (1). Il faut reconnaître cependant qu'ici l'un ou l'autre défaut sont poussés fort loin. Mais je suis beaucoup plus frappé pour ma part d'un autre caractère. Le développement sur l'Église, principalement dans la partie où l'orateur explique comment elle a pu être qualifiée à la fois de courtisane et de vierge (2), atteint l'extrême limite d'un mauvais goût qui n'était certainement pas aussi sensible à un public du IVe siècle qu'il est intolérable à un lecteur moderne, mais dont je ne crois pas qu'on puisse retrouver dans aucun autre discours de Jean un exemple aussi choquant. La fraude du *paradoxe* sophistique s'y allie avec le raffinement de l'*allégorie* philonienne ; l'exaltation artificielle d'un Himérios avec l'extase du chrétien devant le miracle, reconnu à tout prix dans les manifestations les plus imprévues. C'est le bon sens de Jean, c'est sa raison ordinairement si ferme, malgré la chaleur de sa passion, que nous nous étonnons de ne pas retrouver ici. Est-ce l'élève de Diodore qui proclame aussi crûment qu'on ne doit pas « s'en tenir à la simplicité du sens littéral ? (3) » Peut-on croire que Chrysostome, que le lecteur assidu de Paul, l'orateur qui, soit à Antioche, soit à Constantinople, n'a cessé de relire et d'expliquer les *Épîtres*, ait parlé de ses missions chez les *Thraces*, les *Scythes*, les *Indiens*, les *Maures*, les *Sardes* et les *Goths* (4) ? Toute cette seconde partie de l'homélie ne peut être due qu'à une rédaction extrêmement libre, à moins qu'elle ne soit complètement apocryphe.

(1) De plus Montfaucon a raison de dire que, si l'on compare les deux parties de la seconde homélie *uniquement au point de vue du style*, il n'y a pas de différence réelle entre l'une et l'autre.

(2) *P. G.*, *ibid.*, 405-406 (et déjà colonne p. 402).

(3) *Ib.* 403, § 8.

(4) § 14, colonne 409.

On est d'autant plus porté à croire qu'il faut tout au moins faire cette fois une part très large à l'interpolation que, lorsqu'on passe aux discours qui ont immédiatement suivi la seconde homélie sur Eutrope, si l'on y retrouve le style asiatique qui paraît être devenu celui de Jean à Constantinople, le ton est relativement plus sobre, et l'imagination moins fantasque. Tel est le cas de l'homélie prononcée en 400, après la révolte de Gaïnas et l'exil de Saturnin et Aurélien ; événements où Jean avait joué un rôle important, avec succès. Il s'excuse d'avoir gardé le silence, et il explique comment il n'a pas perdu son temps dans l'intervalle ; il peint la situation de Constantinople, pendant que les Goths de Gaïnas menaçaient la ville, en termes aussi expressifs qu'il avait peint les désordres suscités par la chute d'Eutrope, et il reprend sa prédication contre l'amour excessif de la richesse, cause de tous les maux. Il termine par un panégyrique de Job, dont il introduit l'histoire par la formule habituelle aux rhéteurs, quand ils préparent un *διήγημα*. Il en est de même de deux discours très brefs, qui ne nous ont été transmis que dans une traduction latine, mais dont l'authenticité ne prête à aucun soupçon. Le premier a marqué sa reprise de contact avec son auditoire, après son retour d'Asie. Il y exprime avec chaleur sa joie, et y félicite les fidèles de la conduite qu'ils ont tenue en son absence (1). Le second a un sujet plus particulier, et, si court qu'il soit, il est fort intéressant par le ton. C'est celui où, réconcilié plus ou moins facilement avec Sévérien de Gabales par la volonté d'Eudoxie, il présente à son troupeau l'évêque syrien, dont il avait eu fort à se plaindre, et demande qu'on lui fasse bon accueil. La tâche était délicate, non seulement parce que Chrysostome ne pouvait

(1) On peut faire entrer ce discours dans une des catégories sophistiques, celle des allocutions qu'un sophiste prononçait quand, après une absence, il reprenait contact avec ses élèves. Nous en possédons plusieurs exemples.

pas avoir beaucoup de bienveillance pour Sévérien, mais parce que le public était extrêmement irrité contre celui-ci et qu'un scandale était à craindre. Jean s'en est acquitté fort habilement. A son allocution, les manuscrits joignent celle dont Sévérien la fit suivre ; elle est d'un orateur assez exercé, mais qui semble remercier du bout des lèvres. Sévérien n'était que trop prêt à reprendre les hostilités, à bref délai (1).

Bien que Jean prêchât moins fréquemment à Antioche qu'à Constantinople, nous sommes loin d'avoir tous les sermons qu'il a prononcés dans les mois qui ont précédé le conflit avec Eudoxie. Nous ne savons donc pas exactement dans quelle mesure l'irritation de l'impératrice peut s'expliquer par des attaques directes, des allusions voilées, ou l'interprétation maligne que les ennemis de l'évêque ont pu suggérer de vivacités qui dans sa pensée n'avaient qu'une portée générale ou qui, peut-être imprudentes, n'étaient cependant pas provocantes. On a pu relever assez facilement dans certaines de ses homélies exégétiques des morceaux de la seconde et de la troisième catégorie (2). Socrate (3) dit, que quand Épiphane fut parti après son intervention maladroite, « ardent de caractère comme il l'était, et toujours prêt à parler, Jean prononça sans tarder un discours où devant le peuple il jeta un blâme contre toutes les femmes en général. La foule s'en empara comme d'une allusion énigmatique à l'impératrice, qui, recueillie par des gens malveillants, fut portée à la connaissance des souverains ». Nous avons deux homélies que Jean aurait prononcées avant de partir pour son premier exil. La première (4) est tirée de la *Vie* de Jean par Georges d'Alexandrie, qui est fort loin d'être un bon garant ; l'authenticité du début en

(1) Le texte grec du discours de Sévérien a été publié par Papadopoulos Kerameus, *Analecta* I, 15.
(2) Voir les exemples cités par Lietzmann, *loc. cit.*
(3) VI, 15.
(4) *P. G.*, 52, 428.

est cependant appuyée par une ancienne traduction latine ; on peut éprouver plus de doutes sur la fin, où se trouve le nom d'Hérodias, et que cette traduction ne contient pas. La seconde où il est question à la fois d'Hérodias et de Jézabel renferme, surtout au début, pas mal d'éléments qui lui sont communs avec la première, ce qui peut éveiller de la suspicion. D'autre part, on peut découvrir dans la première homélie après le retour d'exil, homélie regardée généralement comme authentique, une allusion à un passage de celle dont nous venons de parler (1).

Il reste donc bien des obscurités sur tout cela. On ose cependant affirmer, sans trop craindre l'erreur, que l'exaltation de Jean, si manifeste déjà dans la première *homélie sur Eutrope* et dans les parties de *la seconde* qui ont chance d'être authentiques, s'était encore accrue, et qu'elle prenait un ton plus âpre. Voici un passage de cette première moitié du premier discours avant l'exil, qui est, comme on vient de le voir, probablement authentique, et qui peut expliquer comment, malgré la soumission à l'autorité dont il a finalement donné l'exemple, il a pris pour les contemporains et pour la postérité figure de tribun : « Les vagues succèdent aux vagues, et redoutable est la tempête ; nous ne craignons pas cependant d'être engloutis ; car nous nous tenons sur le roc. Que la mer fasse rage ; elle ne peut pas ruiner le roc. Que les vagues surgissent ; elles ne peuvent pas engloutir la barque de Jésus. Que craindrai-je, dis-moi ? La mort ? *Christ est ma vie et la mort m'est un gain* (*Ép. aux Philipp.*, I, 21)..... C'est pourquoi je vous exhorte aujourd'hui à vous consoler ; car nul ne peut me séparer de vous :

(1) Lietzmann penche à croire les deux homélies authentiques, y compris la seconde moitié de la première, et suppose que la seconde aurait été prononcée le même jour, devant un autre auditoire, ce qui n'est pas extrêmement vraisemblable. O. Seeck (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (p. 460 et 581) recourt à l'hypothèse de deux rédactions provenant de deux auditeurs différents.

Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le disjoindre (*Matth.*, XIX, 6).... Que personne ne vous trouble ; persévérez dans la prière... Demain je serai à la litanie avec vous. Où je suis, vous êtes, et où vous êtes, je suis aussi. Nous ne sommes qu'un corps ; on ne sépare pas le corps de la tête, ni la tête du corps. Séparés par l'espace, nous restons unis par la charité ; c'est un lien que la mort même ne peut rompre. Si mon corps vient à mourir, mon âme vivra et elle se souviendra de son peuple. Vous êtes mes frères ; comment pourrais-je vous oublier ? Vous êtes mes frères ; vous êtes ma vie ; vous êtes ma gloire. Si vous progressez, j'en ai l'honneur ; ma vie, ma richesse, résident en vous comme en un trésor. Je suis prêt à donner mille fois ma vie pour vous, et vous n'avez pas besoin de m'en savoir gré ; j'acquitte une dette ; car *le bon pasteur expose sa vie pour ses brebis* (*Jean*, X, 11) (1) ».

Après son retour, Jean prononça deux homélies ; la première ne fut qu'une allocution, improvisée dans la magnifique église des Apôtres ; Jean y laissa déborder sa joie, devant une assistance très nombreuse — toute la ville, nous dit-il — dont l'empressement était d'autant plus remarquable que le même jour des jeux se donnaient au Cirque. Cependant, dit Jean, le théâtre est vide et l'église est pleine. Le lendemain, il en prononça une plus longue, que Sozomène a connue (2), mais confondue avec la première ; il y compare l'Église à la femme d'Abraham convoitée en Égypte par le Pharaon ; quant au Pharaon, il fait de lui le symbole de son ennemi Théophile. Il raconte l'accueil qu'il a reçu la veille, et, sinon par ordre, du moins par convenance, il couvre de fleurs Eudoxie, en citant les passages essentiels de la lettre qu'elle lui a écrite la veille pour sceller la réconciliation (3).

(1) Socrate, VI, 16.

(2) VIII, 18.

(3) Une difficulté soulevée par Savile au sujet de cette homélie est qu'une phrase du § 2 sur le *baptistère* qui a été inondé de sang se rapporterait mieux à la bagarre qui n'eut lieu qu'en 404, après le

Laissons de côté l'homélie moins intéressante sur *la Chananéenne*, que Savile et Tillemont ont défendue, tandis que Fronton du Duc la rejetait et que Montfaucon, en n'élevant aucune objection sur la première partie (1), ne croyait pas la seconde exempte de retouches. Nous arrivons au second conflit avec Eudoxie, celui qui fut causé par l'affaire de la statue. Socrate (VI, 18), après avoir dit que Jean aurait dû faire ses observations aux souverains avec ménagement, mais qu'il se laissa aller à son intempérance de langage coutumière et offensa ainsi de nouveau l'impératrice, ajoute qu'averti de l'irritation de celle-ci il prononça à l'église cette fameuse homélie qui commence ainsi : « De nouveau Hérodias délire, de nouveau elle s'émeut, de nouveau elle danse, de nouveau elle cherche à obtenir la tête de Jean sur un plateau ». Nous possédons une homélie sous le nom de Jean qui a pour exorde cette phrase assurément véhémente (2). Il est assez malaisé d'en soutenir l'authenticité (3). Mais est-ce cette homélie apocryphe qui existait déjà avant Socrate ; est-ce à elle qu'il fait allusion, ainsi que ses successeurs ? Ou bien Socrate ne connaissait-il traditionnellement que le fameux début, et l'homélie a-t-elle été fabriquée d'après la citation qu'il en a faite ? Il est assez difficile d'en décider.

V

Les derniers traités. — *Les Lettres.* — Pendant son épiscopat, au début du moins, Jean a composé certains

second exil ; cependant le récit de Zosime, V, 23, sans mentionner spécialement le baptistère, montre au moins que des scènes analogues eurent lieu dans *les églises* après le premier.

(1) Qui contient encore des allusions à son exil et à son retour.

(2) *P. G.*, 59, 485. Du reste, l'emploi dans la polémique des noms d'Hérode et d'Hérodias n'était pas nouveau ; Athanase y avait recouru, *Hist. Arian.* 52.

(3) Lietzmann l'a tenté, dans une discussion assez serrée, qui ne m'a cependant pas convaincu.

traités, qui sont en relation avec les réformes qu'il entreprenait, et, dans la solitude de l'exil, il en a écrit d'autres, en rapport avec son infortune ; c'est de ce moment aussi que date la correspondance qui nous a été conservée.

Les traités. — Les deux traités composés à Constantinople ont pour origine la campagne menée par l'évêque contre les *sœurs spirituelles* qui cohabitaient avec certains ecclésiastiques : on les appelait en grec *Syneisactes*, en latin *Subintroductæ* (Subintroduites), ou *Agapètes* (Bien-aimées). Socrate, il est vrai (VI, 3), les date de l'époque de son diaconat ; mais Palladius (1), qui a eu les moyens d'être mieux informé, les place au début de l'épiscopat, ainsi que les vraisemblances le suggèrent. Le premier est intitulé : *Contre ceux qui ont chez eux des vierges syneisactes.* L'exorde, très soigné pour le style, avec un souci manifeste de rechercher le rythme et d'éviter l'hiatus, confirme la donnée de Palladius par certaines précautions oratoires, naturelles au moment où Jean entreprenait ses réformes, sans être encore sensible à la difficulté de les réaliser. En même temps, Jean semble bien revendiquer, quoique discrètement, une autorité à laquelle il n'aurait pu prétendre au temps de son diaconat. Dans le corps du traité, on peut admirer la même perfection de la forme, notamment dans l'ampleur des périodes qui contraste avec la prédilection pour les phrases courtes et les asyndètes qui distinguent les discours de la même période ou d'une période de très peu postérieure. Quelques souvenirs classiques apparaissent, qui sont rares également dans les homélies ou ne s'y introduisent que plus enveloppés. L'ensemble est sévère, mais vif et pressant, et la finesse d'une observation qui ne va pas sans malice y mêle un élément de satire amusante, par exemple quand Jean s'égaie en évoquant la maison d'un moine, où l'étranger qui entre aperçoit d'abord des chaussures, des vêtements ou des chapeaux de femme, une corbeille et un fuseau. Le ton s'échauffe,

(1) *Dialogue*, 5 (*P. G.*, XLVIII, 20).

quand il montre les petits soins que ces ecclésiastiques mondains rendent à leurs compagnes, si elles vont à l'église, étalant aux yeux de tous un scandale qu'il conviendrait au moins de dissimuler. Des considérations élevées sur les préceptes de la nouvelle Loi, plus rigoureux que ceux de l'ancienne, servent de conclusion.

Le second traité forme comme l'autre face du diptyque ; il est pour les femmes et s'intitule : *Que les religieuses ne doivent pas cohabiter avec des hommes*. S'adressant à des femmes, Jean est plus vif encore, et même pathétique dès le début. Il entre en matière par une exclamation. La virginité n'est plus qu'un vain mot ; la virginité, qui est la vertu chrétienne par excellence, la seule pour laquelle les païens n'essaient même pas de rivaliser avec nous. Commencé sur ce ton, le traité se déroule en un style approprié. Les longues périodes du précédent font place à des *côla* qui rappellent ceux de l'homélie sur Eutrope. La réprimande est plus véhémente. Les vierges qui mènent cette conduite sont « pires que des empoisonneuses ». Il y a plus de sérénité dans le beau portrait qu'il trace, en antithèse, de la véritable vierge. Mais la peinture des dangers de la cohabitation redevient hardie. On trouve au ch. IV un renvoi au traité précédent, qui indique probablement que tous deux ont été écrits, l'un après l'autre, dans un intervalle assez bref (1).

Ces deux traités, assez courts l'un et l'autre, sont les seuls que Jean ait écrits à Constantinople ; encore était-ce au début de son épiscopat. Quand il fut relégué dans une bourgade lointaine, il eut plus de loisirs qu'il n'en pouvait souhaiter. Il chercha sans doute à continuer en quelque mesure son activité apostolique, par l'intérêt qu'il prit aux missions du prêtre Constance et à l'évangélisation de la Phénicie. Il dut prier beaucoup. Mais il écrivit aussi,

(1) La différence de ton, qui pourrait donner à penser d'abord que le premier traité est, comme le dit Socrate, de la période antiochienne, s'explique donc plutôt par la différence des destinataires.

pour se consoler, et consoler ceux ou celles qui pleuraient son absence et restaient intraitablement attachés à sa cause. L'opuscule : *Que personne ne peut souffrir de dommage que par son propre fait* a été composé vers 406, à Cucuse. Dans la quatrième de ses lettres à Olympias, qui date de 406 ou 407, il lui annonce l'envoi « de ce qu'il vient d'écrire... » ; suit le titre du traité, tel que nous venons de le donner ; après quoi Jean reprend : « Telle est la thèse que défend le discours que j'ai envoyé à ta Seigneurie. Lis-le assidûment, si tu te portes bien ; aie le même sur les lèvres. Il te sera un bon remède, si tu le veux (1) ». Le titre du traité est purement philosophique. En fait, bien que les idées chrétiennes dominent et qu'il y ait beaucoup d'exemples bibliques, la part du socratisme et du platonisme, ou de cet éclectisme dans lequel entraient aussi des éléments stoïciens, y est assez considérable. Il y a là comme un de ces retours à des goûts et à des études de jeunesse qui ne sont pas rares chez un vieillard. Le style est généralement très périodique. Un autre opuscule porte pour titre : *A tous ceux qui se sont scandalisés des calamités qui sont survenues, de la persécution du peuple et de beaucoup de prêtres, et sur l'incompréhensible et contre les Juifs*. Il est un peu postérieur au précédent, auquel il renvoie au ch. xv. Le ton et le sujet sont analogues ; la part cette fois est faite plus largement au point de vue purement religieux qu'au point de vue philosophique. Comme l'indique la fin du titre, Jean prend pour thème l'impossibilité pour l'homme de comprendre l'essence divine. En examinant le problème du mal, il attaque le manichéisme et les sectes analogues. L'étendue de ce second traité est au moins double de celle du précédent.

La correspondance. — Jean ne semble avoir jamais entretenu, à moins que ce fût dans sa jeunesse, une correspondance mondaine et littéraire; ou avoir pris soin, en

(1) Olympias était souffrante comme Jean lui-même.

écrivant des lettres d'affaire ou des billets intimes, de les rédiger en vue de la publication et pour l'admiration de la postérité. Aussi ne possédons-nous de lui une correspondance que pour les dernières années de sa vie, alors qu'il dut faire appel à des défenseurs et se trouva séparé de ses amis.

La plus ancienne lettre que nous ayons de lui a été rédigée peu après la Pâque de 404, à Constantinople même ; c'est un rapport détaillé sur les événements dont Jean vient d'être la victime, adressé au pape Innocent, avec un appel à son intervention (1). Celles qui proviennent du temps de l'exil sont les plus nombreuses. Les plus longues, en particulier certaines des lettres à Olympias, sont des lettres de consolation ou d'exhortation, destinées à maintenir le lien entre Jean et ces *Johannites* qui lui restaient obstinément fidèles. On y retrouve les mêmes pensées et le même ton que dans les deux traités écrits à Cucuse. Les autres ont l'intérêt de nous renseigner sur les péripéties de son dur voyage à travers l'Asie Mineure et de la vie qu'il mène dans les résidences successives qui lui sont imposées. Au début, tant qu'il fut dans la Bithynie, province aussi civilisée, ou peu s'en faut, que la côte égéenne de l'Asie, il n'eut point à souffrir et garda des dispositions sereines, par exemple pendant l'arrêt assez long qu'il fit à Nicée. « Non, n'ayez pas de craintes sur notre voyage » ; écrivait-il à Olympias (2), « comme je vous l'ai déjà écrit, mon corps est en meilleur état de santé et s'est fortifié ; le climat me réussit et ceux qui m'escortent mettent tout leur zèle, plus même que je ne le désire, à me procurer du repos ; ils en font leur affaire ». — « Plus nos épreuves s'étendent, plus s'accroît aussi notre consolation, et meilleures sont nos espérances

(1) Deux ans plus tard, Jean a écrit à Innocent une seconde lettre plus courte. La lettre 125 (*à Cyriaque exilé*) n'est pas authentique ; c'est un centon de morceaux, pris d'ailleurs réellement de Chrysostome.

(2) *Ep.* X.

d'avenir ; oui, à cette heure, tout va selon notre gré, et nous avons un bon vent... Bas-fonds et récifs, tourbillons et ouragans, font rage ; la nuit est sans lune ; les ténèbres sont épaisses ; voici des précipices et des écueils, et, tandis que nous naviguons sur une telle mer, nous nous sentons aussi bien disposés que ceux que la vague secoue dans le port. Pensez à cela, dans votre piété ; mettez-vous au-dessus de ces tracas et de ces orages, et daignez m'apprendre ce qu'il en est de votre santé. Pour moi je suis bien portant et joyeux. Mon corps s'est fortifié ; je respire un air pur ; et les soldats du préfet qui font route avec moi prennent soin de moi si bien qu'ils me dispensent d'avoir besoin de serviteurs ; ils en font eux-mêmes l'office. Ils se sont emparés de cette charge par amour pour moi. Je suis entouré de pages, qui tous se font un plaisir de me rendre ce service. Je n'ai qu'un souci ; c'est de n'être point sûr que vous êtes aussi en bonne santé. Mettez-moi au courant, pour que je puisse jouir de l'agrément que j'ai ici , et que je puisse remercier grandement mon très cher fils Pergamios. Si vous voulez m'écrire, usez de lui ; c'est un ami sincère, qui m'est tout dévoué, et qui est plein de respect pour votre sagesse et votre prudence (1) ». On aime à voir Jean, au lendemain des batailles qu'il avait livrées — un peu âprement — conserver cette vaillance et retrouver cette allégresse. Il devait l'une et l'autre à sa foi, à sa sainteté.

C'est en particulier pendant cette station à Nicée qu'il se reprit d'enthousiasme pour l'évangélisation de la province qui demeurait païenne entre toutes, la Phénicie. A Constantinople, il avait aidé l'évêque de Gaza, Porphyre. Il avait gardé des amis dans le voisinage, à Antioche, et l'un d'entre eux, le prêtre Constance, y organisait une sorte de mission. Il trouva à Nicée un moine qui menait une vie très dure, muré dans une cellule d'où il ne communiquait avec le monde que par un guichet à travers

(1) *Ep. XI.*

lequel on lui faisait passer ses aliments. Il lui prouva que c'était un peu oublier l'amour du prochain, et l'expédia à Constance (1).

Il ignorait, en quittant Constantinople, quelle résidence lui serait assignée. Il apprit en cours de route qu'on l'envoyait à Cucuse, et cette perspective mit fin à sa tranquillité d'esprit. Il se plaignait de ne pas obtenir « ce que les pires criminels obtiennent, la faveur de ne pas être relégué dans une contrée aussi sauvage et aussi lointaine (2) ». Il se résigna malgré tout, et ne voulut pas qu'on entreprît des démarches pour faire modifier la décision prise. Pendant le trajet qui le conduisit jusqu'à Césarée de Cappadoce, il souffrit de la fièvre, et bien plus encore de l'accueil que lui firent certains évêques, parmi lesquels se signala particulièrement un de ses plus anciens ennemis, Léonce d'Ancyre. Il en fut si écœuré qu'il écrivait à Olympias : « Je ne crains rien tant que les évêques, sauf quelques exceptions (3) ». Tourmenté par la chaleur, par les veilles, par toutes les incommodités d'un voyage qui devenait de plus en plus pénible, à mesure qu'on s'éloignait des côtes, il arriva à Césarée rompu, plus éprouvé, disait-il, que les condamnés aux mines ou les prisonniers. Là, il put d'abord prendre quelque repos, et il trouva des amis. Mais les incursions que les Isauriens faisaient dans le voisinage l'obligèrent d'y rester plus longtemps qu'il n'était prévu. Des moines fanatiques vinrent le menacer dans la maison où il était descendu (4). Ils continuèrent leurs manifestations pendant plusieurs jours ; et il dut quitter la ville, pour accepter l'hospitalité qu'une dame, du nom de Séleucie, lui offrit heureusement dans les environs. Mais, quand la dame se vit menacée à son tour, elle prit peur et se débarrassa

(1) *Ép. CCXXI.*
(2) *Ép. CXX*, à la diaconesse Théodora.
(3) *Ép. XIV.*
(4) *Ép. XII* et *XIV* à Olympias.

de cet hôte incommode. Contre son attente, le proscrit fit cependant la dernière partie de son trajet sans aucun incident notable. Soixante-dix jours après son départ de Constantinople, il arriva à Cucuse, « le lieu le plus désert de toute la terre (1) ». Mais la solitude est bonne à ceux qui viennent de souffrir dans les cités. Un riche habitant du pays, nommé Dioscure, mit à la disposition de Jean une maison commode. De grands personnages de Constantinople, restés ses amis, et qui avaient des domaines dans la région, envoyèrent à leurs domestiques des instructions pour qu'il ne manquât de rien. Il reçut même parfois des visites, tout au moins celles du prêtre antiochien Constance. En somme, tant qu'il résida à Cucuse, son exil fut supportable, quoique la rudesse du climat, extrême en été comme en hiver, lui fît peu à peu ressentir ses effets. Trois ans se passèrent. Les brigands Isauriens infestaient de plus en plus la région. Jean fut contraint de se déplacer sans cesse, de la ville à la campagne, de la campagne à la ville, et finit par se mettre à l'abri dans le fort d'Arabissos (2).

Ces soucis personnels n'empêchaient pas qu'il essayât d'être toujours utile. Il ne lui suffisait plus d'aider aux missions de Cilicie et de Phénicie (3). Il formait un autre projet, celui d'en organiser en Perse, et, sans rancune, cherchait à obtenir le concours d'un évêque, Maruthas, qui au Chêne, s'était prononcé contre lui (4). Il se préoccupait d'être toujours bien informé sur ce qui se passait à Antioche ou à Constantinople, et d'y conserver de l'influence (5).

Il y réussissait trop bien au gré de ses ennemis, qui finirent par s'imaginer qu'il pouvait rester dangereux. C'est alors qu'on décida de l'éloigner encore, et de l'expé-

(1) *Ép. CCXXXIV.*
(2) Un peu au nord-est de Cucuse.
(3) Cf. *Ép. L, LI, CXXIII, CXXVI*, etc.
(4) *Ép. XIV*, 5. La lettre a été écrite à Cucuse.
(5) *Ép. CXXXV, LXI, CXLI*, etc.

dier à Pityonte. Il lui fallut de nouveau faire un long trajet, en remontant cette fois vers le Nord. A la fin de juin 407, en compagnie de deux soldats, l'un bienveillant, l'autre hostile, il se mit en route, et, comme nous l'avons raconté, mourut épuisé, à mi-chemin de sa destination, auprès de la bourgade de Comane.

Nous avons choisi nos citations parmi les lettres les plus courtes et les plus remplies d'allusions personnelles. Celles qui sont plus longues et contiennent des exhortations morales, ne diffèrent guère des traités et nous auraient appris moins de nouveau (1).

VI

Conclusion. — Si l'on compare Chrysostome, en tant qu'homme d'église, à ses deux grands rivaux, Basile et Grégoire de Nazianze, on voit tout de suite qu'il n'eut pas le même talent d'administrateur et de politique que le premier, et que, s'il échoua comme le second dans l'exercice des fonctions épiscopales, l'explication en doit bien être cherchée, pour lui comme pour Grégoire, tout autant dans son propre tempérament que dans les circonstances extérieures ; mais comme tous deux avaient un caractère très différent, les causes de leur échec furent aussi différentes. Un second trait qui le distingue de Basile et de Grégoire, c'est qu'il avait l'esprit moins spéculatif que le leur, et qu'il a fait moins de théologie. La raison en est pour une part qu'il est venu après eux, quand l'arianisme

(1) La liturgie dite de Chrysostome ne paraît avoir avec lui que peu de rapports directs : cf. SWAINSON, *The greek Liturgics*, Cambridge, 1884 ; et le second fascicule des Χρυσοστομικά, Rome, 1908 ; douteuse est l'origine d'une *Synopse de l'Ancien et du Nouveau, Testament* (*P. G.*, 56 ; BRYENNIOS, dans les prolégomènes de son édition de la *Didaché* ; KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig, 1895.) Érasme a déjà démontré que l'*opus imperfectum in Matthæum* ne pouvait pas être de Chrysostome.

avait cessé d'être aussi redoutable, et que Théodose, qu'Arcadius, qu'Eudoxie étaient d'une orthodoxie parfaite. Mais il apparaît clairement que, de son propre mouvement, il était peu porté à la controverse subtile. Nous avons déjà dit sur sa méthode d'exégèse tout ce qu'il importait de dire. Il n'y a pas lieu d'insister très longuement sur sa doctrine. Quand il expose le dogme trinitaire, c'est la croyance de Nicée qu'il défend, en termes assez généraux et sans embarrasser ses auditeurs de précisions périlleuses. Il a vécu au moment où la question de l'union des deux natures en la personne du Christ devenait grave. On peut bien relever peut-être quelques nuances antiochiennes dans la manière dont il la traite à l'occasion. Mais il ne l'a jamais examinée de près en ses aspects les plus délicats. Il n'emploie pas l'expression de *mère de Dieu* (Θεοτόκος) en parlant de la Vierge Marie, mais il n'en risque pas de trop compromettantes dans l'autre sens, quoique, à côté des hommages qu'il lui a rendus, il ait parfois parlé d'elle en des termes qui n'eussent pas été tolérés plus tard. Bref, il n'a pas pris véritablement part à la solution du problème, et quand Cyrille d'Alexandrie a voulu le mettre au nombre de ses autorités, dans sa lutte contre Nestorius, il n'a pu avancer que deux textes assez insignifiants, pris d'ailleurs à une homélie dont l'authenticité n'est pas sûre (1). Deux points seulement méritent quelque attention. Il a toujours été considéré par les générations qui l'ont suivi comme un des Pères qui ont le mieux exprimé la doctrine catholique de l'Eucharistie. Ce n'est point qu'il faille chercher chez lui de la transsubstantiation une explication tout à fait précise; mais il en peut fournir les éléments essentiels. Ses opinions sur le libre arbitre ont été invoquées de part et d'autre dans la querelle du pélagianisme. Julien d'Éclane s'est réclamé de lui (2), aussi bien que saint Augustin (3). Il était inévitable qu'un

(1) Voir à ce sujet les bonnes remarques de BARDENHEWER.
(2) Dans ses livres *ad Turbantium*.
(3) Dans le traité *Contra Julianum*.

moraliste comme Chrysostome, qu'un prédicateur obligé de faire appel à chaque instant à l'effort de la volonté, mît surtout en lumière, des deux faces du problème, celle que seule voulut voir Pélage. Mais ce serait l'avoir lu superficiellement que de faire de lui un pélagien avant la lettre. La vérité est ici encore que le débat n'a eu lieu qu'après lui. S'il y avait pris part, et s'il avait vécu quelques années encore (1), peut-être son influence eût-elle en quelque mesure contre-balancé celle d'Augustin et contribué à émousser les pointes trop dures de la doctrine augustinienne. Mais on ne saurait oublier que Chrysostome était l'admirateur ardent et le disciple fidèle de saint Paul.

L'originalité de Chrysostome est dans la morale, et non pas dans la théologie. Ce n'est pas assez dire que de le mettre au premier rang des moralistes : il voulut être et il fut un réformateur. Il a paru en un temps où le christianisme — l'ennemi du *siècle* — par l'effet de son extension, risquait de devenir le *siècle*. Dans l'Église agrandie, de nouveaux fidèles étaient entrés à flots, que l'intérêt avait poussés, autant et plus qu'une foi sincère. Dans l'Église déjà vieille, des abus s'étaient introduits. La dignité épiscopale pouvait offrir trop de satisfaction à un ambitieux ou à un avare, s'il réussissait à l'obtenir, pour que bien des brebis galeuses n'eussent pas pénétré dans les rangs du clergé lui-même. Le spectacle de ces faiblesses et de ces désordres, malgré les grands exemples, malgré les hautes vertus qui ne manquaient point, devait émouvoir le cœur des vrais chrétiens. Cette émotion a eu pour effet direct le mouvement qui a entraîné les plus ardents vers l'ascétisme et la vie monastique, ou tout au moins l'a favorisé. Jean a commencé, lui aussi, par fuir le siècle. Mais la charité l'y a ramené ; l'amour du prochain lui a dicté son vrai devoir, et il est revenu à Antioche, armé de sa seule parole et de sa foi, pour

(1) Il eût suffi de cinq à six ans.

entreprendre la conquête des âmes. Il ne se demandait même pas s'il pouvait échouer. Il était sûr de réussir, d'être cet homme qui, « à lui seul », comme il l'avait dit, « peut suffire à convertir tout un peuple ». Nous n'avons aucun moyen positif d'apprécier quels furent les résultats de son apostolat. Mais nous pouvons avoir la certitude morale qu'il fit beaucoup de bien. Les amitiés qui l'entourèrent, les dévouements qui s'attachèrent à lui, les résistances même qu'il suscita nous en sont de sûrs garants. Il connut à Antioche douze années de labeur fécond, et, semble-t-il, aisé. Il soutint à Constantinople quatre ans de luttes acharnées, au bout desquelles il fut vaincu. Mais si la cour le brisa, le peuple lui resta fidèle, d'une fidélité si obstinée que sa réhabilitation ne tarda pas. La postérité ne ferme pas les yeux à certains défauts de son caractère qui furent l'excès de ses vertus. Paul lui-même avouait ses faiblesses ; mais il était le plus grand des Apôtres. Le temps des apôtres semblait passé ; Jean fit renaître, en plein IVe siècle, l'esprit apostolique.

L'orateur a été très applaudi par ses contemporains, et n'a jamais cessé d'être admiré. Il avait les plus beaux dons, et il les a cultivés par tout l'art que l'école pouvait mettre à sa disposition. Mais cet art est moins sensible chez lui que chez Basile et chez Grégoire de Nazianze ; quoiqu'il soit aussi savant, il est plus dissimulé, parce qu'il n'y a presque jamais chez lui rien d'affecté ni de tendu. Villemain a dit (1) : « C'est la réunion de tous les attributs oratoires, le naturel, le pathétique et la grandeur qui ont fait de saint Jean Chrysostome le plus grand orateur de l'Église primitive ». En effet, les qualités dont il était si richement pourvu ont toutes été portées par lui à leur degré supérieur et s'équilibrent harmonieusement.

Nous répéterons qu'il serait désirable que nous eussions, pour Chrysostome comme pour Basile et Grégoire, une

(1) Au début de son étude, qui, malgré quelques erreurs de détail, reste une des meilleures parties de son *Tableau*.

édition critique ; que, par l'étude plus complète et plus méthodique de la tradition manuscrite, nous fussions mis en état de nous prononcer plus sûrement sur les questions d'authenticité, et par une revision du texte, de posséder aussi plus exactement les garanties nécessaires à une étude exacte et complète de la langue et du style. Cette étude est à peine commencée. Il serait utile aussi qu'on essayât de suivre, au cours d'une carrière qui fut longue, à travers des discours et des traités dont le plus grand nombre se laisse assez bien dater, les traces d'une évolution, qui nous apparaîtrait sans doute comme n'ayant jamais modifié très profondément sa manière, sauf dans les deux ou trois années tragiques de son épiscopat, mais nous permettrait de noter des nuances intéressantes. Il faudrait aussi tenir compte des genres, et examiner de près comment Jean adapte aux thèmes qu'il traite le ton qu'il prend (1). Sous le bénéfice de ces réserves, essayons d'indiquer ce qui ne paraît guère sujet à contestation.

Isidore de Péluse a déjà loué l'*atticisme* de la langue (2). C'est sur ce point que l'absence de relevés complets, ou tout au moins assez étendus, est le plus regrettable. Mais un helléniste un peu exercé éprouve, en lisant n'importe quel traité ou n'importe quelle homélie de Jean, une impression assez nette pour qu'elle ne risque guère d'être trompeuse. La langue, aussi bien par le choix des mots que par la morphologie ou par la syntaxe, est d'une pureté et d'une correction exceptionnelles (3) pour l'époque, et d'autant plus remarquables que cette

(1) J'ai indiqué dans la bibliographie les travaux, encore insuffisants, qui ont été tentés sur les *Panégyriques* ou sur les *Lettres*.

(2) *Ép. V*, 2.

(3) En l'absence de relevés exacts, je n'ose rien affirmer. Mais il m'a semblé qu'il y avait dans la fin de la II[e] Homélie sur Eutrope et dans quelques autres discours ou parties de discours d'origine douteuse, des incorrections qui ne se trouvent pas dans les textes sûrement authentiques. Voici deux exemples : ἐπιθυμεῖν et πολεμεῖν, suivis de l'accusatif.

langue est toujours aisée et ne sent jamais l'affectation. Quoique Jean n'ait gardé aucune reconnaissance à Libanios, il est probable que l'exemple et les leçons d'un tel maître ont contribué grandement à ce mérite. Car Libanios est de tous les sophistes du IVe siècle celui qui a le mieux connu les orateurs attiques, marqué la préférence la plus raisonnée pour leur manière, et le mieux réussi à s'en approprier au moins les apparences. Pour le style, pour la construction de la période, l'emploi des figures et des images, Jean a appris de lui tout ce qu'il pouvait apprendre, et la force naturelle de son talent lui a permis de dominer l'art qu'il avait appris au lieu d'en être l'esclave. Pour le rythme, toujours en suivant la trace de Libanios, Chrysostome reste dans la tradition, et ses clausules sont encore quantitatives, sans recherche particulière de l'accent.

Cette perfection classique de sa manière se montre particulièrement dans certains traités de l'époque de son diaconat, dans les panégyriques, et dans quelques autres discours d'apparat. Il faut mettre à part, dans son œuvre, cette catégorie. Tout à l'opposé, il faut faire aussi une classe spéciale pour les homélies prononcées au temps des grandes crises des années 399-404. L'asianisme, qui dans la plupart des discours de Jean, n'apparaît qu'en la mesure où tout orateur du IVe siècle, quel qu'il fût, était obligé, par l'enseignement de l'école et le goût du public, d'en subir l'influence, s'y fait une part prépondérante. Quoique, par le pathétique et l'éclat, l'éloquence de Jean se soit alors parfois dépassée elle-même, il arrive aussi que nous regrettions le changement. Mais il faut se souvenir que la plupart des homélies en question ont été improvisées, et qu'il se peut qu'elles nous aient été transmises dans des rédactions qui ne méritent pas une confiance absolue.

De même que l'originalité de Jean, homme d'église, n'est pas dans sa théologie, ni tout à fait encore dans son exégèse, mais dans ses qualités de moraliste et sa

hardiesse de réformateur, sa supériorité oratoire n'est pas dans la possession, si parfaite qu'elle soit, de toutes les ressources que lui fournissait la tradition de l'éloquence classique ; elle est dans certaines qualités qu'il tient de son propre fond.

Les plus originales, je crois, sont celles qui lui ont permis de porter à sa perfection le genre de l'homélie familière, tel que nous l'avons vu se dessiner dès l'origine et se développer au IIIe siècle. La simplicité d'un ton fraternel, le naturel, l'accent insinuant, la précision des exemples concrets, la finesse de l'observation morale, tout cela, qui assure l'efficacité, donne aussi son charme à cette parole qui fait pénétrer doucement dans l'esprit et dans le cœur le bon conseil. Avoir réalisé ainsi l'idéal du prédicateur, c'est-à-dire d'un directeur de consciences qui a charge de diriger non une âme, mais toutes les âmes, et en cherchant à les atteindre non pas dans la solitude du confessionnal ou dans l'intimité d'une lettre, mais dans l'immensité d'une église et parfois dans le tumulte d'une assemblée, pourrait suffire à la gloire de Chrysostome. Mais la nature, qui lui avait si largement accordé les dons les plus nécessaires à l'orateur chrétien, l'avait doué aussi de cette éloquence pathétique qui avait fait jadis la force des grands hommes d'État athéniens. Dans les heures tragiques qu'il traversa, d'abord à Antioche, lors de l'émeute, ensuite à Constantinople, lors de la chute d'Eutrope et du conflit avec Eudoxie, il fit entendre des accents que le monde antique n'avait plus jamais entendus depuis Démosthène et Cicéron.

A l'efficacité qui naît du zèle par lequel on se donne tout entier — c'est la marque du chrétien — à cette vivacité d'émotion qui rend un homme capable, dans les jours de crise, de traduire en toute la force qu'ils recèlent les sentiments confus qui s'agitent en l'âme des foules — et c'est le signe même du génie oratoire — Jean joignait une qualité, qu'il doit peut-être, au moins pour une part, à son origine orientale. C'est cette imagination qui lui

permet de tout animer et de tout colorer. Jamais une idée ne se présente à lui en sa sécheresse abstraite. Il voit les hommes et les choses. La nature, la vie sociale, la lecture de l'Écriture aussi ou celle de Platon et de Démosthène, lui fournissent, avec une richesse inépuisable, les images qui succèdent aux images, ou les comparaisons qui se développent avec une élégance et un éclat homériques, avec plus de souci de la réalité exacte qu'il n'arrive parfois chez Homère. Par la souplesse et l'aisance du style, par je ne sais quel charme brillant, il y a chez Chrysostome un renouveau de l'esprit ionien. Homère, Platon, Démosthène (1), les Prophètes, Jésus et saint Paul, ont tous apporté leur part à la formation de son éloquence, et tous ces apports divers, il a su les fondre à la flamme de son génie. Notre analyse parvient à les discerner. Quand on le lit, on s'abandonne à lui comme ses auditeurs autrefois ; on se laisse tour à tour enchanter par sa grâce et dominer par sa force.

(1) Qu'on note bien que je ne parle ici que de Chrysostome orateur. J'ai dit bien des fois et je répète, malgré les objections que m'a faites Nægele, qui ne m'a pas très bien compris, que l'influence hellénique est restée purement formelle chez Chrysostome, et que, malgré certains emprunts qu'il a faits aussi à la morale antique, il est peut-être, de tous les Pères du IV[e] siècle, le plus détaché de l'hellénisme, si l'on regarde au fond des choses.

CHAPITRE XIII

AUTRES ÉCRIVAINS SYRIENS ET PALESTINIENS : CYRILLE DE JÉRUSALEM ; EUZOIOS ET GÉLASE DE CÉSARÉE ; SOPHRONIOS ; HÉGÉMONIOS ; TITUS DE BOSTRA ; SÉVÉRIEN DE GABALES ; ACACE DE BÉRÉE ; THÉODORE DE MOPSUESTE ; POLYCHRONIOS D'APAMÉE.

Bibliographie. — CYRILLE DE JÉRUSALEM : pour les manuscrits, cf. les préfaces de l'édition bénédictine, de celle de REISCHL et RUPP, et DORN, *Didaskaleion*, 1914 ; — édition princeps des cinq *catéchèses mystagogiques*, Wien, 1560 ; édition de toutes les *catachèses*, par J. GRODECIUS, Paris et Cologne, 1564 ; éditions de I. PRÉVOT, Paris, 1608, 1631, 1640 ; de TH. MILLES, Oxford, 1703 ; et surtout du bénédictin TOUTTÉE, publiée après sa mort, par PRUDENCE MARAN, Paris, 1720, Venise, 1763 ; reproduite *P. G.*, 33 ; éd. REISCHL et RUPP, Münich, 1846, 1860 ; éd. PH. ALEXANDRIDES, Jérusalem, 1867-8. — Pour la biographie : SOCRATE, *H. E.*, II, 28, 40 ; SOZOMÈNE, *H. E.*, IV, 25 ; THÉODORET, *H. E.*, II, 28 ; SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 112. — Études de G. DELACROIX, Paris, 1865 ; de J. MADER, Einsiedeln, 1891 ; — sur les informations que l'on trouve chez Cyrille relativement aux sanctuaires et aux traditions de Jérusalem, cf. le livre des PP. VINCENT et ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1914-1922, p. 196, 198-203, 845, 905-6 ; — traduction française des *Catéchèses*, par GRANCOLAS, Paris, 1715 ; par A. FAIVRE, Lyon, 1844.

GÉLASE DE CÉSARÉE. — JÉRÔME, *De Viris*, 130 ; THÉODORET, *H. E.*, V, 8 ; *Dial. I* et *III* ; *Doctrina patrum*, *éd.* DIEKAMP, p. 31, 76, 92, 102 ; A. GLAS, *Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia* (*Byzantinisches Archiv*, VI).

EUZOIOS DE CÉSARÉE. — JÉRÔME, *De Viris*, 113.

SOPHRONIUS. — JÉRÔME, *De Viris*, 134.

HEGEMONIOS. — Édition princeps, chez L. A. ZACAGNI, *Collectanea monumentorum veterum*, I, Rome, 1698 ; reproduite chez ROUTH,

Reliquiæ sacræ, IV, Oxford, 1818 ; V, *ib.*, 1848 ; *P. G.*, X ; surtout éd. Ch. H. Beeson, Leipzig, 1906 (t. XVI des *Griechische Christliche Schriftsteller*) ; — Études : A. Oblasinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Leipzig, 1874 ; Kessler, *Mani*, Berlin, 1889 ; Harnack, *Geschichte*, I, 540 ; II, 2, 163.

Titus de Bostra. — Saint Jérôme, *De Viris*, 102 ; *Epist.* 70. — Sozomène, *H. E.*, III, 4 ; V, 15. — Julien, *Ép. LII* (édition Bidez, collection Budé, Paris, 1924. — Épiphane, *Hær.*, 66, 21. — Sickenberger, *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien, T. U.*, XXI, 1, 1901. — Pour *le traité contre les Manichéens*, le manuscrit d'où dérivent les deux premières éditions (la traduction latine du jésuite Torres, parue dans les *Antiquæ lectiones* de Canisius, t. V, Ingolstadt, 1604 ; et le texte grec, publié par Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, Anvers, 1725, reproduit dans *P. G.*, XVIII) est un manuscrit de Hambourg qui n'est qu'une copie du *Genuensis Congreg. Miss. Urb.* 27, au sujet duquel cf. la notice bibliographique sur Sérapion de Thmuis, *supra*, p. 131. — P. A. de Lagarde, *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt græce*, Berlin, 1859 ; *Titi Bostreni contra Manichæos libri quatuor syriace*, Berlin, 1859. — L'édition préparée par A. Brinkmann et L. Nix n'a pas encore paru.

Sévérien de Gabales. — *P. G.*, t. LVI ; des indications complémentaires seront données dans les notes. — M. Dürks, *De Severiano Gabalitano*, Kiel, 1927. — G. Krüger, article dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. XVIII, p. 247. — J. B. Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi homiliæ*, Venise, 1827. Une édition nouvelle de l'ensemble serait nécessaire.

Acace de Bérée. — Cf. Bardenhewer, III², p. 362 ; Christ-Stæhlin, p. 1467. — Témoignages anciens : Socrate, *H. E.*, VI, 18 ; Sozomène, *H. E.*, IV, 21 ; Théodoret, *H. E.*, liv. IV et V ; Palladius, *Dialogue* ; — textes dans *P. G.*, LXXVII et LXXXIV.

Théodore de Mopsueste. — *Biographie* ; *études d'ensemble* : Tillemont, *Mémoires*, XII ; O. Fr. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica et theologica*, Halle, 1836 (reproduite dans *P. G.*, LXVI) ; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880 ; Dubois, *Étude sur les principaux travaux exégétiques de l'École d'Antioche et, en particulier, sur ceux de Théodore de Mopsueste*, Genève, 1885 ; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (dans la collection des *Scripta Pontificii Instituti Biblici*), Rome, 1913. Éditions. — L'œuvre de Théodore, qui était fort considérable, ne s'est conservée que fragmentairement, parce qu'elle est devenue suspecte au commencement du ive siècle, et a été condamnée en 553 ; le seul recueil d'ensemble, *P. G.*, LXVI, est à compléter et à contrôler ; pour le contrôle de morceaux provenant des *Chaînes*, cf. dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'article de l'abbé R. Devreesse, Paris, 1928 ; comme compléments, pour le commentaire de la

Genèse, Ed. Sachau, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869 ; — pour le commentaire des *Psaumes*, Bæthgen, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1885, 1886 ; *Actes du Congrès international des Orientalistes à Stockholm*, 1893 ; Ascoli, *Il codice irlandese dell'Ambrosiana*, I, Rome et Florence, 1878 (cf. Mercati, *Varia Sacra*, dans la collection *Studi e Testi*, n° 11, Rome, 1903, XI ; et Vaccari, *Civilta cattolica*, 1916, I) ; H. Lietzmann, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902 ; Mariès, *Recherches de science religieuse*, 1914 ; — pour le commentaire des *douze petits prophètes* : Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 2, Rome, 1825 ; VI, 1, 1832 ; *Nova Bibliotheca*, VII, II, 854 (ce ne sont du reste là que les textes reproduits *P. G.*) ; A. F. von Wegnern, *Theodori Antiocheni Mopsuesteni episcopi quæ supersunt omnia*, I, Berlin, 1834 (cette édition n'a pas été continuée) ; Sachau, *loc. cit.* ; — pour l'*Ecclésiaste*, Von Soden, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1903 ; — pour l'*Évangile de saint Jean* : J. B. Chabot, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium S. Johannis in libros VII partitus, versio syriaca*, I, Paris, 1897 (cette édition donne seulement le texte syriaque ; une *traduction latine* sera prochainement publiée par le P. Vosté) ; — pour les *Épîtres de Paul* : H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni episcopi in epistolas Pauli commentarii, The Latin Version with the Greek fragments, with an introduction, notes and indices*, 2 volumes, Cambridge, 1880, 1882 (cf. O. Bruyne, *Revue Bénédictine*, 1921) ; — pour les *Actes* : Von Dobschütz, *American Journal of Theology*, 1898 ; — pour les fragments des ouvrages dogmatiques : Swete, *loc. cit.*, t. II ; une traduction syriaque du περὶ ἐνανθρωπήσεως est encore inédite (Cf. Addai Scher, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1919) ; une *controverse avec des évêques macédoniens*, dans F. Nau, *Patrologie orientale*, IX, Paris, 1913 ; — pour la *Liturgie* : Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio*, *II*, Paris, 1716.

Antiochos de Ptolémaïs. — Bardenhewer, *Geschichte*, III², p. 363 ; Christ-Stæhlin, p. 1467. — Gennadius, *De Viris*, XX.

Polychronios d'Apamée. — Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Fribourg-en-Brisgau, 1879 ; *Geschichte*, III, p. 322.

Cyrille de Jérusalem. — Jérusalem au IVe siècle (1). — La ville qu'Hadrien avait fondée pour remplacer Jérusalem détruite était une ville païenne. Elle avait un Capitole, consacré aux trois divinités romaines, Jupiter,

(1) Voir Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, II, ch. II et XVI, et surtout le livre des Pères Vincent et Abel, indiqué dans la Bibliographie.

Junon et Minerve ; un temple de Vénus s'élevait sur l'emplacement même où les chrétiens croyaient que Jésus avait été crucifié et enseveli. Sous Constantin, les choses changèrent. Ælia Capitolina — c'était le nom qu'Hadrien avait donné à sa fondation — devint une ville chrétienne et reprit son nom de Jérusalem. Le temple de Vénus fut démoli ; on dégagea le terrain sur lequel il avait été bâti et l'on découvrit dans le roc un tombeau. L'évêque Macaire, qui avait été au nombre des Pères du concile de Nicée et qui avait obtenu de Constantin la permission d'entreprendre ces travaux, y reconnut le saint Sépulcre ; il retrouva même la croix. Constantin fit alors construire sur le Golgotha reconquis une superbe basilique, et il fit enclore le saint Sépulcre dans une rotonde, l'église de la Résurrection (Anastasie). Une autre basilique fut édifiée sur le mont des Oliviers, par les soins de l'impératrice Hélène.

Macaire mort, le siège épiscopal fut occupé par Maxime. C'était un vieux lutteur, que Maximin Daïa avait jadis condamné aux mines, et qui en était revenu borgne et boiteux. A la fin de sa vie, tout au moins, Maxime était tout dévoué à Athanase (1), et par suite médiocrement d'accord avec son métropolitain, l'évêque de Césarée, Acace. Parmi les membres de son clergé, on remarquait un prêtre Cyrille, qui, aux environs de 350 (2), devint son successeur.

Cyrille de Jérusalem. — Sa biographie. — Selon Socrate (*H. E.*, II, 38), Acace, avec le concours de Patrophile de Scythopolis, c'est-à-dire un semi-arien aidé d'un arien de la première heure, avaient expulsé Maxime et mis Cyrille à sa place, et Sozomène ne fait que reproduire ce dire, presque dans les mêmes termes (*H. E*, 10, 20). Théodoret

(1) Selon Socrate (*H. E.*, II, VIII), il avait autrefois souscrit à la condamnation d'Athanase ; mais en 346 (*ibid.*, XXIV), il reçut à Jérusalem l'évêque d'Alexandrie avec beaucoup d'enthousiasme.

(2) Cf. Saint Jérôme, *Chronique, ad annum* 349.

au contraire (*H. E.*, II, 26)fait succéder Cyrille à Maxime régulièrement, à la mort de celui-ci, et dans une lettre synodique du Concile de Constantinople en 382 (1), qu'il cite ailleurs (V, 9), se trouve cette phrase : « De l'Église mère de toutes les Églises, de l'Église de Jérusalem, nous reconnaissons depuis longtemps comme évêque (2) le très vénérable et très pieux Cyrille, aimé de Dieu, qui a été élu jadis canoniquement par ceux de la province, et qui, en divers temps, a beaucoup lutté contre les Ariens ». *Ceux de la province* peuvent bien être Acace et Patrophile, mais il semble résulter de ce certificat donné à Cyrille par un concile qu'on ne peut guère soupçonner d'avoir été mal informé, que Cyrille ne fut point élu après une expulsion violente de Maxime, et qu'en 382, il était considéré comme un défenseur éprouvé de l'orthodoxie (3).

En tous cas, nous trouvons bientôt Cyrille en conflit avec Acace, pour des raisons diverses. Selon Sozomène (IV, 25), il n'était pas un suffrageant commode, et, fier du caractère apostolique de l'évêché de Jérusalem, refusait d'obéir à l'évêque de Césarée. Selon le même historien, et selon Théodoret (II, 27), Acace arguait contre lui d'une vente de certains objets sacrés qu'il aurait faite, en temps de famine, pour subvenir aux besoins des fidèles (4). Il serait bien surprenant qu'en une époque comme le milieu du IV[e] siècle, les deux adversaires ne se fussent pas opposé

(1) Le concile auquel Grégoire de Nazianze remit sa démission, et qui le remplaça par Nectaire.

(2) πάλαι, ce qui s'accorde avec la date de 350, que nous avons donnée comme probable pour son entrée en fonctions.

(3) Cependant Rufin (*H. E.*, I, 23) parle, à propos de Cyrille, de « confusa ordinatio », et ajoute : « aliquando in fide, sæpius in communione variabat. » Il y a donc quelque chose d'obscur dans ces débuts de Cyrille. Touttée a réuni, en tête de l'édition bénédictine, tous les textes qui le concernent. Saint Jérôme (*loc. cit.*) lui est défavorable, comme Rufin.

(4) On lui reprochait, notamment, d'avoir vendu un vêtement magnifique, qui avait été donné par Constantin à Macaire ; ce vêtement, disait-on, était tombé aux mains d'une actrice, qui s'en revêtait au théâtre (Théodoret, II, 27).

des griefs théologiques et (*ib.*) ils ne manquèrent pas de le faire, selon Sozomène (*ibid.*) qui déclare qu'ils avaient été suspects tous deux, Acace, d'être *arien*, Cyrille,d'être *homéousien*. En 357, donc, Acace, qui était bien vu de Constance, fit déposer et chasser de son église Cyrille, qui se réfugia à Tarse, et qui en appela de la sentence (1). Le concile de Séleucie, en 359, lui donna raison, mais sa cause succomba, la même année, devant celui de Constantinople. Il profita des mesures prises par Julien pour rentrer à Jérusalem en 362 (2) ; fut expulsé par Valens, ce qui prouve que dès lors il était tenu pour un adversaire déclaré de l'arianisme, et il ne put reparaître qu'en 378. Quelques années après, il fut solennellement reconnu, comme nous l'avons vu, par le concile de Constantinople et dès lors, sous Théodose, non seulement il a gouverné son église en paix, mais il a sans doute primé, tout au moins par son influence, l'évêque de Césarée ; il avait fait installer sur ce siège un de ses neveux, nommé Gélase. Il mourut le 18 mars 386 (3).

Les Catéchèses. — Sa réputation d'écrivain est due à ses *catéchèses*, c'est-à-dire à vingt-quatre homélies adressées aux candidats au baptême, selon les uns, alors qu'il était encore prêtre, au carême de 347 , selon les autres, seulement au carême de 350 (4). Le plus vif intérêt qu'elles présentent est de nous faire assister, presque jour par jour, à la préparation que les catéchumènes recevaient avant la cérémonie, et de nous faire connaître ainsi la vie religieuse de Jérusalem, ou du moins un élément essentiel

(1) « Le premier et le seul, contre la législation ecclésiastique », prétend Socrate (*H. E.*, II, 40), mais cf. Delacroix, p. 39.

(2) Rufin, I, 37.

(3) L'année résulte d'une donnée fournie par Jérôme (*De Viris*, 112 ; Cyrille, évêque huit ans, en paix, sous Théodose) ; le jour est donné par les Ménées ; sur Gélase, cf. Jérôme, *De Viris*, 140.

(4) La première date est adoptée par Mader, *loc. cit.* ; la seconde, par Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, I, p. 47 (Leipzig, 1909). Il est assez difficile de se prononcer. Jérôme (*loc. cit.*) les attribue, en tout cas, à la jeunesse de Cyrille.

de cette vie, pendant la période la plus solennelle de l'année ecclésiastique (1). « Une fois formé, le groupe des candidats au baptême suivait pendant les huit semaines du carême une série d'exercices auxquels les fidèles pouvaient assister, mais non les *audientes*, c'est-à-dire ceux qui demeuraient simples catéchumènes. Tous les matins, après les hymnes de l'aurore, on soumettait les *competentes* à l'exorcisme, et l'évêque, assis sur sa chaise dans l'église majeure, donnait ses instructions, appelées *catéchèses*. Le prélat se faisait remplacer parfois par un prêtre habile et disert. Au bout de cinq semaines d'enseignement, on livrait aux candidats le Symbole des Apôtres, qui devenait dès lors le thème des instructions épiscopales. La « reddition du Symbole » avait lieu au début de la Semaine Sainte. Un à un les *competentes*, assistés de leur répondant, parrain ou marraine, venaient réciter leur profession de foi, devant l'évêque, au fond de l'abside de l'église majeure, derrière l'autel (2) ».

Les allusions que Cyrille aime à faire aux circonstances et aux lieux permettent de se rendre compte que le plus grand nombre de ses catéchèses ont été prononcées dans la Grande Basilique fondée par Constantin (le *Martyrion*) qui servait d'église paroissiale à la ville. Mais quelques-unes ont été prononcées dans la rotonde de la *Résurrection* (*Anastasis*), par exemple la XIVe, et les n°s XIX-XXIII ; il en est aussi qui l'ont été au *Golgotha* (X-CXIII). Le sentiment qu'avait Cyrille de la dignité exceptionnelle que méritait son église par le grand souvenir de la prédication et de la mort du Christ, l'a mis en conflit avec son métropolitain Acace ; il s'exprime heureusement dans ses catéchèses et contribue à l'efficacité de sa parole. Quel autre prédicateur pouvait dire à ses ouailles : « Les autres

(1) Ce que nous apprend Cyrille trouve sa confirmation ou ses compléments dans la *Peregrinatio* d'ÉTHÉRIA, et parfois aussi dans la *Vie de Porphyre*, évêque de Gaza, par le diacre MARC.

(2) ABEL et VINCENT, *Jérusalem*, p. 202.

entendent seulement ; mais nous, nous voyons et nous touchons (1) » ?

Ces vingt-quatre homélies ne représentent pas au complet toute l'activité oratoire de Cyrille pendant la période à laquelle elles appartiennent ; mais elles nous en ont conservé l'essentiel. Elles ne semblent pas avoir été publiées par leur auteur lui-même. Elles ont été *improvisées*, si l'on s'en rapporte au témoignage des en-têtes qu'elles portent dans nos manuscrits, et leur allure assez libre, parfois même un peu désordonnée, semble confirmer cette allégation. Elles doivent représenter, comme tant d'autres discours chrétiens du IVe siècle, des rédactions d'auditeurs sténographiées. C'est là du moins l'explication vraisemblable des divergences assez fréquentes que nous permet de constater la tradition. Ces divergences sont parfois assez importantes pour que dom Touttée ait publié sous deux formes l'une au moins des catéchèses, la IIe ; pour d'autres, il a donné en appendice les additions ou variantes de certains manuscrits. La question d'ailleurs mériterait d'être reprise, et devra l'être, si une édition moderne, selon la méthode critique, nous est un jour donnée.

Le plan de la série est, en gros, le suivant : d'abord une homélie d'introduction, intitulée *Procatéchèse*, pour montrer la grandeur de l'acte auquel se préparent les *compétents* ; ensuite dix-huit *catéchèses* « pour ceux qui reçoivent la lumière (2) » ; ces dix-huit homélies succèdent toutes à la lecture d'un texte sacré du Nouveau ou de l'Ancien Testament, auquel il est fait allusion dans

(1) XIV, 22. Outre ces allusions au Saint-Sépulcre, au Calvaire, aux monuments bâtis par Constantin, Cyrille parle souvent de l'invention de la Sainte-Croix, en mentionnant seulement les recherches entreprises sur l'ordre de l'empereur, sans parler aucunement, à ce propos, de sa mère Hélène.

(2) Τῶν φωτιζομένων ; à Jérusalem, du jour où ils se sont fait inscrire pour recevoir le baptême, les catéchumènes ne portent plus leur ancien nom, ou il ne leur est donné que par abus.

l'exorde, mais qui ne fournira pas le thème principal ; les cinq premières gardent un caractère assez général ; de la sixième à la dix-huitième, Cyrille explique les articles du symbole de l'Église de Jérusalem, dont il nous rend ainsi possible de reconstituer la teneur (1) ; les cinq catéchèses XIX-XXIV, qui portent dans nos manuscrits le nom de *mystagogiques*, sont postérieures à la célébration du baptême, et ont été prononcées pendant l'octave de Pâques ; les deux premières commentent les rites selon lesquels les nouveaux fidèles viennent de recevoir ce sacrement ; la troisième traite de la confirmation ; la quatrième et la cinquième de l'Eucharistie. Les dix-huit catéchèses préparatoires au baptême sont d'étendue inégale, parfois assez longues pour que Cyrille s'excuse de la fatigue qu'il impose à ses auditeurs ; les homélies *mystagogiques* sont beaucoup plus brèves.

Parce qu'elles donnent un exposé complet, quoique élémentaire, de la doctrine chrétienne, parce qu'elles font revivre pour nous les rites et les usages de l'Église mère de toutes les autres Églises, les catéchèses de Cyrille ont toujours vivement intéressé les théologiens et les historiens de l'Église et, à part un certain nombre de critiques protestants, qui firent assez mauvais accueil, quand ils venaient de paraître, à des textes où se trouvent trop de témoignages favorables à l'interprétation catholique des sacrements, elles ont été généralement appréciées avec beaucoup de faveur. Nul sans doute ne songe à leur accorder une admiration égale à celle que nous inspirent les sermons ou les traités d'un Basile, d'un Grégoire ou d'un Chrysostome ; elles manquent trop d'originalité pour la provoquer. Mais il est vrai qu'elles sont dignes d'estime par leur clarté, par la simplicité du ton, par les qualités de *catéchiste* en un mot, dont l'orateur y fait preuve, et qui sont ici tout à fait à leur place. Cependant,

(1) Le travail a été fait avec soin par Dom Touttée ; cf. aujourd'hui, HAHN, *Bibliothek der Symbole*, § 124.

même en leur conservant ainsi leur véritable signification, il convient de ne pas en surfaire le mérite. Elles ont d'abord deux défauts que Cyrille lui-même a sentis et dont il s'est excusé parfois : la doctrine est souvent comme noyée dans la surabondance (1) des textes scripturaires, qui sans doute sont indispensables pour la démontrer, mais entre lesquels il aurait suffi de faire un choix ; d'autre part, quand Cyrille entame un thème apologétique ou une allégorie, il les développe avec le même excès. Dans ce long parallèle qu'il institue entre les moindres circonstances de la chute et les moindres éléments de l'acte rédempteur, il exprime lui-même la crainte que ses auditeurs ne l'accusent de subtilité (2) ; nous serions plutôt tentés de trouver, nous, lecteurs modernes, qu'il n'évite pas une certaine puérilité. Sans doute ces défauts peuvent pour une bonne part s'expliquer par le caractère d'exposé élémentaire qu'il faut tout d'abord reconnaître aux catéchèses, si l'on veut être équitable envers leur auteur, et Cyrille pouvait en donner assez légitimement la même justification qu'il donne des répétitions fréquentes, qui, nous dit-il (3), sont voulues et ont pour objet d'imprimer plus sûrement les connaissances nécessaires dans l'esprit des néophytes. Il apparaît malgré tout que son esprit manque de vigueur et d'originalité.

Les rapports que présente son exposé avec la littérature chrétienne antérieure ou contemporaine sont en effet nombreux et frappants. Dans sa polémique contre les païens, dans sa définition et son panégyrique de la foi (4), dans sa prédication de l'unité de Dieu (*monarchie*) (5), dans sa démonstration de la résurrection (6), dans ses développements sur le signe de la croix (7), il nous rappelle

(1) Cyrille le remarque lui-même au début de la *Catéchèse* XVII.
(2) Il suppose qu'ils vont lui dire : εὑρεσιλογεῖς (XIII, 9).
(3) XI, 19.
(4) Cf. toute l'*Homélie V*.
(5) *Homélie VI*.
(6) *Homélie XVIII*.
(7) *Homélie XIII*.

à chaque instant les *Apologistes*. Sa catéchèse IX, sur la création, est un *hexæméron* en raccourci ; l'influence d'Irénée est sensible dans ce qui est dit de l'incarnation et de la rédemption.

Étant donné les jugements défavorables que des Latins comme Jérôme ou Rufin, et même, nous l'avons vu, certains Grecs ont portés sur les débuts de Cyrille, il importe surtout de se demander quelle est dans les catéchèses sa doctrine de la Trinité. On a le droit de dire, comme on le fait d'ordinaire, qu'elle est inspirée de l'esprit de Nicée, et que Cyrille professe, contre les Ariens, l'éternité du Fils (1), contre les Macédoniens,la divinité du Saint-Esprit (2). La formule qu'il aime à répéter est qu'il faut se garder de deux périls, celui de « rendre le Fils étranger au Père, et celui de croire, en les confondant, à une *Filiopaternité* (Υἱοπατορία) ». Il veut donc proscrire et l'arianisme et le sabellianisme, et prendre la position moyenne entre ces deux erreurs, ce qui est, nous l'avons vu, constamment répété par Basile ou par Grégoire de Nazianze. Mais on ne doit pas négliger de remarquer que Cyrille est au nombre de ces orthodoxes, dont a parlé Athanase, qui, en acceptant la doctrine de Nicée dans son esprit, répugnent à la terminologie qui l'exprime. Il n'a jamais employé le terme essentiel, l'*homoousios* (3) ; il était évidemment de ceux qui le rejetaient comme n'étant pas pris de l'Écriture. Il va même plus loin que de se refuser à parler le langage de Nicée ; il en emploie un qui était périlleux, quand il dit (IV, 7) que le Fils est « semblable quant à tout à celui qui l'a engendré » (ὅμοιος κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι), ou, en variant simplement la préposition, qu'il lui est « semblable en tout » (ἐν πᾶσιν, XI, 4). Il ne dit pas que cela, il est vrai, et il ne dissi-

(1) Voir la *Catéchèse XI*.

(2) Deux homélies lui sont consacrées : la XVIe et la XVIIe.

(3) Le mot ne se trouve dans nos manuscrits qu'une fois (XVII, 32, et il est certainement interpolé ; pour la finale de la *Lettre à Constance*, cf. *infra*.

mule point sous cette formule ce qu'entendaient les Semi-Ariens. Par le fait cependant qu'il la préfère à l'*homoousios*, il se classe à la frontière extrême de l'orthodoxie, dans le voisinage des *Homéens*.

Outre le sabellianisme et l'arianisme — qu'il condamne sans les nommer — Cyrille a combattu d'autres hérésies. Il attaque certaines formes du gnosticisme ou même le marcionisme, plutôt pour suivre la tradition que pour parer à un danger du moment ; mais il a au contraire considéré comme très menaçant, ainsi que tous ses contemporains, le manichéisme. La catéchèse VI, quoique visant encore d'autres erreurs, lui fait la première place, et contient dans sa dernière partie toute une histoire plus ou moins exacte, mais détaillée et curieuse, de ses origines et de sa propagation (1).

Si la valeur dogmatique — non point la valeur historique — des catéchèses de Cyrille a peut-être été un peu trop louée, peut-être inversement sa culture littéraire a-t-elle été jugée trop sévèrement. Doué des meilleures qualités du catéchiste, il n'avait pas, il est vrai, un talent d'écrivain très personnel. De la liberté d'allure qu'il garde dans ses exposés clairs, mais sans plan rigoureux, ou d'une certaine familiarité dans le ton qui convient à un enseignement élémentaire, il ne faut pas cependant conclure qu'il n'eût pas de prétention à l'éloquence et n'eût pas reçu une bonne formation scolaire. Il est encore plus imprudent de déduire d'une phrase par laquelle il est caractérisé dans les *Ménées* (2) qu'il avait une certaine

(1) La date donnée au chapitre XX (le manichéisme a commencé sous Probus, il y a 70 ans accomplis, πρὸ ὅλων ἑβδομήκοντα ἐτῶν) peut servir à dater les *Catéchèses*. Probus a régné d'avril 276 à octobre 282, ce qui place celles-ci entre 346 et 352, mais ne décide pas si Cyrille était prêtre ou évêque quand il les prononça.

(2) *P. G.*, 33, colonne 321, son aspect physique — sur la foi de quelle tradition ? — y est décrit ainsi : taille moyenne, teint pâle, longs cheveux, nez un peu camard, visage carré, sourcils se continuant en ligne droite, barbe blanche épaisse sur les joues, divisée en deux au menton. « de tout point semblable , par son genre, à un paysan ».

rusticité d'esprit comme de corps. Nous savons, par le témoignage de Théodoret, que, quand il se retira à Tarse, après avoir été chassé de Jérusalem par Acace, Sylvain, évêque de cette ville le fit prêcher dans son église. Cyrille y obtint un tel succès que, quand le métropolitain de Césarée communiqua à Sylvain sa déposition, en vue d'obtenir de lui qu'il lui retirât cette autorisation, Sylvain n'osa pas se prêter à ce qu'on lui demandait « par crainte du peuple ». Tarse était une ville lettrée, et il est peu probable qu'un prédicateur ait pu s'y faire applaudir sans se montrer expert dans l'art de la rhétorique. Il faut croire que la manière simple des catéchèses est surtout commandée par le genre. Du reste, il ne convient pas d'exagérer cette simplicité. Les passages ne manquent pas où la virtuosité se donne carrière, surtout dans les premières catéchèses, quelquefois, quoique plus rarement, dans les suivantes. Cyrille est un disciple de l'école asiatique ; quand il se donne la peine de soigner son style, il emploie les petits membres de phrase antithétiques ou parallèles, rehaussés par des anaphores au début, par des assonances ou des rimes à la fin ; il use volontiers de l'interrogation ou de l'exclamation. Que l'on lise par exemple l'éloge du baptême, au chapitre 16 de la *Procatéchèse*, le développement sur le salut, au ch. 5 de la II[e] *Catéchèse*, le morceau brillant sur Ezéchias, au ch. 15 du même discours, ou encore le développement sur les témoins du Christ, dans la *Catéchèse X* (ch. 19). On trouvera dans toutes ces pages la preuve que Cyrille, quoiqu'il n'eût que du talent et point de génie, n'était pas seulement un improvisateur facile, mais aussi un écrivain exercé.

On peut passer rapidement sur ce qui constitue le reste de son bagage littéraire. Une homélie sur la guérison du paralytique de la piscine probatique (*Jean*, V, 2-66) ne diffère pas sensiblement des *catéchèses*. Il est possible qu'elle leur soit antérieure ; elle ne saurait en tout cas leur être postérieure de beaucoup ; car elle est du temps où

Cyrille n'était encore que prêtre ; il la termine en s'excusant d'avoir peut-être trop longtemps gardé la parole, puisque l'évêque doit parler après lui. La *Lettre à Constance* doit sa célébrité à sa matière. Reproduite à l'envi par tous les historiens ecclésiastiques postérieurs, elle est une sorte de rapport à l'empereur, sur l'apparition d'un météore extraordinaire qui émut à tel point la population de Jérusalem que, tous, païens comme chrétiens, nous dit l'évêque, coururent à l'église d'un mouvement spontané. Une croix lumineuse avait apparu au ciel, au-dessus du Golgotha, et ses dimensions étaient si vastes qu'elle s'étendait jusqu'au mont des Oliviers. Le phénomène qui se produisit à l'époque de la Pentecôte, à neuf heures du matin, dura « plusieurs heures » ; l'éclat de la croix était plus vif que les rayons du soleil, qui ne réussissaient pas à l'éclipser. Cyrille s'empresse de communiquer ce miracle à l'Empereur, fils de Constantin, de bienheureuse mémoire, sous le règne duquel « a été découvert à Jérusalem le bois de la croix ». C'est « la première lettre » qu'il lui envoie, depuis qu'il est évêque. On est donc naturellement amené à la dater de 351, avec la majorité des critiques, plutôt que de la reculer avec Heisenberg (1) jusqu'en 357.

L'apparition est interprétée par Cyrille comme ce signe du Fils de l'Homme qui, selon Mathieu, XXIV, 30, doit se montrer au ciel, à l'approche des derniers jours ; l'évêque conseille donc à l'empereur de relire à cette occasion l'Évangile, et de faire après sa lecture les réflexions appropriées. Les compliments qu'il lui adresse ensuite, outre qu'ils étaient de rite, surprennent moins en 351 qu'ils ne surprendraient plus tard ; mais les dernières lignes de la lettre qui contiennent le terme *homoousios*, si scrupuleusement évité par Cyrille dans ses *Catéchèses*, sont plus étonnantes, et il n'est pas impossible qu'elles aient été interpolées.

(1) *Loc. cit.*, p. 85.

Trois fragments d'homélies, dont deux sont donnés comme provenant d'une homélie sur *le miracle des Noces de Cana*, l'autre d'une homélie sur *le verset 28 du chapitre XVI de Jean* ne sont pas au-dessus de tout soupçon. L'homélie sur l'*hypapanté* (fête de la *Purification de la Vierge*) est encore plus suspecte, et la *lettre au pape Jules*, avec la *réponse* du pape, ainsi que la *lettre de saint Augustin* à Cyrille et la *réponse* de Cyrille sont apocryphes sans aucun doute.

Euzoios de Césarée. Gélase de Césarée. — Un neveu de Cyrille a occupé le siège de Césarée. Il y avait été précédé par un Euzoios qu'il ne faut pas confondre avec celui qui fut un des premiers disciples d'Arius ; mais cet autre Euzoios fut arien lui aussi. Malgré cette tare, saint Jérôme, qui avait à certaines heures de l'indulgence pour les érudits, quels qu'ils fussent, du travail desquels il avait profité, lui a fait une place dans son *De Viris* : « Euzoios », nous dit-il, « fut instruit, pendant sa jeunesse, à Césarée, auprès du rhéteur Thespésios, avec Grégoire, évêque de Nazianze ; il devint plus tard évêque de la même ville, et, avec un grand labeur, il s'appliqua à restaurer en parchemins la bibliothèque d'Origène et de Pamphile, qui avait déjà souffert ; finalement, sous le règne de Théodose, il fut chassé de son église. On a de lui des traités divers et nombreux, qu'il est très facile de connaître (1) ». Cette formule, analogue à quelques autres avec lesquels saint Jérôme se débarrasse assez lestement des écrivains dont il fait une revue trop rapide, nous laisse dans l'ignorance sur la nature et le mérite des œuvres d'Euzoios. « Gélase », dit-il un peu plus bas, « successeur d'Euzoios dans l'évêché de Césarée de Palestine, écrit, dit-on, certaines choses d'un style soigné et limé, mais il les cache (2) ». Nous voilà bien moins informés encore sur un homme que Théodoret (3) cite en bonne compagnie comme l'un des

(1) 113.
(2) 130.
(3) *H. E.*, V, 8.

membres influents du concile de Constantinople de 381 et qu'il qualifie de « distingué par son éloquence et sa vie ». Il reste de lui deux ou trois fragments ; mais ce que Photios (1) dit de lui comme d'un historien ecclésiastique est obscur, et peut provenir d'une confusion avec Gélase de Cyzique, qui écrivit à la fin du ve siècle.

Sophronios. — Sophronios, qui date aussi de la fin du IVe siècle et paraît avoir vécu surtout à Bethléem, a été l'objet, dans le *De Viris*, d'une notice un peu plus précise : « Homme extrêmement érudit, il a écrit, encore jeune, un *Éloge de Bethléem*, et naguère un livre remarquable sur *la Ruine de Sérapis* (2) ; il a aussi traduit très élégamment en langue grecque mes opuscules sur la *Virginité à Eustochium*, et *la Vie d'Hilarion*, ainsi que le *Psautier* et *les Prophètes*, que nous avons fait passer de l'hébreu en latin (3) ». Jérôme devait un mot aimable à son traducteur. Érasme avait voulu autrefois mettre sous le nom de Sophronios une traduction en grec du *De Viris*, qui doit être postérieure (4) ; on veut aussi lui attribuer parfois celle de la *Vie d'Hilarion* qu'a publiée Papadopoulos Kerameus (5). Photios (6) parle d'une *Apologie de Basile contre Eunomios*, qui avait un Sophronios pour auteur, mais sans préciser s'il s'agit de celui de Bethléem.

Hégémonios. — Les informations les plus précises que nous ayons sur les origines du manichéisme et dont dérivent principalement toutes les autres — informations mêlées d'ailleurs déjà de légende, mais cependant précieuses — proviennent d'un ouvrage qui est ordinairement cité en abrégé sous le titre d'*Actes d'Archélaos*, et

(1) *Bb.* codex 89 ; cf. l'article de GLAS, cité dans la Bibliographie.
(2) Il s'agit de la destruction du *Sérapeum*, qui eut lieu en 389 ou en 391.
(3) *De Viris*, 134.
(4) Cf. G. WENTZEL, *T. U.*, XIII, 3, 1895.
(5) Dans ses *Anecdota*, V, p. 82 (Saint-Pétersbourg, 1898).
(6) *Bb.* cod. 5.

dont le titre véritable doit être tiré de la phrase initiale, qui est celle-ci : « Trésor véritable, ou controverse soutenue à Carchara, ville de Mésopotamie, par l'évêque Archélaus, contre Manès, en présence de Manippe, Ægialée, Claude et Cléobule, pris pour juges ». Les Manichéens, au témoignage du chapitre XLII de cet ouvrage, comptaient parmi leurs livres sacrés un *Trésor* ; le titre que nous venons de citer a été choisi pour faire antithèse au titre du livre manichéen.

De qui est l'ouvrage ? Saint Jérôme (1), dans son *De Viris*, écrit ceci : « Archélaus, évêque de Mésopotamie, a composé en syriaque un livre sur la controverse qu'il eut avec Manichée, sorti de Perse ; son livre, traduit en grec, est en possession de beaucoup de gens. Il brilla sous l'empereur Probus, successeur d'Aurélien et de Tacite ». Notre ouvrage place sous Probus l'apparition de Manès (2) ; Jérôme l'avait-il lu, ou en parlait-il d'après des renseignements indirects ? S'il l'avait lu, il n'est pas certain que ce fût sous la forme même où nous le possédons. En effet, dans cette rédaction, les actes de la controverse sont encadrés entre un récit initial et une conclusion, qui ne sont point l'œuvre de l'évêque. Le dernier chapitre de la version latine, après lequel on lit, dans le seul manuscrit qui contienne l'ouvrage au complet, une liste d'hérésies qui n'est probablement pas de la même main, est encore suivi de la phrase que voici : « Moi, Hégémonios, j'ai écrit cette controverse, que j'ai recueillie pour que ceux qui le veulent puissent en prendre copie ». Il est dit expressément, au cours du livre, que les propos de Manès et d'Archélaos ont été notés, tandis qu'ils étaient prononcés (3). Hégémonios veut se donner pour un simple

(1) 72.

(2) Ch. XXXI.

(3) Ch. XLIII, après la première des deux séances dans lesquelles se décomposent les *Actes*, il est dit que Marcellus (cf. *infra*) trouva bon que cette discussion fût *recueillie* (*excipi*) et mise par écrit. Hégémonios reprend l'un de ces termes : *scripsi disputationem istam exceptam*.

rédacteur, qui les met à la disposition des curieux. Mais, en limitant ainsi sa part propre, n'avait-il pas surtout pour intention de certifier l'authenticité de la controverse? Ne se pourrait-il pas qu'il eût aussi composé le cadre dans lequel les *Actes* se trouvent présentés ? Or, un écrivain que cite Photios (1), Héraclien de Chalcédoine, lui attribue précisément ce rôle, tandis que Socrate (2) dit seulement avoir lu « le dialogue d'Archélaos, évêque de Carchara », et qu'Épiphane, qui a utilisé un texte analogue au nôtre et nous en a conservé en grec un morceau étendu (3), ne précise pas comme nous le souhaiterions la nature du document où il puise.

Il est assez naturel, comme on le fait généralement aujourd'hui, de suivre l'opinion d'Héraclien, dont nous ignorons d'ailleurs s'il s'est borné à faire, d'après la phrase finale, la déduction qui s'offre d'elle-même à notre esprit, ou s'il avait quelque raison supplémentaire de voir dans Hégémonios plus qu'un simple scribe. Mais nous ne saurions affirmer qu'il n'a pas existé une forme plus ancienne et plus simple du texte, qui rendait plus facile d'en faire remonter la paternité à Archélaos lui-même. Il faut d'ailleurs reconnaître que nous ne savons rien sur Archélaos ; que nous ne pouvons pas affirmer qu'il ait été un personnage historique ; que l'on ne peut pas aisément identifier cette ville de Carchara dont il est donné pour évêque, ni les autres localités dont il est parlé. L'auteur ne paraît pas connaître personnellement la région où il a placé la scène, et sa géographie est assez vague.

C'est pourquoi la majorité des critiques écarte aujourd'hui le dire de saint Jérôme, et, en rejetant l'idée

(1) *Bb.*, cod. 85. Photios dit qu'Héraclien « énumère tous ceux qui, avant lui, ont écrit contre l'impiété des Manichéens et, en particulier, Hégémonios, celui qui a rédigé les répliques d'Archélaos contre lui. »

(2) Dans son *Panarion*, *Hær.* 66, cf. *infra*, p. 657.

(3) Voir l'introduction de BEESON à son édition.

qu'un évêque Archélaos se soit rencontré effectivement avec Manès, non loin de la frontière perse, et qu'il ait fait tenir procès-verbal de leur conférence, conteste également que derrière le texte grec il ait jamais existé un original sémitique. Les arguments que l'on fait valoir en faveur du caractère primitif de la rédaction grecque ne nous paraissent pas décisifs. Nous ne savons rien de précis au sujet des sources d'Hégémonios ; il est seulement évident qu'il en possédait qui étaient riches et précises et il semble très peu probable qu'il ait lui-même inventé la mise en scène grâce à laquelle il a pu donner à l'exposé et à la réfutation du manichéisme un intérêt dramatique. Il n'est pas prudent de nier absolument la possibilité d'une rédaction en araméen ou en syriaque, à laquelle quelques savants ont cru (1).

Nous ne possédons un morceau du texte grec que grâce à saint Épiphane. Une version latine, qui ne semble pas très postérieure à la rédaction d'Hégémonios, vient heureusement à notre aide ; elle n'est conservée intégralement que dans un seul manuscrit, qui fut signalé par Traube (2). Le plan général du livre est le suivant : le personnage qui met en branle la petite action que l'auteur va imaginer ou qu'il tient d'une tradition antérieure est un homme riche, pieux et charitable, du nom de Marcellus (3). Sa charité, qui se manifeste avec une générosité extraordinaire par le rachat d'une nombreuse troupe de captifs, parvient à la connaissance de Manès qui rêve de le convertir, d'abord par l'envoi d'un de ses disciples du nom de Turbon, puis en venant lui-même prêcher sa

(1) Cf. *ib.*, p. XIV ; dès le temps qui a suivi immédiatement la publication des *Actes*, le désaccord entre les critiques s'est manifesté ; ZACAGNI croyait à une relation primitive d'Archélaos, et BEAUSOBRE (*Histoire du Manichéisme*, I) n'a vu, dans toute la controverse, qu'une fiction. De nos jours, KESSLER a défendu l'hypothèse d'un original syriaque, et NŒLDEKE l'a contestée.

(2) Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1903.

(3) Sur le rapport avec les *Actes de Pierre*, cf. BEESON, p. XV.

doctrine . Marcellus rend compte de toutes ces démarches à l'évêque Archélaos, qui obtient d'abord de Turbon un premier exposé du manichéisme ; puis, après l'arrivée de Manès, réfute le maître dans deux séances successives, après que celui-ci a d'abord pris la parole. Les discours de Manès ont du reste moins d'intérêt que le premier exposé fait par Turbon ; car, à partir du moment où l'évêque entre en scène, le beau rôle lui est réservé ; Manès est sacrifié, tandis que Turbon a été ménagé, parce qu'il doit se convertir. Ces différences d'attitude et de caractère sont en partie commandées par le tour dramatique donné au récit.

L'argumentation d'Archélaos consiste tout d'abord à placer l'origine du mal dans le libre arbitre ; à montrer ensuite que, dans les éléments même qui constituent l'homme, il n'y a pas d'opposition de nature, le corps et l'âme étant l'œuvre du même Dieu créateur. Il explique d'autre part que la lumière seule a une existence réelle, les ténèbres n'ayant qu'une signification négative ; il explique aussi l'impossibilité de concevoir un partage entre deux principes, un mur de séparation entre eux, une attaque du principe mauvais contre le bon. Il réfute la prétention qu'affiche Manès d'être le Paraclet promis par Jésus, et, à cette occasion, l'opposition qu'il établit entre l'ancienne et la nouvelle Loi. Cette première séance se termine par le succès complet d'Archélaos auprès des juges et de la foule, et par la fuite de Manès, tandis que Turbon, converti, est ordonné diacre. Manès, réfugié à Diodoris (1), y renouvelle ses tentatives auprès du prêtre Diodore, qui fait appel à Archélaos. Archélaos lui fournit d'abord, dans une lettre, des armes pour la discussion, puis, à l'improviste, se rend lui-même à Diodoris. Une seconde discussion s'engage, qui porte principalement sur la naissance de Jésus et sur l'incarnation, en général. Lorsqu'il croit avoir

(1) La version latine parle (XLIII) d'un *vicus... qui appellabatur Diodori* ; Épiphane appelle la localité Διοδωρίς.

eu raison de Manès, l'évêque expose à son auditoire, pour achever de confondre son adversaire, l'histoire légendaire de l'hérésie dualiste, qu'il fait remonter jusqu'au temps des Apôtres, où elle a eu pour principal représentant Scythianus. Manès s'enfuit de nouveau pour se réfugier au château d'Arabissos. Capturé par le roi de Perse, il est écorché vif. Les deux derniers chapitres (LXVII et LXVIII) sont une sorte d'appendice assez mal venu, où cette fois le dualisme de Manès est rapproché de la doctrine de Basilide, que l'auteur fait vivre chez les Perses.

Les *Actes d'Archélaos* n'ont pas une grande valeur littéraire. A juger par le morceau dont Épiphane nous a conservé le texte grec, la langue et le style sont sans prétention (1). La composition, tout en étant assez claire, n'évite pas la surcharge, et on peut soupçonner parfois des remaniements ou des additions . La principale qualité est que l'œuvre est assez vivante, tout au moins dans le corps de la discussion ; ce qui nous incline à croire qu'Hégémonios non seulement n'en a pas inventé le fond, mais ne lui a pas donné partout à lui seul la forme. La fin de la première controverse, avec l'apostrophe passionnée à Manès qui remplit le chapitre XL, ne manque pas d'une certaine éloquence.

Il n'y a guère de doute qu'Hégémonios ait écrit vers la fin du IVe siècle, et il y a quelque vraisemblance qu'il résidait en Syrie (1).

Titus de Bostra. — Biographie. — La ville de Bostra est située dans le Hauran ; c'était un poste militaire important qui était devenu, au IVe siècle, une grande ville, et qui n'est aujourd'hui qu'un village (2). Elle avait des traditions chrétiennes qui remontaient assez loin. Nous avons vu qu'au commencement du VIe siècle, un synode

(1) La version latine, qui paraît assez littérale, confirme cette impression.

(2) Cf. SICKENBERGER, *loc. cit.*, p. 1. AMMIEN MARCELLIN appelle Bostra : *ingens oppidum* (XIV. 8, 13).

y fut tenu, pour examiner la doctrine de l'évêque Béryle et qu'Origène s'y rendit à cette occasion (1). Béryle avait prêché une sorte de monarchianisme. Dans la seconde moitié du IVe siècle, Titus représenta en Arabie la science ecclésiastique. Ce que nous savons de sa vie se réduit à deux incidents. Le premier nous garantit l'estime où on le tenait ; car c'est parce qu'il était réputé pour son mérite et pour son influence sur le peuple de Bostra que Julien décida de le bannir (2). S'il y avait depuis longtemps déjà dans la ville une église fortement constituée, il y restait des païens. Pendant le règne de Constance, ces derniers avaient été opprimés, et des idoles avaient été brisées, des temples saccagés. L'empereur envoya, dès son avènement, comme gouverneur, dans l'Arabie Pétrée, un ancien rhéteur, païen déclaré, du nom de Belæos, qui se montra si ferme à soutenir les revendications qu'il avait permis d'introduire contre les auteurs de ces excès, que Libanios crut devoir intervenir auprès de lui en faveur de l'un de ceux qui passaient pour avoir été de ce nombre. Ce chrétien, un ancien magistrat du nom d'Orion, avait failli être écharpé par la foule païenne. Il y eut sans doute des représailles chrétiennes. Julien prétendit les réprimer assez durement — sans faire la balance égale et sans châtier ceux de sa religion qui avaient eux-mêmes dépassé les bornes. L'évêque Titus lui écrivit, pour l'assurer qu'en ce qui le concernait il cherchait à calmer les fidèles et à maintenir la paix. Julien n'en voulut rien croire, et adressa à la population de Bostra une lettre véhémente (3). Il commençait par exprimer son étonnement que les chrétiens se montrassent plus irrités contre lui, qui pratiquait la tolérance, que contre Constance, qui les avait persécutés. Il déclarait ensuite que les séditions dont

(1) Cf. t. II, p. 478-9.

(2) *H. E.*, V, 15.

(3) N° 114 dans l'édition BIDEZ (52, dan HERTLEIN) ; cf. BIDEZ, p. 124-6 et p. 193 ; SOZOMÈNE, *H. E.*, V, 16 ; LIBANIOS, *Ép. DCCCXIX*.

ils se rendaient coupables étaient fomentées par les clercs. Abusant d'une phrase de la lettre que Titus lui avait écrite, et où l'évêque disait : « Quoique les chrétiens puissent se mesurer par le nombre avec les Hellènes, nos exhortations les ont tous empêchés de commettre le moindre excès », il ne tenait aucun compte de cette dernière assurance, et ne relevait que l'allusion au nombre des chrétiens, où il affectait de voir une menace à peine déguisée. Il feignait donc de s'indigner contre un évêque qui, disait-il, calomniait ses ouailles, en attribuant leur sagesse non pas à leur bon esprit, mais à ses conseils. « Puisqu'il vous accuse ainsi », concluait-il, « expulsez-le spontanément de votre ville ». C'est un des exemples les plus curieux des sophismes où la passion entraînait Julien. au moment même où il proclamait en principe que « pour persuader les hommes et les instruire, il faut recourir à la raison, et non aux coups, aux outrages, aux supplices corporels. Je ne puis trop le répéter : » ajoutait-il, « que ceux qui ont du zèle pour la vraie religion ne molestent, ni n'attaquent ni n'insultent la foule des Galiléens (1) ».

La lettre est du 1er août 362, et a été écrite à Antioche. Nous retrouvons Titus évêque de Bostra, sous Jovien. Si donc les gens de Bostra avaient obéi à Julien, leur évêque n'avait pas dû s'éloigner beaucoup et ils l'ont rappelé bien vite. Peut-être même, comme le pense M. Bidez, l'invitation que leur adressait l'empereur est-elle restée lettre morte.

Julien était mort le 26 juillet 363. Lorsque son successeur Jovien, en ramenant l'armée, passa par Antioche, il fut aussitôt sollicité d'intervenir dans les querelles religieuses. Il reçut une lettre de Basile d'Ancyre et de ses partisans, tandis qu'à Antioche même se réunissaient, autour d'Acace de Césarée et de Mélèce, les principaux évêques de la région (2). Le second groupe se prononça pour la foi de

(1) Trad. Bidez.
(2) Socrate, III, 25 ; Sozomène, VII, 4.

Nicée, mais cependant en essayant de donner satisfaction également aux partisans de l'*homoousios* et à ceux de l'*homoiousios*, ce qui contribua sans doute à créer, dans l'église d'Antioche (1), la situation difficile qui aboutit au schisme de Paulin. « Puisque le mot qui a préoccupé certains », disent les signataires, « le mot de *consubstantiel* (homoousios), a reçu des Pères une interprétation sans péril, selon laquelle le Fils a été engendré de la substance du Père et est *semblable par la substance* au Père, nous souscrivons au symbole de Nicée » (2). Parmi ces signataires figure Titus de Bostra.

Si l'on ajoute que, d'après saint Jérôme (3), Titus est mort sous Valens, c'est-à-dire, au plus tard en 378, on aura réuni tout ce que nous savons sur son existence. Le même Jérôme nous dit qu'« il écrivit, sous les empereurs Julien et Jovien, des livres vigoureux *contre les Manichéens* et quelques autres choses (4) ». Ailleurs, il le met au nombre de ceux « qui garnissent leurs ouvrages si richement des opinions et des doctrines des philosophes, que l'on ignore ce qu'il faut admirer principalement en eux, la science séculière ou celle des Écritures (5) ».

Toutes les allusions postérieures à Titus visent sa polémique contre le manichéisme (6). Le *traité* qui est le seul de ses ouvrages dont Jérôme ait donné le titre, est aussi celui qui a continué à faire connaître son nom. Il était en quatre livres. Nous ne le possédons plus en entier que grâce à une traduction syriaque, que Paul de Lagarde a publiée, d'après un manuscrit du commencement du ve siècle (411). Nous n'en avons en grec que les deux premiers livres et le commencement du troisième.

(1) Cf. le petit traité : *Réfutation de l'hypocrisie de Mélèce et d'Eusèbe de Samosate*, conservé sous le nom d'Athanase, et que l'on trouvera *P. G.*, XXVIII.
(2) SOCRATE, III, 25.
(3) *De Viris*, 102.
(4) *Ibid.*
(5) *Ép. LXX.*
(6) Cf. SICKENBERGER, p. 6-7.

Ils nous sont parvenus grâce à un manuscrit de Gênes, qui contenait un recueil d'écrits antimanichéens, et dont nous avons déjà parlé à propos de Sérapion de Thmuis (1). Ce manuscrit n'a d'ailleurs été connu qu'au XIXe siècle, et les premières éditions de Titus, comme celles de Sérapion, provenaient d'un manuscrit de Hambourg qui en est la copie. Nous avons dit aussi déjà comment Paul de Lagarde s'est aperçu qu'un assez long morceau du texte qu'elles donnent ne pouvait appartenir au traité de Titus, et comment Brinkmann y avait reconnu un fragment égaré de celui de Sérapion.

La date du traité de Titus est facile à déterminer, au moins approximativement, par ce qui est dit au chapitre XV du IIe livre, où l'auteur fait allusion à un tremblement de terre qui a eu lieu sous Julien, et où il parle du règne de l'Apostat comme d'un passé encore récent. Il est donc postérieur de peu à 363. Le plan général consiste à démontrer d'abord rationnellement (2) l'erreur des Manichéens, à confirmer ensuite cette démonstration par le témoignage de l'Écriture et la discussion des textes que les hérétiques invoquaient. Chacune de ces deux parties comprend deux livres. Dans le premier, Titus veut prouver que l'hypothèse de la coexistence de deux principes est inconcevable ; dans le second, il réduit également à l'absurde la conception manichéenne du principe du mal, et il défend contre Manès la Providence et l'œuvre créatrice de Dieu. Le troisième défend l'Ancien Testament, que Manès, à l'exemple de Marcion et des Gnostiques, attribue au principe du mal ; le quatrième combat son interprétation du Nouveau Testament, que Manès, nouveau Paraclet, prétend être appelé à compléter. Titus expose notamment contre lui la doctrine catholique de l'Incarnation et celle du diable, qui ne doit pas être regardée comme fournissant le moindre

(1) Cf. *supra*, p. 145.
(2) ἔκ τε τῶν πραγ μάτων αὐτῶν καὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. III, préface.

point d'appui à l'hérésie. En somme cette méthode, qui fait tour à tour appel à la dialectique et à l'exégèse, est analogue à celle qui a été employée par les Pères pour combattre l'arianisme.

Le dualisme manichéen choque violemment Titus, à la fois parce qu'il est inconciliable avec le christianisme, bien que Manès se soit attribué le titre de Paraclet, et se soit présenté comme un apôtre du Christ (1), et parce qu'il répugne à toute la tradition de la philosophie grecque. Manès, qu'il appelle le plus souvent en jouant sur son nom : le *Fou* (2), n'est pas seulement pour lui l'hérétique ; c'est aussi le barbare. Il a imaginé des fables qui sont plus ridicules encore et plus obscènes que celles des Hellènes. Sa doctrine est contraire au bon sens qui veut ramener les choses à l'unité ; elle ruine entièrement la croyance, platonicienne autant que chrétienne, en un Dieu bon, dont la bonté est attestée par la création, se perpétue par la Providence, et, associée à sa justice, trouve sa dernière manifestation dans le jugement dernier. Elle fait de l'homme un esclave et nous enlève ce libre arbitre qui explique seul l'origine de la destinée humaine et constitue seul la dignité de notre nature. Titus a conduit toute cette discussion avec beaucoup de sérieux et sans rhétorique, soit qu'il expose ses propres idées, soit qu'il combatte celles de ses adversaires. L'horreur que lui inspire une telle doctrine lui arrache assez fréquemment ces épithètes flétrissantes par lesquelles il la stigmatise. Mais il ne s'abandonne pas à de longues invectives et à des digressions oratoires. Il suit sans détour sa voie, procédant volontiers par des dilemmes ou par la réduction à l'absurde. S'il ne fait pas directement appel à la philosophie profane, on sent qu'il est habitué à ses méthodes, et il trahit parfois assez clairement sa familiarité avec certains dialogues

(1) *Ibid.*

(2) Jeu de mots sur le nom propre Μάνης et μανείς, participe aoriste second de μαίνομαι.

platoniciens ; le chapitre xxiv du IIe livre, par exemple, est inspiré visiblement du mythe que conte Protagoras, dans le dialogue qui porte son nom (1). D'autre part, Titus a consulté les écrits de Manès et ceux de ses disciples ; il les cite souvent, en soulignant que ses citations sont textuelles (2), et son traité apporte ainsi un témoignage utile aux historiens du manichéisme.

La valeur littéraire du traité est par contre assez médiocre. Titus compose et écrit avec clarté ; mais il est monotone, et ne cherche guère à parer son style. Il use cependant parfois assez bien de l'ironie, par exemple quand il persifle le Dieu de Manès à la fin du premier livre. L'expression, sans aucune recherche de purisme, n'est pas non plus d'un vulgarisme choquant. Les tours qui, dans la syntaxe, sont incorrects par comparaison avec l'usage classique (3), sont assez nombreux, mais sont aussi de ceux qui ne sauraient beaucoup surprendre en ce temps.

Titus avait prononcé une série d'homélies sur l'*Évangile de saint Luc*, dont des extraits ont passé dans les *Chaînes*, notamment dans la *Chaîne sur Luc*, de Nicétas d'Héraclée (xie siècle). On sait avec quel soin il est nécessaire d'examiner les titres d'authenticité des fragments qui se sont conservés par cette voie. Les *lemmes* (titres donnant le nom des auteurs) ont pu souvent être confondus. Sickenberger a fait avec une conscience scrupuleuse ce travail de vérification pour les morceaux attribués à Titus de Bostra, et, quoique tous les cas ne soient pas également éclaircis, pour un assez grand nombre l'attribution paraît justifiée, notamment par d'assez fréquentes allusions au manichéisme, allusions

(1) Telle autre partie, par exemple le chapitre xxxvii du même livre (sur l'ordre du monde), a le ton stoïcien.

(2) Cf. Sickenberger, p. 14.

(3) Assez fréquemment, par exemple, des emplois peu réguliers de ἄν, ou des omissions de la même particule quand elle serait nécessaire. — Nous aurions grand besoin de l'édition promise par Brinkmann et Nix ; le texte est déplorable dans *P. G.* et médiocre chez de Lagarde.

où semble se reconnaître l'esprit du traité que nous venons d'analyser. L'exégèse de Titus est relativement simple, plus proche de celle de l'école d'Antioche que de celle d'Alexandrie. Bien entendu, elle fait cependant une part assez large à l'allégorie ; mais l'allégorie n'y est point raffinée et subtile, et le sens littéral n'est pas trop complètement sacrifié.

Une homélie sur le *dimanche des Rameaux* (*P. G.*, XVIII) procède d'une autre méthode, et porte à tort le nom de Titus, ainsi qu'un morceau sur *les paroles du Juge injuste et du Pharisien et du Publicain* (1). Sickenberger (2) est porté à rejeter également quelques extraits conservés en syriaque ou en copte ; mais la tradition relative à Titus dans ces deux langues n'est pas encore suffisamment connue.

Sévérien de Gabales. — Orateurs contemporains de Chrysostome. — A la fin du ɪvᵉ siècle, l'éloquence chrétienne avait pris un tel développement que certains évêques, au lieu de demeurer dans leur ville épiscopale et de s'y consacrer modestement à leurs devoirs, préféraient aller faire applaudir ailleurs leur talent et affluaient, comme autrefois les rhéteurs, dans les grandes cités où se consacrait une réputation, tout d'abord à Constantinople, où la présence de la cour attirait ceux d'entre eux qui joignaient à la vanité l'amour de l'intrigue. Nous rencontrons plus d'un de ces prédicateurs ambulants autour de Théophile, au moment où il manœuvrait contre Chrysostome. L'un d'eux nous est déjà connu ; c'est ce *Sévérien* que Jean fut obligé de traiter sévèrement et avec qui l'impératrice l'obligea à se réconcilier momentanément. Sévérien était évêque de *Gabala*, une ville syrienne, qui était située sur la côte, à peu près à mi-chemin entre Arados et Laodicée. Selon Socrate (*H. E.*, VI, II), c'est le succès obtenu dans la capitale par son confrère et voisin Antiochos

(1) Sickenberger, p. 134.
(2) P. 137 ; p. 138.

de Ptolémaïs, qui stimula son ambition et le décida à tenter lui aussi la fortune à Constantinople. Après avoir entretenu d'abord ou simulé des rapports bienveillants avec le grand apôtre que son ardeur réformatrice compromettait, il passa au nombre de ses adversaires les plus acharnés. Il a travaillé plus peut-être qu'aucun autre — après Théophile — à sa déposition ; il alla, s'il faut en croire Palladius, jusqu'à réclamer qu'on le bannît de Cucuse, où il lui paraissait encore trop rapproché, jusqu'à Pityonte (1).

L'homme est donc peu sympathique. Que valaient le théologien et l'orateur ? Sévérien avait composé un *commentaire sur l'Épître aux Galates*, que mentionne Gennadius (2), mais il avait surtout acquis sa renommée par son éloquence (3). Nous avons apprécié déjà l'homélie, assez médiocre, par laquelle il répondit à Chrysostome le jour de leur réconciliation. On lui attribue aujourd'hui, plus ou moins sûrement, une dizaine d'homélies qu'on trouve dispersées principalement parmi les apocryphes de Chrysostome (4). Outre ces discours, dont nous possédons

(1) Socrate, *H. E.*, VI, 16 ; Sozomène, *H. E.*, VIII, 18 ; Palladius, *Dialogue*, 11 ; F. Ludwig, *Der heilige Chrysostomos in seinem Verhæltnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg, 1883 ; cf. *supra*, p. 472 et suiv.

(2) *De Viris*, ch. xxi. Sur quelques vestiges de ce commentaire, cf. Dürks, *loc. cit.*, p. 24. Gennadius parle aussi d'un *libellus gratissimus de baptismate et epiphaniæ solemnitate*, qui peut être identique à une des homélies.

(3) Socrate, VI, 11 ; Sozomène, VIII, 10.

(4) Ce sont *six homélies sur la Genèse* (*P. G.*, 56) ; une *homélie* intitulée : *Comment Adam reçut une âme et sur la passion du Christ*, si l'on accepte l'hypothèse de Rellinger (*Die Genesis-homilien des Bischofs S. von G.*, Munster, 1916), confirmée par le recueil des quinze homélies en arménien, où celle-ci figure ; une sur l'*enfant prodigue*, selon le même Rellinger (*P. G.*, LIX, 627) ; une sur le *serpent d'airain* (*P. G.*, LVI, 499) ; une sur *Mathieu*, 21, 23, pour laquelle Tillemont a pensé à Sévérien ; mais j'ai beaucoup de doutes sur l'attribution ; (cf. Haidacher, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908) ; une sur les *sceaux des livres* (*P. G.*, LXIII, 531) ; une sur *Genèse*, XXIV, 2 (*P. G.*, LVI, 533), qui a plus de chances d'être authentique ; une *contre les Juifs*

le texte grec, on en a sous son nom quinze en arménien, dont neuf, selon le critique qui les a le plus récemment examinés, seraient authentiques ; l'un d'entre eux est identique à un de ceux que nous avons en grec ; ces sermons semblent avoir constitué une série qui fut prêchée à Jérusalem entre l'Épiphanie et Pâques. Il faut encore mentionner les fragments épars dans les *Chaînes* ou dans d'autres recueils.

Nous dirons quelques mots de la série qui est le plus sûrement attestée, celle des six homélies *sur la Genèse* qui figurent parmi les apocryphes de Chrysostome, au tome LVI de la *Patrologie* ; elles sont garanties comme provenant de Sévérien par Cosmas Indicopleustés (1). Elles sont aussi éloignées que possible de la manière de Chrysostome, et ni Savile ni Montfaucon ne s'y sont trompés. C'est un *Hexæméron*, mais bien inférieur à celui de Basile. La forme est celle qui est traditionnelle dans l'homélie ; elle a cette liberté d'allures qui mêle à l'exégèse la morale ou la polémique contre les hérésies. L'exégèse prétend parfois à la nouveauté, quoique Sévérien n'ignore pas qu'il a de nombreux prédécesseurs et qu'il s'excuse de recommencer leur œuvre, puisqu'aussi bien, nous dit-il au début de la 1re *homélie*, le Saint-Esprit est impartial et inspire tous les prédicateurs qui l'honorent. Sévérien répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple (2) ; il reste fidèle au sens littéral, mais l'appli-

sur le serpent d'airain (*P. G.*, LXI, 793) ; une sur la *Théophanie* (*ib.*, LXV, 15) ; une *sur la naissance de N. S. J.-C.* (*ib.*, LXI, 763) ; une sur *le Seigneur a régné* (parmi les œuvres de CHRYSOSTOME, éd. SAVILE, V, 680) ; une sur *la croix* (*ib.*). — Pour les fragments dans les *Chaînes* ou autres sources, P. CHARLES, *Recherches de science religieuse*, 1914 ; DÜRKS, p. 67.

(1) 10 ; — *P. G.*, LXXXVIII, 417.

(2) Par exemple, dans l'*Homélie IV*, 2, la parole : « que les eaux produisent les reptiles d'âmes vivantes, et les oiseaux qui volent sur terre sous le firmament du ciel », est la figure du baptême ; mais l'orateur a soin d'ajouter que cela n'est pas une *allégorie* ; c'est une *considération* que suggère le récit : « Autre chose est de faire violence

cation qu'il fait de cette méthode sage est loin d'être toujours heureuse, parce qu'il a en matière de physique une grande ignorance qui lui permet des lubies singulières. Il rejette absolument la sphéricité du monde et de la terre, et donne à ses auditeurs l'explication la plus naïve de la marche du soleil (1). Il tient à démontrer que la lune, qui, créée le 4e jour, aurait dû avoir la forme que suppose le quatrième jour de ses phases, devait être créée pleine, à cause de la différence entre les années solaires et l'année lunaire (2). Certains de ses auditeurs étaient plus raisonnables que lui ; car ils se plaignaient de sa physique (3). Mais il les rabrouait et recommençait.

C'est à la fin de ses sermons qu'il plaçait régulièrement la morale, ou les conseils de piété. Comme les homélies *sur la Genèse* ont été prêchées en temps de carême, il insiste particulièrement sur le jeûne, et développe froidement, mais sagement, le thème familier que l'abstinence n'a aucune valeur si elle ne s'associe pas à la pratique de la charité et des autres vertus chrétiennes. Les digressions polémiques ou dogmatiques sont assez fréquentes. Le premier jour de la création lui offre une occasion de viser les Manichéens, sans les nommer. La seconde homélie est consacrée presque tout entière à réfuter un sectaire qui jetait feu et flamme contre la doxologie : *Dominus Dominus Sabaoth.* En matière de christologie, et plus généralement de dogme trinitaire, Sévérien, quoiqu'il ne s'exprime pas avec la précision et la sûreté d'un théologien de premier rang, est fermement attaché à la foi de Nicée, et combat âprement les Ariens ou les Pneumatomaques(4). Il part dans ses discussions — sans savoir toujours en tirer parti — du principe que c'est dans l'Écriture même

au récit pour le tourner en allégorie ; autre chose, de conserver le récit et d'y superposer une considération. »

(1) *Homélie III*, 4.

(2) *Ib.*, 2-3.

(3) *Homélie V*, 1.

(4) Cf. par exemple, *Homélie IV*, 7.

qu'il faut chercher la solution de toutes les difficultés que soulève l'Écriture.

Comme Sévérien était absolument dénué d'esprit philosophique et de connaissances scientifiques, les plus médiocres de ces six homélies sont les premières. Il est un peu plus à son aise quand il en arrive à la création de l'homme. La sixième homélie est celle qui se laisse lire avec le moins d'impatience ; avec un certain bon sens, en mettant en œuvre sa méthode exégétique habituelle, d'une sagesse un peu plate, il s'applique à tourner le récit de la faute d'Adam et Ève, l'intervention du serpent dans cette faute, à une interprétation aussi rationnelle que possible.

Sévérien, s'il était médiocre physicien, avait un certain savoir en d'autres matières. Il avait fait un peu de philologie sacrée, et pouvait à l'occasion citer une variante d'Aquila. Mais, dans ce domaine encore, il trahit la faiblesse de son esprit. Dans le même développement, il explique le nom d'*Adam* d'après l'hébreu, en lui prêtant la signification de *feu*, et il trouve, dans les quatre lettres qui le composent, les initiales du nom des quatre points cardinaux, mais de leur nom en grec (1). Il avait peut-être eu la curiosité de lire Porphyre, dont il parle avec horreur, à propos du récit de la première faute (2). Il avait probablement aussi une certaine culture profane ; il exprime le remords d'Adam après la chute en une formule qui reproduit un mot d'Eschyle (3), tombé d'ailleurs dans le domaine public.

Le style de Sévérien n'est pas supérieur à sa pensée. Il a surtout des qualités négatives. Bien qu'il n'ignore pas les procédés de la rhétorique, l'évêque de Gabales en use avec une grande sobriété. On serait tenté de l'en louer, et sa simplicité relative paraîtrait reposante, quand on sort

(1) *Homélie V*, 3.
(2) *Homélie VI*, 3.
(3) Ἔμαθεν ἐξ ὧν ἔπαθεν, *Homélie VI*, 6.

de la lecture d'autres homélies trop rehaussées de couleurs vives ou trop secouées de pathétique violent, si elle ne provenait beaucoup plus de l'impuissance que de la sagesse. La langue n'est ni plus ni moins incorrecte qu'il n'est habituel en ce temps et n'appelle guère d'observation particulière (1). Nous ne pouvons douter d'ailleurs que ce prédicateur médiocre n'ait joui d'une assez grande vogue. Non seulement les historiens ecclésiastiques (2) en témoignent ; mais lui-même parle dans son homélie *sur le Serpent d'airain* « d'applaudissements qui ont empêché d'entendre sa pensée » et l'obligent « à reprendre ce qu'il vient de dire (3) ».

Acace de Bérée. — Parmi les ennemis acharnés de Chrysostome, deux autres évêques orientaux furent encore au premier rang : Acace et Antiochos. Acace avait été consacré évêque de Bérée, ville de Syrie, située à peu près à mi-chemin entre Antioche et l'Euphrate. Il a vécu très longtemps ; il serait devenu plus que centenaire, si les traditions que les historiens ecclésiastiques du ve siècle ont recueillies à son sujet sont exactes. Il gouverna son évêché pendant cinquante ans, dit Théodoret (4) ; une grande partie de son activité dépasse la période qui nous occupe. Il ne finit pas beaucoup plus heureusement qu'il avait commencé. En sa jeunesse, il était, au concile du Chêne, l'auxiliaire d'Eudoxie contre Chrysostome ; plus conciliant, dans sa vieillesse, il défendait Nestorius contre Cyrille ; cependant, son autorité dans l'église d'Orient a été grande. Théodoret le comble d'éloges, et, pour ne pas avoir à le blâmer, préfère taire les noms de

(1) Une particularité cependant est l'emploi constant d'aoristes moyens en α (εἱλάμην au lieu de εἱλόμην ;γενάμενος, au lieu de γενόμενος, — si l'on peut se fier à nos éditions.

(2) GENNADIUS (*loc. cit.*), dit de lui qu'il fut « *in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis* » ; mais, selon SOCRATE (*loc. cit.*), il prononçait mal le grec.

(3) § 7 (*P. G.*, LVI).

(4) *H. E.*, V, 4.

tous les adversaires de Jean (1). Nous n'avons pas à apprécier ici son rôle ecclésiastique. Pour juger de son talent littéraire, il nous reste quelques lettres, les unes conservées dans le texte grec, les autres seulement, dans une traduction latine ; elles ne prouvent rien de plus qu'une culture normale et des qualités littéraires moyennes.

Antiochos de Ptolémaïs. — Au même groupe qu'Acace et que Sévérien, a appartenu Antiochos, qui fut évêque de Ptolémaïs, l'ancienne Accô, dans le Sud de la Phénicie. Ce que nous savons de plus curieux à son sujet nous est rapporté par Socrate (2), dans le morceau où il le présente, avec Sévérien, comme l'ennemi le plus acharné de Chrysostome. Nous avons fait allusion déjà à ce morceau, qui nous montre que tous les prédicateurs du IVe siècle ne furent pas des Apôtres. « Antiochos », nous dit Socrate, « était venu de Ptolémaïs à Constantinople, et pendant quelque temps il y enseigna avec beaucoup de zèle dans les églises. Il gagna ainsi beaucoup d'argent, et s'en retourna dans son pays ». Son exemple décida Sévérien à tenter la même chance. Gennadius lui attribue un gros livre *Contre l'avarice* ; un autre livre sur la *Guérison de l'Aveugle, à qui le Sauveur rendit la vue* ; et une homélie « pleine de componction, inspirée par la crainte de Dieu, et d'humilité ». Il ajoute qu'il mourut sous Arcadius (3). Quelques fragments, d'autre provenance, conservés dans un traité du pape Gélase (4) ou chez Théodoret, ne nous permettent guère de juger s'il a mérité que certains lui donnassent, à lui aussi, le surnom de Chrysostome (5).

Théodore de Mopsueste. — *Biographie.* — Le représen-

(1) Cf. *H. E.*, IV, 27 ; V, 4 ; 8 ; 23 ; 27 ; 36 ; — Acace fut aussi célébré par un des disciples d'Éphrem, le poète syrien BALAI (cf. BICKELL, *Ausgewæhlte Gedichte der syrischen Kirchenvæter*, Kempten, 1872).

(2) *H. E.*, VI, 11.

(3) *De Viris*, XX.

(4) *De duabus naturis in Christo* (THIEL, *Epistolæ Romanorum pontificum*, I) ; THÉODORET, *Dialogue*, II.

(5) SOZOMÈNE, *H. E.*, VIII, 10.

tant le plus célèbre de l'école d'Antioche, après saint Jean Chrysostome, avec Diodore de Tarse, est Théodore, qui fut évêque de Mopsueste, en Cilicie. Il appartenait, comme l'un et l'autre, à une des familles aristocratiques de la grande métropole syrienne, et il reçut la même formation qu'eux. Il était plus jeune qu'eux ; si l'on accepte les déductions de Tillemont et de Fritsche (1), il a dû naître vers 350. La date toutefois ne peut être considérée que comme approximative ; nous allons indiquer bientôt ce qui nous oblige à cette réserve.

En tout cas, selon Socrate et Sozomène (2), vers la même époque que Jean, en même temps aussi que Maxime, futur évêque de Séleucie, Théodore suivit l'enseignement de Libanios, dont il ne reste d'ailleurs que peu de traces dans son œuvre. Il pouvait s'ouvrir alors aisément la carrière habituelle aux jeunes gens de sa classe ; mais, sous l'influence de Jean, il se laissa entraîner vers la vie ascétique et, avec lui, il se retira dans cette sorte de monastère que dirigeaient Diodore et Cartérios ; puis, probablement, il fit une retraite plus sévère dans les montagnes qui avoisinent Antioche. Mais son ardeur ne se soutint pas longtemps, et il rentra dans le monde (3).

Cette défaillance fut brève, et, sur la vie ultérieure de

(1) Ces déductions se fondent : 1° sur la date de sa mort, 428, semble-t-il, d'après Théodoret, *H. E.*, V, 40, qui la fait coïncider avec l'achèvement de sa propre histoire, et qui, d'autre part, lui donne 36 ans d'épiscopat ; on obtient ainsi, pour date de son élévation à cette dignité, 392 ; comme, d'autre part, Jean d'Antioche, chez Facundus d'Hermiane (II, 2), dit qu'il « brilla par sa doctrine pendant 45 ans, et combattit les hérésies courageusement pendant environ 50 », on fait remonter son élévation à la prêtrise, avec quelque vraisemblance, au plus tard à 382/3 ; 2° d'autre part, Tillemont et Montfaucon placent en 369, et Rauschen en 371-78, les deux *Épîtres* de Chrysostome à Théodore (cf. *infra*) ; ce *Théodore* était jeune alors, et, s'il était bien notre *Théodore*, si des deux dates proposées, celle de Tillemont est exacte, on arrive, pour sa naissance, à 350 environ. On voit que cette conclusion ne saurait être considérée comme certaine.

(2) Socrate, *H. E.*, VI, 3 ; Sozomène, *H. E.*, VIII, 2.

(3) *Ib.*, 9.

Théodore, bientôt reconquis, elle n'a pas eu de retentissement. Peut-on identifier notre Théodore avec celui pour lequel Chrysostome a écrit deux exhortations intéressantes, et ces deux exhortations s'adressent-elles d'ailleurs au même personnage ? Tillemont a bien montré que la première ne semble pas viser tout à fait la même situation que la seconde, et le nom de *Théodore*, s'il figure dans le titre que lui donnent les manuscrits, n'est nulle part prononcé dans le texte. Tenons-nous en par conséquent à la seconde, où le nom se trouve au contraire plusieurs fois. Elle a la forme d'une lettre, et toutes les vraisemblances sont pour que le Théodore à qui elle est adressée soit le futur évêque de Mopsueste (1). S'il en est bien ainsi, en renonçant à l'ascétisme, Théodore n'avait pas seulement cédé à un retour d'ambition, au regret d'avoir abandonné la rhétorique et la vie active ; il s'était épris d'une jeune fille et songeait à l'épouser. L'éloquence de Chrysostome, son intervention passionnée mirent fin à ce petit roman ou tout au moins contribuèrent à le dénouer ; car Jean ne fut pas seul à poursuivre son ami de ses instances et ce fut — selon son propre témoignage — pour ramener l'infidèle, comme une conspiration touchante de tout un groupe d'amis, auquel appartenaient un Valérien, un Florentin, un Porphyre.

Théodore se consacra dès lors tout entier aux études d'exégèse et de théologie. L'œuvre qu'il laissa après lui était très considérable, et il a, semble-t-il, commencé de bonne heure à publier. Un de ses premiers écrits, probablement le premier, fut son *Commentaire sur les Psaumes*, un de ceux où apparaissent le plus librement les tendances les plus caractéristiques de sa méthode, et qu'il se crut obligé plus tard d'excuser, en invoquant son inexpérience (2). Nous avons peu d'informations sur la

(1) Au contraire, la réponse de *Théodore* à Jean (*P. G.*, LXVI, 96), doit être regardée comme apocryphe.

(2) Cf. la citation dans FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum*, III, 6.

suite de sa vie, et il ne semble pas avoir eu coutume de faire beaucoup de confidences dans ses propres ouvrages. On le trouve cependant, au témoignage de Jean d'Antioche (1) dans l'entourage de Flavien, qui sans doute l'ordonna prêtre vers 383, et dont il semble être resté l'auxiliaire pendant une période de neuf années (2). Il apparaît dès lors, ainsi que l'avait été avant lui Diodore, comme un chef d'école, entouré de nombreux disciples, et d'une grande autorité, bien que, selon le même Jean d'Antioche (3), il eût un jour trahi l'incorrection, d'ordinaire voilée, de sa christologie, et que devant les protestations qui s'élevèrent, il eût été obligé de se rétracter quelques jours après (4). L'incident n'eut pas de conséquences, puisqu'en 392, à la mort de l'évêque Olympios, Théodore fut élu au siège de Mopsueste.

Mopsueste est une ville de Cilicie, située sur les bords du fleuve Sarus, aux abords de la région montagneuse du Taurus. Théodore en gouverna les fidèles jusqu'en 428. Deux ans après son élection, il se rendit à Constantinople, au synode dont l'occasion principale fut la dédicace de la magnifique église des Saints Apôtres, et qui eut à s'occuper en particulier de l'affaire d'un métropolitain de Bostra, Bagadios. Il fut invité par Théodose à prêcher devant la Cour, et l'Empereur, toujours s'il faut en croire Jean d'Antioche, se déclara plein d'admiration pour « sa science » (5).

Par la date de sa mort, Théodore dépasse assez largement les limites où s'enferme notre *Histoire*, et c'est seulement à partir du milieu du ve siècle que le caractère véritable de sa doctrine a été compris. Cependant la plus grande partie de son activité appartient encore

(1) *Ib.*, II, 2.

(2) *Ibid.* ; cf. *supra*, p. 480,.

(3) Dont le témoignage n'est pas suspect, puisqu'il fut un de ses plus fidèles disciples et un de ses plus ardents défenseurs.

(4) Mansi, *Conc.*, t. IV, 1064 ; t. IX, 240.

(5) Facundus d'Hermiane, II, 2.

au IVe siècle ; il est un de ces écrivains de transition que nous ne pouvons nous dispenser d'étudier.

La condamnation de Théodore. — Infatigable travailleur, Théodore n'a cessé d'accumuler volume sur volume. Il est mort sans que son enseignement ait été suspecté, et en 428, il pouvait apparaître comme un des maîtres de l'exégèse, et comme un des défenseurs efficaces de l'orthodoxie contre l'arianisme, ou contre l'apollinarisme. Mais, cette année même, Nestorius, qui avait été son élève, montait sur le siège de Constantinople, et les discussions auxquelles la christologie de Nestorius donna bientôt lieu firent apparaître clairement que cette christologie était, pour l'essentiel, celle même que n'avait cessé de professer Théodore. En 431, le concile d'Éphèse condamne et dépose Nestorius. Cyrille d'Alexandrie, qui avait été d'abord un admirateur de Théodore, s'aperçoit du lien entre la doctrine de Nestorius et celle de Théodore ; il ouvre contre lui une campagne, qui, avec des péripéties diverses, se continuera jusqu'au cinquième concile œcuménique. La controverse est particulièrement violente, à partir de 543, sous la forme où elle a reçu le nom de controverse des *trois chapitres.* Théodore trouve dans Jean d'Antioche, dans Facundus d'Hermiane, des apologistes habiles et dévoués. Il est finalement condamné à Constantinople, en 553, et, après une assez longue résistance, le pape Vigile accorde sa sanction aux décisions du concile (1).

Cette condamnation explique la disparition presque complète, dans l'empire grec, de son œuvre dogmatique, et la mutilation de son œuvre exégétique. Pour les Nestoriens au contraire, Théodore resta l'ancêtre vénérable et l'exégète par excellence (2). Une bonne part de ce

(1) Sur le détail de l'affaire, cf. le chapitre IX du livre de l'abbé PIROT.

(2) Sur la destinée de l'œuvre de Théodore chez les Syriens, cf. RUBENS DUVAL, *La Littérature syriaque*, 2e éd., p. 316 et BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 102-104.

qui nous reste de lui nous est parvenue par l'intermédiaire du syriaque. C'est par un Syrien, Ébed-Jésu, que nous avons conservé un catalogue complet de ses écrits.

Son œuvre. — Cette œuvre comprend deux grandes divisions : traités exégétiques ; traités dogmatiques. Commençons par la première. Outre le *Commentaire sur les Psaumes*, dont nous avons déjà parlé, Ébed-Jésus (1) mentionne : pour l'*Ancien Testament*, trois tomes sur la *Genèse*, dédiés à Alphée ; — deux tomes sur les *Douze petits prophètes*, à Mar Tyrius (ou Martyrius ?) ; — cinq tomes sur *David* (c'est le commentaire sur *les Psaumes*, déjà cité), à Cerdon et à son frère ; — un tome sur *Rois* I et II, à Marmarianus ; — deux tomes sur *Job*, à Cyrille d'Alexandrie ; — un tome sur les *Proverbes*, à Porphyre (2) ; — quatre *tomes* sur les *grands Prophètes* ; — pour le *Nouveau Testament*, un tome sur *Mathieu*, dédié à Julius ; — un tome sur *Luc*, à Eusèbe ; — un tome sur *Jean*, à Eusèbe (3) ; — un tome sur les *Actes*, à Basile ; — un commentaire sur l'*Épître aux Romains*, à Eusèbe ; — deux tomes sur les *Épîtres aux Corinthiens*, à Théodore ; — un, sur les *Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens et aux Colossiens*, à Eustratius ; — un commentaire sur les deux *Épîtres aux Thessaloniciens*, dédié à Jacques ; — un sur les deux *Épîtres à Timothée*, à Pierre ; et un sur les *Épîtres à Tite et à Philémon*, à Cyrianus ; cinq tomes sur l'*Épître aux Hébreux*, au même Cyrianus.

Théodore avait donc commenté à peu près tous les

(1) Ebed-Jésu, métropolitain de Saba, est mort en 1318. Sa liste se trouve dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, I, ch. xix. Le nombre des *tomes* indiqué par lui paraît correspondre aux divisions de l'édition syriaque, non reproduire des divisions provenant de Théodore lui-même.

(2) Cf. *supra* le nom de *Porphyre*, cité par Jean Chrysostome, parmi les amis de Théodore.

(3) Nous avons quelques morceaux sur *Marc*, mais qui peuvent provenir de comparaisons faites dans les trois précédents traités ; un commentaire spécial sur *Marc* n'est pas bien attesté.

livres de l'*Ancien* et *Nouveau Testament*, du moins tous ceux du *Canon* qu'il acceptait. Il excluait de sa liste les livres dits *deutérocanoniques*, sauf l'*Ecclésiaste*, et parmi les *protocanoniques* même, les *Paralipomènes*, *Esdras* et *Néhémie*, *Job* et le *Cantique des Cantiques* ; il excluait aussi, avec l'*Apocalypse*, *les Épîtres* dites *catholiques*, sauf la Ire de *Pierre* et la Ire de *Jean*. Cette discrimination est en partie personnelle, en partie conforme aux traditions de l'Église d'Antioche (1).

L'exégèse de Théodore. — Malgré l'état fragmentaire où elle nous est parvenue, l'œuvre exégétique de Théodore, telle que nous pouvons encore la connaître, nous permet de pénétrer sans difficulté l'esprit de sa méthode. Nous possédons à peu près intégralement le commentaire des *douze petits prophètes*, dans le texte original. Si l'on y joint ce qui nous est resté du commentaire sur les *Psaumes*, et ce que nous savons du jugement qu'il portait sur *Job* et sur le *Cantique*, on est parfaitement éclairé sur son interprétation de l'Ancien Testament. Nous pouvons nous rendre compte, sinon aussi complètement, du moins avec une exactitude suffisante, de ses vues sur celle des *Évangiles* et des *Épîtres* de Paul.

L'école d'Antioche, on le sait, s'opposait à celle d'Alexandrie par son attachement au sens littéral, et une défiance, au moins relative, à l'égard du sens allégorique. Ces deux tendances sont aussi celles qui prédominent dans l'exégèse de Théodore, mais il applique avec une rigueur qui lui est personnelle des principes qu'il n'a point inventés. Son mérite est d'abord dans la régularité d'une méthode qui consiste à faire précéder l'étude de chaque livre sacré d'une introduction qui détermine la date et les conditions historiques où il

(1) Cf. Pirot, ch. iv. J'exprime ici mes remerciements à mon confrère M. l'abbé Chabot et au P. Vosté, à l'obligeance desquels j'ai dû de pouvoir connaître en manuscrit la traduction que ce dernier doit publier du commentaire sur le quatrième Évangile.

a été composé ; qui, dans l'examen de chaque partie successive, s'impose de tenir toujours compte de ces conditions ; qui prend en considération la langue et le style particulier de l'auteur, ainsi que les caractères généraux du vocabulaire et de la syntaxe bibliques. Pour que cette méthode, excellente en elle-même, pût donner tous ses résultats il eût fallu, il est vrai, que Théodore fût capable, quand il s'agit de l'*Ancien Testament*, de remonter au texte original. Or il semble bien qu'il ait ignoré l'hébreu ou n'en ait eu qu'une connaissance extrêmement superficielle. Il avait au contraire une confiance absolue dans la traduction des Septante, tandis que, originaire de Syrie et connaissant sans doute l'araméen, il avait pour la version syriaque un dédain absolu et préconçu. L'auteur de cette version, disait-il, et sa date exacte sont ignorés ; comment la préférerions-nous à celle des Septante, sur l'origine de laquelle il acceptait la légende généralement reçue de son temps ? Il eût été bon, tout au moins, à défaut de la connaissance du texte hébreu, que Théodore eût la formation philologique d'un Origène ou des élèves d'Origène, et sût comparer les différentes versions grecques. Or c'est à peine si, dans sa première œuvre, le *Commentaire des Psaumes*, il cite parfois Aquila ou Symmaque; dans ses écrits postérieurs, presque jamais il ne soumet à un contrôle le texte de la *Septante* (1).

Parti de ces principes, très soucieux de s'éloigner le moins possible de la tradition exégétique juive et d'éviter

(1) Les textes abondent sur tous ces points ; on en trouve un choix dans le ch. III de M. Pirot ; pour la *Septante*, Théodore se servait d'un exemplaire dérivant de la recension antiochienne, celle de Lucien. Pour la confiance qu'il avait en la *Septante*, cf. notamment le commentaire de *Sophonie*, I, 46.

Ces pages étaient déjà écrites, quand j'ai pu lire le second article de M. Devreesse (*Revue biblique*), 1er janvier 1929, p. 35 : cf. pour le premier, *ib.* 1928, p. 340-66) sur le commentaire des *Psaumes*. Ses conclusions (p. 62) sont les suivantes : on peut reconstituer la plus grande partie de ce commentaire ; une ancienne traduction latine

les railleries que les rabbins n'épargnaient pas aux allégoristes, Théodore ne nie pas l'existence d'un sens typique à côté d'un sens littéral. Mais il ne concède que dans un nombre de cas très restreint que le texte biblique puisse recevoir, au *sens littéral*, une interprétation messianique. Du sens typique même il ne fait qu'un emploi très réservé. Il n'est vraiment à son aise, pour appliquer l'un ou l'autre au Christ, que quand il est couvert par un texte du Nouveau Testament où l'application se trouve déjà faite. Encore admet-il sans difficulté que les Apôtres eux-mêmes ont parfois, comme le font, dit-il, couramment les prédicateurs de son temps, risqué certains rapprochements qui ne sont justifiés que par une analogie tout extérieure et n'ont guère qu'une valeur d'édification (1). Cette prudence a pour effet que Théodore, dans son *Commentaire des Psaumes*, n'en reconnaît que quatre qu'on puisse qualifier de messianiques au sens littéral (le second, le huitième, le quarante-quatrième, et le cent-neuvième). Dans la *Genèse*, il ne paraît avoir trouvé non plus qu'une seule prédiction directement relative au Christ : c'est le fameux morceau XLIX, 11. Qu'on lise seulement, dans son commentaire de *Michée*, l'explication des versets non moins célèbres par lesquels commence le chapitre v (les versets 1 et 2, sur Bethléem) ; Théodore reconnaît bien sans doute, comme il le fait en maintes autres occasions, que la prophétie n'a trouvé sa réalisation parfaite que lors de la venue du Christ ; mais il l'applique d'abord à Zorobabel. C'est le même Zorobabel et, avec lui, Ezéchias,

en a conservé l'explication du *Ps. LXVI*, 11, et des fragments sur XVII-XL, 13 ; on trouve dans différentes chaînes grecques des morceaux sur II, III, V-XIII, XV-XVII, XXVI-XXX, et à peu près intégralement ce qui concerne XXXII-LXXX, 17 ; en dehors des éléments indiqués ci-dessus, il n'y en a pas d'autres qui soient certains ; les fragments de Cordier sont tous dépourvus d'authenticité ; on ignore si l'ouvrage allait au delà du *Ps. LXXX*.

(1) Le texte le plus frappant à ce sujet dans le commentaire de l'*Épître aux Romains*, ch. III, 12.

qu'il considère comme visés, dans le plus grand nombre des *Psaumes* (1).

La méthode historique de Théodore est assurément faite pour plaire à la critique moderne, et ses interprétations sobres et rassises nous reposent des subtilités où les Allégoristes se sont trop souvent complus. C'est une constatation d'un grand intérêt que l'accueil tolérant qu'elle a reçu en plein IVe siècle, malgré la véhémence avec laquelle Théodore qualifie fréquemment les tenants de l'école allégorique (2), et malgré les difficultés qu'elle pouvait créer à l'apologétique. C'est certainement un grand mérite, de la part des Antiochiens, que d'avoir maintenu qu'un texte doit d'abord être éclairé à la lumière du milieu où il a été produit, et c'est ainsi que Chrysostome a procédé, lui aussi, dans ses homélies. Mais, tout en se gardant d'oublier que Théodore, dans ses commentaires, fait œuvre scientifique d'exégète et non œuvre pratique de prédicateur, on ne peut s'empêcher non plus de reconnaître combien ses écrits sont dénués de la riche substance religieuse que le texte aurait pu leur fournir. Quand Théodore n'a point à donner une explication historique ou une interprétation grammaticale, il se borne d'ordinaire à une paraphrase sèche et froide. Il s'attarde trop souvent à des détails de forme ; il ne fait pas revivre pour ses lecteurs l'esprit de l'Écriture.

D'autres vues de Théodore ont un assez vif intérêt pour la critique moderne, et sont en harmonie avec ce demi-rationalisme — assez extérieur d'ailleurs — qui caractérise sa manière. Théodore a beaucoup réfléchi à la nature de l'inspiration prophétique, et il s'est appliqué, à plusieurs reprises, dans ses *introductions*, à en définir les formes. Mais surtout, frappé par la différence que présentent certains livres de la Bible par

(1) Cf. *Pirot*, ch. VI, VII, VIII.

(2) Il qualifie souvent leur interprétation de pure *folie* (ἄνοια).

rapport à la plupart des autres, il a émis la vue hardie qu'il ne fallait pas leur attribuer à tous une inspiration du même degré. Il a reconnu, en se fondant sur la diversité des *charismes* dont saint Paul a parlé dans sa *première Épître aux Corinthiens* (1), à côté, ou plutôt au-dessous du don de prophétie, un don de *prudence* et de *sagesse*, qui lui paraît plus apte à faire comprendre la manière des livres *sapientiaux* : des *Proverbes* et de l'*Ecclésiaste*.

Un autre mérite de Théodore est d'avoir discerné que des livres comme le livre de *Job* ou le *Cantique des Cantiques* différaient au moins autant que les écrits sapientiaux, quoique d'une tout autre manière, du *Pentateuque* ou des écrits *prophétiques*. Le sens historique que l'application de sa méthode avait développé en lui se fait reconnaître encore à ce trait. Il faut le louer d'avoir toujours été épris de clarté, mais il n'avait pas au même degré le sens poétique. Son esprit était froid et un peu superficiel. Il n'a rien compris à la beauté du livre de *Job*, dont l'auteur n'est pour lui qu'un déclamateur, un païen, qui a voulu rivaliser avec les poètes tragiques. Son interprétation du *Cantique*, qu'il excluait du canon comme *Job*, est un peu plus digne d'attention. Assez dédaigneux de la forme proprement dite, il n'a pas procédé à cette analyse des divers éléments, lyriques ou dramatiques, dont se compose ce poème, qu'Origène, philologue plus exercé, n'a pas dédaignée (2). Mais, rejetant tout à fait un symbolisme qui lui paraît encore plus ridicule ici qu'ailleurs, considérant cependant le *Cantique* comme une œuvre authentique de Salomon, le considérant comme un poème d'amour profane, mais qui, venant d'un tel homme, ne saurait être scandaleux, il a cherché une interprétation qui, en excluant le Messianisme, restât honorable pour le roi d'Israël. Il a cru la trouver dans

(1) XII, 8.
(2) Cf. tome II, p. 384.

l'hypothèse que Salomon, ayant épousé une princesse égyptienne et noiraude, quoique belle — *nigra sum, sed formosa* — avait été en butte aux railleries de ses sujets ; il défend contre eux son mariage, en célébrant sa (1) fiancée.

Nous avons insisté sur les commentaires de l'*Ancien Testament*, qui sont naturellement les plus significatifs, quand on veut juger l'exégèse de Théodore. Les commentaires des *Évangiles* ou des *Épîtres* sont plus utiles pour contrôler ou compléter ce qui a survécu de ses ouvrages dogmatiques. Il n'est pas inutile de remarquer toutefois que, comme pour les *Psaumes* ou les *Prophètes*, Théodore a soin de mettre en tête de son étude une introduction historique. C'est ainsi que le commentaire du *quatrième Évangile* était précédé d'une préface où il résume, telle du moins qu'il la conçoit, la première propagation du Christianisme ; la part qu'y ont prise Pierre et Paul d'abord, mais aussi Jean, tout cela pour expliquer comment, ce dernier ayant gagné la confiance des Asiates par son séjour prolongé à Éphèse, ils lui présentèrent les trois premiers évangiles, et, comme il les approuvait, mais en les déclarant incomplets, ils lui demandèrent d'en rédiger un autre. Théodore a noté assez justement que le caractère essentiel de cet évangile nouveau est que Jésus y démontre lui-même sa divinité, mais, tandis que Renan s'en est montré choqué (2), il met au contraire beaucoup de soin à expliquer que Jésus a pris les plus grandes précautions pour éviter de paraître mettre sa personne en avant avec une indiscrétion dont le public pourrait se scandaliser (3). Enfin, il a considéré formellement le dernier chapitre comme une addition, consacrée finalement par « le temps et l'habitude ».

(1) L'ouvrage auquel on peut comparer le plus pertinemment le *Cantique*, dit Théodore en terminant, c'est le *Banquet* de Platon.

(2) « La rose qui se fait disputeuse pour prouver son parfum » ; cf. t. I, p. 143.

(3) Cf. particulièrement ch. IX, 3.

Le commentaire des *Épîtres* de Paul, très soigné et très détaillé, peut servir très efficacement à montrer une fois de plus les mérites de l'exégèse de Théodore et ses limites. Prenons par exemple celui de l'*Épître aux Romains* ; il abonde en remarques de détail précises et souvent justes ; il ne fait guère qu'effleurer le sens profond des questions si graves que Paul s'est posées et qu'il s'est efforcé si vigoureusement de résoudre. De même, à propos de la même Épître, les remarques (1) sur la *concision* et les *idiotismes* du style de Paul sont assez justes, sans qu'on puisse dire que Théodore ait véritablement senti l'originalité de cette éloquence si puissante. Son introduction à l'*Épître aux Éphésiens*, sans nous satisfaire, atteste cependant qu'il ne s'est pas dissimulé certains des caractères particuliers de cette lettre. Il en a accepté sans difficulté l'authenticité, comme celle de l'*Épître aux Colossiens*, celle des *deux Épîtres aux Thessaloniciens*, des épîtres dites *pastorales*, du billet à *Philémon*, et même de l'*Épître aux Hébreux*. Il a cru à une double captivité de Paul, la première suivie d'une libération, la seconde couronnée par le martyre, toutes deux sous Néron.

L'œuvre dogmatique. — Elle a naturellement souffert plus encore que l'œuvre exégétique. Déjà Ébed-Jésu dans son catalogue, se montre, quand il y arrive, moins détaillé et moins précis. Il mentionne un livre *sur les Sacrements*, — celui qui a pour titre : *sur la Foi* ; — un tome *sur le Sacerdoce* ; — deux *sur le Saint-Esprit* ; — un sur l'*Incarnation* ; — deux *contre Eunomios* ; — deux contre *celui qui assure que le péché est inhérent à notre nature* (2) ; — deux *contre la magie* (3) ; — un *aux*

(1) Ch. IX, 22-4.

(2) Selon Photios, le titre était : *contre ceux qui disent que les hommes pèchent par nature et non par volonté*, et Jérôme y était principalement visé (*B.* 6, cod. 177) : Marius Mercator parle de saint Augustin.

(3) Titre selon Photios (cod. 81) : *sur la doctrine magique en Perse, trois livres.*

moines ; — un sur *le style obscur* (1) ; — un *sur la perfection des œuvres* (?) ; — cinq tomes *contre les Allégorisants* ; — un *pour la défense de saint Basile* ; — un sur *celui qui revit* et *celui qui est revenu* ; (2) — enfin un recueil d'*Épîtres*, réunies sous le titre général de *Livre des Perles*, et une homélie *sur la Législation*. Si l'on note la place importante que tiennent dans cette liste les écrits polémiques dirigés soit contre Eunomios, soit contre les Pneumatomaques (3), soit contre Apollinaire (4), ou tel écrit apologétique comme la *Défense de Basile*, on sera moins surpris que Théodore ait pu être compté au nombre des plus précieux défenseurs de l'orthodoxie. Cependant sa doctrine christologique était certainement en désaccord avec le sentiment le plus général de l'Église, dès le ɪᴠᵉ siècle même, et il ne put subsister à ce sujet aucun doute, quand, au siècle suivant, la controverse sur les deux natures eut pris tout son développement.

Il ne nous reste intégralement aucun ouvrage dogmatique de Théodore. Mais les délibérations des conciles nous ont conservé un certain nombre de morceaux significatifs. Du reste la pensée essentielle de Théodore apparaît, même dans ses écrits exégétiques, avec une suffisante clarté (5). Ce n'est qu'en apparence qu'il peut professer la doctrine : une seule personne et deux natures. Il revient constamment en effet sur cette idée que celui qui est né de la Vierge Marie ne saurait être le Verbe de Dieu, et c'est pourquoi, il répugnait à employer le termes de *Théotocos* (Mère de Dieu). Il croyait à la naissance virgi-

(1) Sans doute s'agissait-il surtout du style prophétique.

(2) On suppose avec vraisemblance que ce traité visait Apollinaire ; il était peut-être identique au livre *Sur Apollinaire et son hérésie* que mentionne Facundus d'Hermiane, et qui était, dit-il, postérieur de trente ans au grand traité *sur l'Incarnation* (III, 6, 10).

(3) Qui ne pouvaient manquer d'être visés dans le traité *sur le Saint-Esprit*.

(4) Cf. note 2.

(5) Le symbole qui porte son nom n'a peut-être pas été rédigé par lui-même ; mais il représente bien sa doctrine.

nale ; il n'admettait pas d'autre part que la chair de Jésus ne fût qu'une apparence, et il repoussait formellement le docétisme. Mais son Jésus n'était guère qu'un homme supérieur dont l'union avec le Verbe s'accomplissait progressivement et ne devenait parfaite qu'avec la résurrection. Cette union ne pouvait être selon lui ni *substantielle* (κατ' οὐσίαν), ni mode d'action (ἐνέργεια). Pour la définir, Théodore empruntait à la voix divine qui s'est fait entendre lors du baptême de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance », ce terme de *complaisance* (εὐδοκία). Le Verbe *s'était complu* en Jésus, dont Dieu avait prévu la vertu impeccable. Théodore en arrivait ainsi à dire qu'il y avait deux personnes et deux natures, toutes deux parfaites, quand on se plaçait au point de vue de la *distinction* ; mais il ajoutait subtilement qu'on pouvait dire qu'il n'y avait qu'une personne, si on se plaçait au point de vue de leur *adaptation* (συνάφεια).

Facundus d'Hermiane a déployé une grande habileté pour défendre la christologie de Théodore, en insistant d'ailleurs sur la date du traité de l'*Incarnation*, comme il a noté ailleurs celle du *Commentaire des Psaumes*. Nous sommes aujourd'hui plutôt surpris que cette christologie n'ait pas soulevé plus tôt des protestations violentes.

De même que Théodore a été le prédécesseur de Nestorius, il a émis, à la fin de sa vie, des vues tout à fait analogues à celles de Pélage, et, comme il avait fait en matière de christologie, il leur a donné une forme tranchante. L'école d'Antioche a toujours montré beaucoup d'attachement à la doctrine du libre arbitre, et il suffit de lire n'importe quelle série d'homélies de Chrysostome pour s'en convaincre. Mais il serait injuste de traiter le grand orateur de pélagien. Théodore ne paraît pas avoir eu assez de sarcasmes contre « le misérable inventeur du péché originel » — Saint Jérôme ou Saint Augustin ? — et il faut, à son gré, n'avoir pas la moindre familiarité avec l'Écriture, pour avancer de pareilles *inepties*. C'est

une ineptie en effet de croire que Dieu ait créé l'homme immortel, pour qu'il le restât « tout juste six heures (1) », et, par la transgression du commandement prescrit, transgression que Dieu n'a pu manquer de prévoir, changeât ainsi de nature. Adam a été créé mortel comme nous tous. Si du reste il avait été créé immortel, le péché n'aurait rien pu là contre ; le diable, après sa chute, est-il devenu mortel ? Dieu a créé, en prescrivant le commandement, la possibilité du bien et du mal ; la loi suprême, c'est le libre arbitre. Il est immoral de croire que Dieu ait pu châtier toute l'humanité future pour la faute du premier homme. Théodore recommence, à la suite de saint Paul et d'Irénée, mais à sa façon, le parallèle entre Adam et le Christ ; le Christ, s'il est venu inaugurer une nouvelle période de l'histoire, celle de « l'état d'immortalité », comme Adam avait inauguré « l'état de mortalité », n'est pas plus venu guérir une nature foncièrement corrompue, qu'Adam n'avait, par sa faute, produit et étendu à l'avenir cette corruption. Tout cela encore, on le voit assez, va assez loin.

La liberté d'esprit, souvent hasardeuse, dont Théodore a donc fait preuve, aussi bien dans sa doctrine du libre-arbitre que dans sa christologie, apparaît même parfois, sous une forme moins grave, dans les morceaux assez rares où il traite des questions de morale. C'est ainsi qu'il a commenté dans l'esprit le plus indulgent la règle donnée dans le 1re *Épitre à Timothée*, que l'évêque doit être « le mari d'une seule femme » (1) ; il entend simplement qu'il ne doit pas être bigame, et ne veut pas que les secondes noces soient proscrites.

Le caractère littéraire de l'œuvre de Théodore. — On vient de voir que l'importance du rôle joué par Théodore est grande, dans le double domaine de la théologie et de l'exégèse. Sa valeur littéraire est médiocre. J'ai dit que l'enseignement de Libanios n'avait pas laissé sur lui de

(1) III, 2

marque profonde. Sans doute, on reconnaît aisément, aussi bien dans ses *Commentaires* que dans ses *Traités*, la variété de ses lectures, l'étendue de ses connaissances profanes. On a vu qu'il n'hésite pas à comparer tel livre hébreu — *Job* ou le *Cantique* — à la tragédie grecque ou au dialogue platonicien. Mais son style est sans apprêt, et, à part l'hyperbole, qu'il prodigue assez volontiers, il n'a mis ni dans le choix de l'expression, ni dans la composition de la phrase, à peu près aucune des coquetteries ni même des élégances que les rhéteurs recherchaient. Il écrit simplement, clairement, aussi ; car l'on a exagéré l'embarras de ses périodes (1). Il use assez souvent, contre ses adversaires, de l'ironie, et d'une ironie assez violente. Il est rare qu'il prenne le ton oratoire (2) ; il demeure ordinairement froid et sec. Il est vrai que nous n'avons guère de lui, en fait de morceaux étendus, que des commentaires ; il est possible que, si ses traités nous avaient été plus complètement conservés, nous eussions à apporter des retouches à ce jugement. Cependant Photios (3), qui a pu le connaître mieux que nous, l'a jugé assez sévèrement en tant qu'écrivain, et il semble bien être devenu de bonne heure assez indifférent à la forme.

Polychronios. — Théodore avait un frère, Polychronios, qui devint évêque d'*Apamée*, ville de Syrie et au sujet duquel *Théodoret* est le seul historien ecclésiastique qui nous fournisse une information. Il nous dit, à la fin de son *Histoire*, après avoir parlé de Théodore, que Polychronios « gouvernait l'église des Apaméens excellemment, grâce au charme de sa parole et à l'illustration de sa vie (4) ». Comme son frère, Polychronios fut un exégète

(1) Il faut aussi noter que le texte de beaucoup de morceaux, tel que nous les lisons, est très mal établi ; un travail critique serait bien utile.

(2) Je note, comme assez exceptionnel — du moins dans ce que nous avons conservé — le ton oratoire d'un morceau du IVe livre *contre Apollinaire* (*P. G.*, LXVI, 1000).

(3) *Bb.* cod. 177.

(4) *H. E.*, V, 40.

distingué ; nous savons qu'il avait écrit des commentaires sur *Job*, dont il reste des fragments dans la *Chaîne* d'Olympiodore (1) ; sur *Daniel* (2) ; sur *Ézéchiel* (3) ; autant qu'on peut en juger d'après des extraits tirés de *Chaînes* qui auraient besoin d'être étudiées de plus près (4), sa méthode est analogue à celle de Théodore, mais moins hardie. Ainsi, il ne rejetait pas le livre de Job, et — si l'on peut se fier aux *lemmes* — il ne se scandalisait ni de l'apparition de Satan devant le trône de Dieu, ni du discours d'Éliphaz (5). Comme on a souvent reproché à Théodore, après sa mort, de suivre de trop près la tradition juive, on a aussi critiqué plus tard Polychronios pour s'être beaucoup rapproché de Porphyre dans son interprétation du livre de *Daniel*. C'est donc que, sans aller aussi loin que son frère dans ses conclusions, il a eu comme lui le mérite de tenir le plus grand compte des données de l'histoire (6).

(1) *P. G.*, XCIII, cf. aussi Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclana* (t. XX des *Scripta Pontificii Instituti Biblici*), Rome, 1915 ; et Stiglmayer, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1819.

(2) Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 2, 105 ; Rome, 1825.

(3) Mai, *Nova Bb.* VII, 2, 92, Rome, 1854 ; peut-être aussi un commentaire sur *Jérémie* ; cf. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach rœmischen Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1899 ; L. Dieu a proposé de lui attribuer celui qui porte le nom de Chrysostome, dans *P. G.*, LXIV (cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1913).

(4) Sur la *chaîne* d'Olympiodore, cf. R. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1141-1144 ; *chaînes sur Jérémie*, *ib.*, 1153 ; pour *Ezéchiel*, *ib.* 1156 ; pour *Daniel*, 1157-8.

(5) *P. G.*, XCXII, sur I, 12 ; et sur IV, 8-9.

(6) Il expliquait la quatrième bête comme désignant la Macédoine ; ses dix cornes comme une figure des Diadoques ; la petite comme une figure d'Antiochos Épiphane.

CHAPITRE IV

LA LITTÉRATURE CANONIQUE
LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES

Bibliographie. — Pour la *Didascalie apostolique*, fragments du texte grec, dans le *Journal of theological studies*, 1916-1917 ; édition de la version syriaque : P. Bœtticher, *Didascalia Apostolorum syriace*, Leipzig, 1854 ; avec traduction en anglais, Gibson, *Horæ semiticæ* I, II, Londres, 1903 ; traduction en français : Nau, *La Didascalie* traduite du syriaque, Paris, 1902 ; 2e éd., 1912 ; en allemand, H. Achelis et J. Flemming, dans T. U. XXV, 2, 1904. — Fragments de la version latine : Hauler : *Didascaliæ Apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900. — Voir surtout Funk : *Die Apostolische Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905 ; *Die Apostolischen Konstitutionem*, Rottenburg, 1891 ; — il existe aussi en russe une étude de Prokoschew, Tomsk, 1913

Pour les *Canons ecclésiastiques des SS. Apôtres*, qu'un seul mn. grec donne intégralement (un *Vindobonensis hist. gr.* 7) : P. de Lagarde, *Reliquiæ juris græci antiquissimi græce* (Leipzig, 1856 ; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta* I, Rome, 1864 ; Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung*, en trois parties, Paderborn, 1914, 1915, 1916 ; et les éditions de la *Didaché* de Funk ou de Harnack.

Pour les *canons d'Hipployte*, cf. tome II, p. 360.

Pour la *constitution Égyptienne*, H. Achelis, *Die æltesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* T. U. VI, 4, et les livres de Funk et de Schermann, cités supra.

Pour le *Testament du Seigneur*, éd. Rahmani, Mayence, 1899 ; Funk, *Das Testament unserers Herren und die verwandten Schriften*, Mayence, 1911 ; C. Schmidt, *Gespræche Jesus mit seinen Jüngern*, dans T. U. XLVIII, Leipzig, 1919.

Pour les *Constitutions Apostoliques* : édition princeps de Turrianus (le jésuite espagnol Fr. Torres), Venise, 1565 ; éd. Cotelier dans les *Patres apostolici ævi*, I, Paris, 1672 (*P. G.*, 1) ; éd. de Lagarde, Leipzig et Londres, 1862 ; — surtout Funk, dans le livre cité *supra*.

La nécessité de donner une forme stricte aux règlements qui peu à peu avaient constitué la discipline ecclésiastique a produit des écrits assez arides ; ils n'ont, pour l'histoire littéraire, qu'un intérêt médiocre, si l'on excepte le premier spécimen du genre, la *Didaché*, qui, par son ancienneté et par les caractères très particuliers qu'elle présente, reste très digne d'attention (1). Nous avons dit un mot, à propos d'Hippolyte, de ce que le genre était devenu au IIIe siècle. Quand l'Église eut pris son extension et sa forme définitives au IVe, les essais antérieurs aboutirent à un ouvrage plus considérable, qui est connu sous le nom de *Constitutions Apostoliques*, et vaut que nous l'analysions ; il est nécessaire que nous mentionnions rapidement ces essais, où l'auteur a pris les éléments de sa compilation.

Le principal, qu'on désigne sous le nom de *Didascalie Apostolique* (2), est issu de l'ancienne *Didaché*, à laquelle il donne plus de longueur et plus de précision, en même temps qu'il l'adapte aux temps nouveaux. L'introduction contient une exhortation générale, après laquelle viennent des préceptes spéciaux relatifs au mariage, à l'épiscopat, au service divin, aux membres du clergé subordonnés à l'évêque, aux soins à prendre des orphelins, au jeûne, à l'éducation, aux hérésies, à la relation entre le christianisme et le judaïsme. Le ton est celui d'un discours, ou, si l'on veut, d'une instruction ; cette instruction est placée dans la bouche des Apôtres, réunis à Jérusalem. L'ouvrage, rédigé primitivement en grec, ne nous est parvenu intégralement qu'en syriaque ; on a des fragments de la version latine. La date de la composition semble être la seconde moitié du IIIe siècle.

Les *Canons ecclésiastiques des saints Apôtres* sont également une instruction mise dans la bouche des Apôtres, où chacun prend successivement la parole. La première

(1) T. II, p. 559-560.

(2) Titre complet : *Didascalie, ou doctrine catholique des douze Apôtres et des saints disciples de notre Sauveur.*

partie se relie assez étroitement à la *Didaché* ; la seconde renferme des prescriptions plus précises, qui s'adressent particulièrement au clergé, mais aussi aux laïques ; comme il arrive ordinairement en ces sortes d'écrits, la morale générale et la discipline proprement dite se mêlent presque constamment l'une à l'autre. Ces Canons sont regardés comme contemporains des dernières années du IIIe siècle ou des premières du IVe. Ils proviennent probablement d'Égypte ou de Syrie.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, dont il ne reste qu'un fragment assez court en grec et qui n'est connue que par des versions orientales, donne des règles sur les ordinations, le baptême, le catéchuménat, diverses pratiques religieuses. Elle présente avec les *Canons d'Hippolyte* des rapports assez difficiles à démêler (1). Elle est pour une bonne part la source du *Testament de Notre-Seigneur*, composé, lui aussi, d'abord en grec, et conservé dans trois versions orientales (syriaque, éthiopienne, arabe), qui, du reste ne remonte qu'au Ve siècle, et même à la fin de ce siècle, sous la forme où nous le lisons.

Il est inutile de parler plus longuement de tous ces écrits, où il n'y a guère d'art et où la personnalité de l'auteur apparaît peu. Quoiqu'il en soit à peu près de même des *Constitutions apostoliques*, elles ont plus d'importance, et il convient de les traiter un peu plus libéralement. Ce sera un moyen d'ailleurs de faire mieux connaître aussi certains des précédents, qui s'y trouvent utilisés.

Elles sont intitulées *Règlements* ou *Constitutions des saints Apôtres* (Διαταγαὶ ou Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Les Apôtres sont censés réunis à Jérusalem, comme il était de

(1) Cf. Horner, *The statutes of the Apostles or canones ecclesiastici*, Londres, 1904 ; E. Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910 ; Connolly, *The socalled Egyptian Church-order and derived documents*, fascicule 4 du tome VIII des *Texts and Studies*, Cambridge, 1916. — Sur les *canons d'Hippolyte*, cf. t. II, p. 560.

tradition dans cette littérature. Ce sont les douze apôtres primitifs, plus Mathias, qui a remplacé Judas. Mais ces douze finissent par devenir treize, en s'associant saint Paul. D'autres personnages, leurs disciples, apparaissent à côté d'eux ; ces personnages proviennent de la légende pseudo-clémentine, avec laquelle certaines parties sont en contact plus ou moins étroit ; le plus considérable est Clément, qui, dans un passage assez mal conservé du livre VI (ch. 18), est chargé d'envoyer le livre aux Églises. Dans le corps de l'ouvrage, c'est tantôt le collège des Apôtres tout entier qui est censé parler, tantôt Pierre, ou un autre, jusqu'à ce qu'à la fin chacun des treize prenne la parole tour à tour. On voit que les différentes parties diffèrent en quelque mesure par la forme ; elles diffèrent aussi par la nature des éléments que l'auteur s'est appropriés.

Les six premiers livres — il y en a huit en tout — sont une adaptation ou un développement de la *Didascalie Apostolique*. Le premier livre s'ouvre par une formule d'envoi : *Les Apôtres et les Prêtres à tous ceux qui parmi les Gentils croient en le Seigneur Jésus-Christ.* Il contient une exhortation générale, assez confuse, fondée au début principalement sur le *Décalogue* et le *Sermon sur la Montagne*. La part faite à l'Ancien Testament y est considérable, et l'auteur insiste sur le lien qui l'unit au Nouveau : le Seigneur n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir. Imprégné ainsi de l'esprit biblique, et procédant presque toujours par citations, cet auteur est au contraire un ennemi fanatique de la culture profane ; il proscrit la lecture des livres païens (1), qui sont complètement inutiles, quand ils ne sont pas nuisibles ; car on trouve toujours dans la Bible l'équivalent de ce qui n'est pas condamnable dans leur contenu. Les derniers chapitres donnent des préceptes plus précis, par exemple sur la fréquentation des établissements de bains, où

(1) Cette condamnation est déjà dans la *Didascalia*.

femmes et hommes doivent être très rigoureusement séparés.

Les *livres* sont d'étendue très inégale ; le second est six fois plus long que le premier. On y trouve des règles sur le choix des évêques, et ces règles, soit que l'auteur appartînt à un milieu peu cultivé, soit plutôt qu'il conservât intégralement des prescriptions qui ne répondent plus à la réalité, n'exigent que des qualités morales ; il faut prendre un homme *instruit, si on le peut,* mais le cas est prévu d'un *agrammatos*, c'est-à-dire d'un homme qui ne sait pas lire. L'auteur dicte ensuite au nouvel évêque ses devoirs, parmi lesquels se place au premier rang une indulgence qui l'empêche de chasser trop brutalement de l'église ceux qui ont commis trop de fautes et de les rejeter ainsi dans l'hérésie, le paganisme ou le judaïsme. Cette indulgence voulue ne doit d'ailleurs diminuer en rien son prestige, qui est assez grand pour qu'il soit qualifié de : *Votre Dieu terrestre après Dieu.* Des instructions sont adressées aussi au diacre, qui est « l'oreille, l'œil, la bouche, le cœur, l'âme » de l'évêque. Il est spécifié que les chrétiens doivent éviter de faire juger leurs différends devant un tribunal païen, et des règles sont fixées pour le jugement devant l'évêque. Les derniers chapitres mêlent des prescriptions si diverses qu'il est impossible de les résumer.

Le livre III commence par une réglementation du corps des *veuves* ; ayant parlé des diaconesses, l'auteur est conduit à revenir au rôle du diacre. Il reprend aussi, à un autre point de vue, la question de l'ordination des évêques (nombre d'évêques nécessaire pour qu'elle soit valable).

Au livre IV, il est question des *orphelins*. A propos des secours qui leur sont distribués ainsi qu'aux veuves, l'auteur donne des avis relatifs aux dons grâce auxquels l'évêque peut pourvoir à ces dépenses ; il défend qu'on accepte des dons provenant d'une source suspecte. « Le pain donné aux veuves, quand il a été gagné par le

travail, vaut mieux que celui qui est fourni par l'injustice et la calomnie ». La discipline relative aux orphelins conduit à des préceptes sur l'éducation des enfants, sur la nécessité de les marier de bonne heure ; à d'autres aussi sur les rapports des maîtres et des serviteurs ; à d'autres enfin sur la virginité. Tout cela est d'un sentiment assez juste, et l'exposé, vu la brièveté extrême du livre, est un peu moins confus que précédemment.

Le début du livre V nous reporte à l'époque des persécutions, en recommandant aux fidèles de prendre soin de ceux de leurs frères qui sont emprisonnés pour la foi. Tout le monde n'est pas appelé à être martyr et à imiter la passion du Christ. Mais tous les chrétiens doivent imiter la vie du Seigneur. La récompense qui les attend est la résurrection, à laquelle un long développement est consacré (1). Les paragraphes qui conseillent de fuir les jeux, les plaisanteries, les serments, etc., nous reportent probablement, comme le début, à l'époque antérieure à la victoire du christianisme. Une liste intéressante des fêtes à observer indique au contraire une époque assez postérieure (2).

Le livre VI traite de l'hérésie et du schisme. Il donne d'abord des exemples pris à l'Ancien Testament ; puis fait commencer les sectes postérieures à la venue du Christ avec Simon, et en dresse une liste assez archaïque. Ici apparaît ce contact avec la légende simonienne que j'ai noté déjà ; l'auteur fait raconter par Pierre sa controverse avec Simon, en mentionnant Nicétas, Aquila (3), l'aventure de Simon à Rome. La suite, qui contient un symbole, est intéressante pour qui veut définir la foi, et notamment la christologie, de l'auteur.

Il apparaît clairement par cette analyse, nécessairement très insuffisante, que le plan est fort embrouillé, et que l'exposé contient, juxtaposés, des éléments qui

(1) L'auteur le prouve par une citation de la *Sibylle* et par l'histoire du *phénix*.

(2) La *Noël* y figure.

(3) Cf. tome II, p. 643.

correspondent à des conditions ecclésiastiques différentes. C'est ce qu'on peut attendre d'une compilation dont l'auteur opère avec des textes déjà souvent remaniés.

Avec le livre VII, il revient à une source plus ancienne, à la *première* partie de la *Didaché*, et il développe la traditionnelle opposition des *deux voies*. Telle est du moins la matière de la première partie. La suivante contient d'abord un manuel du catéchuménat et du baptême ; elle se termine par une liste des premiers évêques des sièges de Jérusalem, Césarée, Antioche, Alexandrie, Rome, Éphèse, Smyrne, Pergame, Philadelphie, Cenchrées et la Crète, Athènes, Tripoli, Laodicée, Colosses, Bérée, la province de Galatie, celle d'Asie, Égine.

Le VIIIe livre semble plus original. L'auteur traite d'abord des charismes, en recommandant à ceux qui en possèdent de ne pas s'enorgueillir de ce privilège ; car la simple foi, quand elle est pure, est aussi un charisme. A partir du chapitre IV, il s'inspire de la *Constitution Égyptienne*. Pierre déclare parler en compagnie des autres apôtres, de Paul, de Jacques, frère du Seigneur, des prêtres et des diacres ; il donne les règles relatives à l'élection des évêques, déterminant le rôle du peuple, celui du clergé, les questions à poser par le président à l'assemblée, les rites de l'ordination et les prières qui doivent être dites à ce sujet ; l'ordre des allocutions adressées au peuple. Comme l'ordination comporte la célébration du service divin, l'ordre de ce service est également analysé en détail. Un appendice, qui paraît être une addition d'une autre main, contient, à partir du chapitre 47, quatre-vingt-cinq canons, où l'on retrouve les formules qui proviennent du concile d'Antioche, en 341.

Au concile de 392, les *Constitutions Apostoliques* ont été condamnées, comme un livre que les hérétiques auraient altéré ; exception était faite pour les canons de l'appendice (1). La critique moderne est d'accord pour

(1) *P. G.*, CXXXVII, 520.

reconnaître que la doctrine de l'auteur, en matière de christologie particulièrement, ne saurait être considérée comme d'une orthodoxie parfaite. On discute sur la secte avec laquelle il aurait eu des accointances. Funk pensait à l'apollinarisme ; il semble plus légitime de penser à un milieu d'un arianisme mitigé.

La valeur littéraire de l'ouvrage est, comme je l'ai dit, à peu près nulle. On s'explique assez facilement que la composition soit un fouillis d'éléments disparates. L'auteur n'a pas eu davantage le souci de s'exprimer dans un style personnel ; à peine, en deux ou trois passages, le développement, sinon le choix d'une métaphore, dénote un certain effort. Ce qui a plus d'intérêt, c'est la langue, parce qu'elle offre un spécimen d'une syntaxe assez incorrecte, et parce que le vocabulaire contient des éléments assez particuliers, notamment de nature technique.

Les *Constitutions* — quoique souvent la matière empruntée y soit mal assimilée et que plus d'un détail, si on l'isole, nous reporte à une époque antérieure — datent, dans leur rédaction d'ensemble, de la fin du IVe siècle, et plusieurs indices concordent pour suggérer que leur pays d'origine est vraisemblablement la Syrie.

CHAPITRE V

VERS UNE POÉSIE NOUVELLE
SAINT ÉPHREM

Bibliographie. — Sur la poésie syriaque et les origines de la poésie byzantine, W. A. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen*, tome I. — Sur Éphrem en général, Rubens Duval, *Littérature syriaque*, 2e éd., p. 75-77 ; 331-337 ; Bausmtark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 31-52 ; sur sa vie, outre Rubens Duval et Baumstark, E. Bouvy : *Les sources historiques de la vie de saint Éphrem*, dans la *Revue Augustinienne*, 1903 ; *éditions* : Assemani, Rome 1732-56, la plus complète, mais insuffisante au point de vue critique ; tome I d'une édition critique, Mercati, *S. Ephrem Syri opera* (*Monumenta biblica et ecclesiastica*, 1). Rome, 1915. — *Études* : Émereau : *Saint Éphrem le syrien* ; *son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918.

Biographie. — La vie d'Éphrem est très vite devenue légendaire ; un petit nombre de faits seulement peuvent être retenus comme certains ou très vraisemblables. Éphrem est né à Nisibe, sous le règne de Constantin, dans le premier quart du ɪᴠe siècle. Il est difficile de dire s'il était d'origine chrétienne, ou, comme d'autres témoignages l'affirment, fils d'un prêtre d'une divinité orientale. Il semble n'avoir été baptisé qu'assez tard, ce qui peut se concilier avec l'une ou l'autre tradition ; on ignore à quelle date il fut ordonné diacre. Selon certains témoignages, il aurait accompagné au concile de Nicée, en 325, l'évêque de Nisibe, Jacques ; mais ces témoignages ne sont pas décisifs. Il a longtemps vécu dans sa ville natale ; il y a subi en 338 le fameux siège qui

dura plus de deux mois et fut conduit par Sapor (1). Il ne la quitta qu'en 363, lorsque Jovien, après la mort de Julien et la retraite de l'armée romaine, fut contraint de céder les cinq provinces situées au delà du Tigre et la partie de la Mésopotamie voisine de ce fleuve, région à laquelle appartenait Nisibe. Il dut alors chercher un refuge sur le territoire romain et se fixa finalement, en 365, à Édesse, où il dirigea l'école dite *des Perses* (2), qu'il a même peut-être fondée. Il est mort le 9 juin 373. Sa réputation était grande dans tout l'Orient grec, surtout dans les milieux ascétiques ; car il avait donné l'exemple d'une vie très austère. Le séjour en Thébaïde que lui prête la tradition est d'ailleurs légendaire, et il n'est pas sûr qu'il ait eu avec Basile (3) l'entrevue dont on a beaucoup parlé aussi plus tard.

L'œuvre. — L'œuvre d'Éphrem a sûrement été très considérable, quoique Sozomène en exagère manifestement l'étendue (4). Il a eu la fécondité, l'originalité brillante, et aussi la prolixité de la plupart des écrivains orientaux. Il a usé de la prose et du vers, mais ses écrits en prose semblent avoir été relativement peu nombreux à côté de son œuvre poétique, qui était d'une richesse et d'une variété extraordinaires. On l'a traduite en grec de très bonne heure ; il a été très lu dans le monde grec ; il y a exercé une influence que nous devons essayer de déterminer. Le même Sozomène nous est garant de l'admiration dont il était l'objet ; il nous dit en effet que, quand on le lit en grec, on l'admire autant que si on pouvait le

(1) Dès l'époque de Théodoret (*H. E.*, II, 30, 11), on attribuait à son intervention la levée du siège, et on contait à ce propos une historiette assez puérile.

(2) Les Syriens appelaient ainsi ceux de leurs congénères qui étaient sujets des princes Sassanides.

(3) Basile parle parfois (2e *hom. in Hexæm.*, 6 ; *De spiritu sancto*... cf. p. 254 et p. 293) d'un *Syrien* qu'il tenait en estime ; il se peut que ce fût Éphrem ; mais ce n'est point démontré.

(4) *H. E.*, III, 14.

faire en syriaque (1). Théodoret, après avoir dit « qu'il avait lancé les rayons de la grâce spirituelle en se servant de la langue syriaque », et noté « qu'il n'avait pas goûté à la culture hellénique », quoiqu'il eût réfuté les erreurs des Grecs et toutes les hérésies, ajoute qu'il avait composé des chants à la manière d'Harmonios, fils de Bardesane : « Ces chants », dit-il en terminant, « aujourd'hui encore, rendent plus brillantes les fêtes en l'honneur des martyrs » (2). Vers 392, saint Jérôme avait déjà écrit : « Éphrem, diacre de l'Église d'Édesse, a composé beaucoup d'écrits en langue syriaque, et a acquis une telle célébrité que ses œuvres sont lues publiquement dans certaines églises après la lecture des Écritures. J'ai lu de lui un livre en grec sur le Saint-Esprit, que je ne sais qui avait traduit du syriaque, et, même dans la traduction, j'ai reconnu la pointe de son génie sublime » (3). Il est mort sous le règne de Valens.

Saint Éphrem poète. — Nous laisserons de côté ses ouvrages en prose, et nous définirons brièvement les caractères essentiels de ses œuvres poétiques (4). Elles se divisaient en deux genres. L'un comprend des poèmes destinés à être *récités* ; l'autre des poèmes destinés à être *chantés*. Les premiers, les *Memré*, pour leur donner leur nom syriaque — sont des sortes d'homélies, une espèce d'épopée tantôt didactique, tantôt narrative. Les seconds — les *Madrasché*, en syriaque — sont appelés habituellement des *hymnes*, par une simplification un peu arbitraire ; car le nom sémitique désigne plutôt une *instruction*, dogmatique, ou souvent polémique. Leur caractère le plus intéressant est dans la forme : ils sont composés de longues strophes, formées elles-mêmes de

(1) VI, 26.
(2) *H. E.*, IV, 29.
(3) *De Viris*, 115.
(4) Mon incompétence, en matière de littérature syriaque, m'interdit d'apporter ici des vues personnelles : ce qui suit s'inspire de Rubens Duval et de Baumstark.

vers tantôt égaux, tantôt inégaux, qui étaient chantées par un soliste, et séparées par des répons invariables, confiés à un chœur ; les répons sont d'une étendue qui va d'un seul vers à une strophe, mais courte en comparaison de celles qui constituent le fond du poème. Éphrem se sert de cette forme pour traiter des thèmes très variés : réfutation des hérésies ; — célébration d'événements contemporains ; — appel à la pénitence, etc. Lui-même paraît avoir organisé l'emploi cultuel de ses chants et leur mode d'exécution. Malgré le caractère trop souvent légendaire de la tradition à son sujet, on peut avoir une certaine confiance dans son biographe, qui nous le représente, au milieu « des vierges qui se réunissaient le dimanche, aux grandes fêtes et aux commémorations des martyrs ; comme un père, il se tenait au milieu d'elles, les accompagnant de la harpe. Il les divisa en chœurs pour les chants alternés, et leur enseigna les différents airs musicaux (1) ».

Bien que *Memré* et *Madrasché* soient en principe, les uns narratifs, les autres didactiques, la vive imagination de l'Oriental qu'était Éphrem et son ardente sensibilité l'entraînent tout naturellement à prendre le ton lyrique. Il y a plus : Éphrem en arrive à donner à ses poèmes une forme dramatique ou semi-dramatique, qui les fait apparaître comme une sorte d'antécédent du drame liturgique. Après une ou deux strophes d'introduction, il passe la parole à un personnage ou en fait dialoguer plusieurs (2).

Les poèmes d'Éphrem, particulièrement les *Memré*, sont souvent d'une étendue considérable. De plus, il y a des *Madrasché* comme des *Memré* qui constituent une série ou un cycle, et deviennent ainsi comme un grand poème en plusieurs livres.

(1) Le passage est cité tout au long par Rubens Duval, p. 21.
(2) Ce sont en particulier les cantiques qu'on appelle les *Sougîthâ* et aussi certains *Memré*.

Malheureusement, cette œuvre si curieuse ne nous est parvenue que pour une assez faible part au moyen de la tradition littéraire ; c'est par l'usage cultuel qu'elle nous a été souvent transmise, et il est clair que ce mode de transmission a favorisé les remaniements ou les attributions erronées. Éphrem, qui s'était inspiré de Bardesane et d'Harmonios, eut des continuateurs dont les chants ont été confondus avec les siens. La critique commence à peine à démêler un chaos que l'on ne réussira jamais à débrouiller entièrement. Un assez grand nombre de *madrasché* cependant sont d'une authenticité bien garantie et permettent de juger avec précision de l'art d'Éphrem ; les uns sont très nettement polémiques, et visent les Bardesanites, les Manichéens, les Marcionites, les Ariens, ou même Julien l'Apostat ; d'autres constituent une sorte de long poème sur le Paradis ; il faut mettre à part un recueil particulièrement célèbre, que Bickell a publié sous le titre de *Chants de Nisibe*, et qui contient en réalité des œuvres dont les unes ont été composées en effet à Nisibe, mais d'autres seulement à Édesse.

Les *Memré* ont pour la plupart une tradition moins bien garantie que les *Madrasché*. On peut citer comme ne prêtant pas au doute cinq poèmes — plus tard réunis en trois — sur la foi, contre les Ariens ; — un poème contre Bardesane ; — un cycle qui célèbre l'Église ; — une sorte d'épopée sur Jonas ; — un thrène sur la destruction de Nicomédie par le tremblement de terre de 358 (1).

Influence probable de la poésie syriaque sur la poésie chrétienne grecque. — Mais nous n'avons pas à étudier ici pour elle-même l'œuvre poétique d'Éphrem. Ce qui nous intéresse, c'est l'influence qu'elle a pu exercer dans le domaine grec. Qu'elle ait été très admirée et très

(1) Pour les questions d'authenticité, voir principalement les indications de Baumstark, *loc. cit.*

applaudie, nous en avons donné déjà la preuve. Mais, constituée d'après des principes tout différents de ceux qui réglaient la poésie hellénique, n'a-t-elle pas pu contribuer à renouveler celle-ci, à une période où elle tendait spontanément à se transformer ?

Nous avons vu que plus d'un chrétien, au IVe siècle, a eu l'ambition de rivaliser avec la poésie classique. A cette date, où le christianisme prétendait égaler la littérature hellénique dans toutes ses manifestations, il ne pouvait négliger la poésie, quoiqu'elle lui parût d'intérêt médiocre à côté de l'éloquence. Apollinaire ne semble avoir fait des genres traditionnels qu'une imitation mécanique, qui prouvait la facilité dangereuse de son talent, mais n'avait aucune valeur originale. Grégoire lui-même, avec plus d'art sans doute, ne va pas plus loin, dans une partie de ses poèmes, qu'une contrefaçon assez habile. Mais il a su souvent aussi choisir avec tact ses thèmes, leur donner une forme appropriée, et il lui est même arrivé parfois, en se servant des mètres anciens et d'un style convenu, de faire entendre des accents nouveaux. D'autre part, nous avons vu que Clément d'Alexandrie, que Méthode d'Olympe, que Grégoire lui-même à l'occasion ont cherché des formes nouvelles et des rythmes nouveaux.

Ce qui pouvait les y inciter, c'était d'abord l'évolution que subissait la langue. Toute la métrique classique avait été fondée sur la quantité ; la distinction entre les brèves et les longues avait été systématisée par les théoriciens et les poètes ; mais elle reposait sur une réalité de la prononciation commune. Au IVe siècle, le sentiment de la quantité commençait à disparaître, surtout quand il s'agissait des voyelles a, i, u, dont la double valeur possible n'est pas exprimée par l'écriture. Le mouvement naturel du langage incitait donc à chercher des formes rythmiques différentes ; il était naturel que l'attention se portât vers celles qui avaient été employées dans d'autres langues, d'autant plus que celles auxquelles

on pouvait penser avaient servi à peu près exclusivement de moyen d'expression à l'inspiration religieuse.

La poésie hébraïque, dont les *Psaumes* fournissaient un aliment si réconfortant à la piété contemporaine, différait autant qu'il était possible de la poésie hellénique. Elle pouvait séduire et stimuler par l'éclat des images, par l'intensité et la spontanéité du sentiment. Mais elle était trop dénuée de ces formes fixes que les Grecs ont toujours aimées, puisque, pour ne pas parler de certains éléments accessoires comme l'acrostiche, le seul procédé qui la distingue est celui du parallélisme. La poésie syriaque, telle qu'Éphrem l'a pratiquée, avait une architecture plus nette. Elle présentait une alternance entre les longues strophes et les brefs répons. Les strophes elles-mêmes étaient formées de vers, dont le principe très simple était tiré non de la quantité des syllabes, mais de leur nombre. On n'ignorait pas dans le monde grec, ni même dans le monde latin, comment Éphrem avait réglé, à Édesse, l'exécution de ses cantiques. D'autre part Sozomène nous est témoin que dès le IVe siècle des traductions des poèmes d'Éphrem ont circulé.

Il n'y a donc aucune invraisemblance que les modèles nouveaux aient exercé quelque action sur le développement de la poésie hellénique elle-même, et si leur influence n'explique pas à elle seule une transformation à laquelle l'évolution naturelle de la langue conduisait déjà, il est naturel de penser qu'elle y a contribué. On peut accepter, en la réduisant à cette mesure, la thèse qu'a principalement soutenue W. Meyer (1).

Mais il n'est pas de notre sujet de donner plus que ces indications très générales sur cette première orientation vers ce qui sera la [poésie liturgique byzantine, et nous

(1) Dans un mémoire publié dans les *Abhandlungen* de l'*Académie* de Munich, 1885 ; aujourd'hui recueilli dans : W. MEYER, *Gesammelte Abhandlungen* II, p. 103.

ne pourrons nous prononcer avec plus d'assurance sur l'influence qu'ont pu exercer, au IVe siècle même, les traductions grecques des poèmes d'Éphrem que quand nous les posséderons dans une bonne édition critique. Même après l'apparition du premier volume de Mercati et quel que soit le mérite d'une publication préparée par une étude approfondie des sources autant que conduite avec une sage méthode, nous n'oserions pas encore hasarder un jugement plus précis. Ce premier volume comprend trois poèmes, dont le premier est un sermon sur *Abraham* et *Isaac*, qui, sous cette forme grecque, remonterait certainement au IVe siècle, si l'on pouvait admettre comme démontré — avec Mercati — que Grégoire de Nysse l'a utilisé dans une homélie ; mais je me rallie pour ma part à l'avis de ceux qui ne croient pas impossible que le poème dérive au contraire de l'homélie (1). De plus, ce sermon sur le sacrifice d'Abraham est du nombre des *memré* attribués à Éphrem dont nous ne connaissons pas un original syriaque, en sorte que l'authenticité n'en est pas certaine. Il est intéressant par la forme dramatique que prend le récit, par la recherche du pathétique. Ce sont là, avons-nous dit, les traits caractéristiques de certains cantiques d'Éphrem ; mais il ne faut pas oublier qu'on ne les trouve pas moins fréquemment chez les orateurs qui suivent la tradition de la seconde sophistique. Les strophes sont pour la plupart composées de 4 vers de sept syllabes (1-300, et 365-688) ; au milieu, se trouve une série de seize, dont les éléments sont des vers de huit syllabes.

Le second morceau est un *Éloge de saint Basile*, qui

(1) HAIDACHER, BAUER, BARDENHEWER ; voir la préface de Mercati, qui signale aussi certains rapports entre Grégoire de Nysse et saint Éphrem dans l'*Oraison funèbre de Pulchérie* et dans le *De hominis opificio*. L'interprétation qu'il convient de donner de ces rapprochements me paraît rester incertaine. Pour me borner au sermon *sur Abraham*, j'ai parfois l'impression que le texte de Grégoire est mis en vers à l'aide de *chevilles*.

suppose la tradition de la visite faite par Éphrem à l'évêque de Césarée. L'authenticité en est aussi pour le moins douteuse. La rhétorique y est encore plus indiscrète que dans le sermon sur *Abraham*. Le poème est composé de 203 strophes, chacune de quatre vers de sept syllabes.

Le troisième poème est un sermon pour la fête de saint Élie, fête qui se célébrait au 30 juillet, et qui remonte, dans l'Église grecque, à une date assez ancienne. Le parallélisme y est observé avec une rigueur moins stricte que dans les deux précédents. La combinaison rythmique est la même que dans le *sermon sur Abraham* : du vers 1 au vers 236 et du vers 335 au vers 484, on a des strophes de quatre vers de sept syllabes ; au milieu, de 237 à 332, vingt-quatre sont formées de vers de huit. La langue est assez barbare ; l'inspiration médiocre. Pas plus que pour les deux poèmes précédents, nous n'avons connaissance d'un original syriaque.

Ainsi les trois textes qui ont seuls été l'objet d'une publication méthodique ne sont pas de ceux dont nous pouvons affirmer sans crainte qu'ils sont l'œuvre d'Éphrem, et il serait imprudent de leur assigner une date trop précise. C'est assez dire que l'historien doit garder encore une sage réserve dans l'examen du problème auquel ce chapitre est consacré. L'existence et le succès des traductions grecques d'Éphrem que Sozomène nous atteste rendent assez probable qu'elles ont concouru à la transformation de la poésie hellénique. Jusqu'où s'est étendue leur action ? quelle part même devons-nous faire, dans les trois textes que nous venons de citer et dans les textes analogues, à l'esprit sémitique, ou à la tradition de la sophistique grecque ? autant de questions qu'il est aujourd'hui délicat de trancher dogmatiquement.

LIVRE V

AUTRES ÉCRIVAINS D'ASIE-MINEURE. — LES HÉRÉSIES DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IVe SIÈCLE. — LA POLÉMIQUE ANTI-HÉRÉTIQUE.

CHAPITRE PREMIER

AUTRES ÉCRIVAINS D'ASIE-MINEURE : ASTÉRIOS D'AMASÉE ; AMPHILOCHIOS D'ICONIUM ; NECTAIRE

Bibliographie — **Astérios d'Amasée, textes dans *P. G.*, 40 ; sur la biographie, Photios, *Quæstiones Amphilochianæ*, 312 dans *P. G.*, 101 ; cf. Bb. codex 271 ; Tillemont, *Mémoires*, et de Buck dans *Acta Sanctorum, Octobre* 13, Paris, 1883 ; M. Schmidt, *Beitræge zur Lebensgeschichte des A. v. A. und zur philologischen Würdigung seiner Schriften* ; M. Bauer, *Asterios, Bischof von Amasea, sein Leben und seine Werke*, Würzbourg, 1911 ; A. Bretz, *Studien und Texte zu Asterius von Amasea*, T. U. 40, 1 (1914) ; on trouvera dans ce dernier travail une introduction sur la tradition manuscrite, et en appendice, le texte de deux homélies que ne donne pas la *P. G.* ; l'édition princeps des homélies 1-5 de *P. G.* a été donnée par Ph. Rubens et J. Brant, à Anvers, en 1615 ; celles des homélies 6-12,** par Combefis, *Græco-Latinæ Patrum Bibliothecæ novum auctarium* ; I, Paris, 1648.

Amphilochios d'Iconium : Tillemont, *Mémoires*, t. IX ; — K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhæltnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen et Leipzig, 1904 ; G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig, 1906 ; L. Saltet, *La théologie d'Amphiloque* (*Bulletin*

de littérature ecclésiastique, 1905) ; F. CAVALLERA, *Les fragments de saint Amphiloque dans l'Hodegos* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907) ; textes d'abord dans COMBEFIS, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis* et *Andreæ Cretensis opera omnia*, Paris, 1644 ; GALLANDI, *Bibliotheca veterum Patrum*, VI, Venise, 1770 ; reproduit dans *P. G.*, XXXI ; HOLL et FICKER, *loc. cit.*
NECTAIRE, *P. G.*, XXXIX ; BARDENHEWER, tome III, p. 361.

Astérios d'Amasée. — Amasée est une ville du Pont, située dans la région montagneuse qui se trouve au sud de Sinope, et qui confronte la Galatie et la Cappadoce. Elle fait partie du domaine qu'avait évangélisé Grégoire le Thaumaturge et où, après lui, a rayonné l'influence des trois grands Cappadociens, Basile et les deux Grégoire. Elle a eu pour évêque, dans les dernières années du IVe siècle, un des nombreux personnages qui ont porté à cette époque le nom fort répandu d'Astérios (1). Astérios ne tient pas habituellement une grande place dans les *Patrologies* ou dans les *Histoires du dogme*, et il n'a pris en effet aucune part originale au développement de la théologie. Il mérite d'être mieux traité dans une *Histoire de la Littérature*. Non pas qu'il soit un grand écrivain ; c'est seulement un bon écrivain de second rang ; mais il présente, avec un certain grossissement, précisément parce qu'il est plus un disciple qu'un maître, certains des traits les plus caractéristiques de l'éloquence chrétienne au IVe siècle. Comme chez Grégoire de Nysse, on saisit mieux encore chez lui que chez Basile, Grégoire de Nazianze ou Chrysostome, les influences subies, les traditions d'écoles, les tendances du goût contemporain. De plus, certaines de ses homélies sont fort curieuses pour l'histoire des mœurs ou pour celle du culte.

Nous ne savons que très peu de chose de sa vie. Dans son homélie *sur l'avarice* (*Hom.* III), il parle des nombreuses apostasies qui se produisirent pendant le règne de Julien,

(1) Le plus important avec lui est l'Arien dont nous avons parlé p. 133.

en homme qui évoque ses souvenirs personnels en même temps que ceux de ses auditeurs. C'est avant 390 qu'il paraît être devenu évêque d'Amasée, où il succéda à Eulalios (1). Vers la fin de l'homélie *sur les calendes* (*H.* IV), après avoir parlé des consuls et du privilège qu'ils ont de donner leur nom à l'année, il les plaint d'acheter souvent ce privilège aux prix des dangers que courent tous ceux qui sont revêtus de hautes charges, et il fait allusion à de grands personnages qui ont attesté récemment les soudains revirements de la fortune. Il ne nomme personne, mais il semble bien viser Rufin et Eutrope. Il a dû vivre jusque dans les premières années du v[e] siècle ; car Photios nous apprend, sur le témoignage d'une homélie aujourd'hui perdue, qu'il a atteint une grande vieillesse.

Il ne semble pas, d'après les recherches de Bretz (2), qu'il ait existé anciennement un recueil général de ses discours. C'est sans doute par des recueils contenant des homélies, parfois de divers auteurs, classées selon l'ordre des fêtes de l'année rituelle, que nous sont arrivés ceux que nous possédons. Il a donc pu être commis des confusions, et en fait certains de ces discours nous sont aussi parvenus sous d'autres noms que le sien. Le tome XL de la *Patrologie grecque* en contient vingt et un, avec quelques fragments dont l'origine doit aussi être contrôlée. Trois d'entre eux ne sont sérieusement attestés comme d'Astérios que par Photios. L'étude que leur a consacrée Bretz rend d'ailleurs cette attribution vraisemblable et Bretz lui-même en a édité, pour la première fois, d'après un manuscrit du Mont Athos, deux autres, qui paraissent authentiques aussi, mais n'ont qu'un intérêt médiocre (3). Les doutes les plus sérieux portent sur sept homélies exégétiques, cinq

(1) Sozomène, *H. E.*, VII, 2.

(2) Cf. la bibliographie.

(3) Surtout le premier; le second donne quelques bons exemples des procédés sophistiques auxquels se plaît l'auteur.

consacrées au *Psaume V*, les deux autres, l'une au *Psaume VI*, l'autre au *Psaume VII*, qui pourraient appartenir à l'arien Astérios, et qui en tout cas diffèrent assez sensiblement par la forme des quatorze autres (1).

Les discours d'Astérios sont ou bien des panégyriques de martyrs ou des homélies sur divers thèmes, principalement empruntés à Luc ou à Jean. Tous sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, au premier rang entre celles des œuvres oratoires du ve siècle qui témoignent des rapports étroits entre l'éloquence chrétienne et l'éloquence profane. Il faut mettre à part le XIe, qui est le plus caractéristique de tous à cet égard, et qui n'est ni un panégyrique ni une homélie. Il est intitulé : ἔκφρασις (*description*), ce qui est par excellence un des termes techniques de la sophistique. Il est assez difficile de se représenter à quel public l'auteur le destinait, et dans quelles circonstances il en a donné lecture. Mais la forme en est tout à fait semblable à celle des *Descriptions* que les Sophistes, depuis Dion Chrysostome, faisaient applaudir dans leurs séances d'apparat. Astérios nous y décrit un certain nombre de scènes qui décoraient la chapelle d'une martyre, Euphémie (2). Le début montre combien, à la fin du ɪv^e siècle, tout en reproduisant les formules de style sur le mépris de la littérature et de l'art, on se préoccupait peu de dissimuler le contact que l'on gardait avec les chefs-d'œuvre classiques. Voici cet exorde : « Je tenais hier en main Démosthène, messieurs (3), le grand orateur, et de Démosthène je lisais les pages où il perce Eschine de traits amers.

(1) Il faut joindre à ce groupe une homélie sur le *Psaume IV*, qui ne se trouve pas dans le tome XL de Migne, mais qui est donnée au tome LV.

(2) Cf. dans les *Natalicia* et les *Épîtres* de Paulin de Nole les descriptions analogues d'œuvres d'art, ou dans un des *Péristéphanon* de Prudence, celle du supplice d'Hippolyte.

(3) Le terme employé est le plus simple de tous, ὦ ἄνδρες ; il indique tout au moins que nous n'avons pas ici une homélie, au début de laquelle l'orateur dirait : *mes Frères*, ou *Chrétiens*.

Je m'étais attardé à ma lecture, et j'avais fait un grand effort d'attention ; j'avais besoin de relâche et de promenade, pour reposer mon âme de sa longue fatigue ». Astérios est donc allé se promener à l'agora, puis dans une église (1), où il a découvert, sous un portique, des peintures dignes d'Euphranor. Il va essayer de les décrire : « Car nous, les enfants des Muses, nous disposons de couleurs qui ne sont aucunement inférieures à celles des peintres. » Un Himérios eût-il fait autrement parade de sa virtuosité ? L'orateur décrit alors en détail une série de scènes, celle du jugement, celle de la torture, celle de la prison où Euphémie est ramenée, celle du bûcher, en commentant à la fois les attitudes de la martyre et les mérites de l'œuvre d'art. Il admire notamment, dans la première scène, comment le peintre a su associer, en l'expression qu'il a donnée au visage d'Euphémie, deux sentiments d'apparence contradictoire : la pudeur et la vaillance, et il compare cette réalisation difficile au chef-d'œuvre de Timomaque, à la fameuse représentation de Médée se préparant à accomplir son crime. Il termine sa description par une déclaration analogue à celle par laquelle il l'avait commencée : « Il est temps maintenant pour vous d'aller contempler la peinture même (2), pour vous rendre compte exactement si je ne suis pas resté trop au-dessous de mon devoir d'interprète. »

Ce morceau n'est donc guère qu'un exercice de rhétorique, et à peine peut-on dire qu'il a une certaine valeur d'exhortation par l'évocation de l'héroïsme et de la foi d'Euphémie. C'est cependant le seul discours d'Astérios qui ait apporté le poids de son témoignage dans une controverse religieuse importante, celle du culte des images. A la quatrième session du VII[e] Concile œcu-

(1) Il se sert d'une expression très générale, τέμενος θεοῦ ; plus bas, il parle d'un tombeau.

(2) Je traduis la leçon du *Regius*, indiquée seulement en note par la *Patrologie*.

ménique, celui de Nicée en 787, un moine le cita, à la grande satisfaction des défenseurs de ce culte (1). Les adversaires (2), il est vrai, allèrent chercher eux aussi un argument dans un autre discours d'Astérios, l'*homélie* I, sur la parabole du pauvre Lazare et du riche (*Luc*, XVI, 19), où l'orateur critique vivement la mode des vêtements historiés, et, se moquant des fidèles qui s'excusent d'en porter en alléguant que les scènes représentées sur ceux qu'ils portent sont des scènes évangéliques, il finit par s'écrier : « Ne peignez pas le Christ ! il lui suffit de s'être humilié en s'incarnant ».

On ne s'étonne pas de retrouver, dans ces homélies ou dans les panégyriques, le sophiste qui a décrit le supplice d'Euphémie. Tous les procédés de développement que la rhétorique enseignait, *αὔξησις*, *ἔκφρασις* (3), *σύγκρισις*, s'y retrouvent ainsi que toutes les figures de pensée ou de mot. En même temps Astérios, à l'exemple de Basile ou des Grégoire, y apparaît comme nourri de la moëlle de la philosophie morale hellénique, comme expert à emprunter à la tradition des prédicateurs populaires, tels que Dion ou Télés, leurs moyens d'action (4). Qu'on lise dans la première homélie l'invective contre la mode, dont nous venons de citer un trait, l'invective sur le luxe qui la suit, la peinture antithétique de Lazare emporté par les anges dans le sein d'Abraham et du riche dévoré par la soif ; on reconnaît partout la même influence. L'homélie II, sur la parabole de l'économe infidèle (Luc, XVI, 1), et l'homélie III, sur l'avarice, ont des points de rapport étroits avec ceux des discours de Basile qui sont dirigés contre les abus de la richesse. Dans la troisième, le terme qui sert

(1) MANSI, XIII, p. 16-17.

(2) *Ibid.*, p. 305.

(3) L'exemple le plus remarquable de *description*, après celle de la chapelle d'Euphémie, est celle de l'œil dans l'homélie VII (sur l'aveugle-né) ; Photios l'admire comme un chef-d'œuvre.

(4) Voir dans l'étude de Bretz des observations très précises sur ces deux points.

à désigner l'avarice, πλεονεξία (désir d'avoir plus que les autres), est conservé dans le sens qui lui est propre et qui est infiniment plus large que celui d'acquérir ou de conserver les métaux précieux qui servent de monnaie ; ce qui rend aisé à Astérios de ramener à ce principe tous les autres vices, comme l'aurait fait un prédicateur populaire du Portique, ou un disciple de ce Diogène qu'il n'oublie pas de compter parmi les grands hommes auxquels la ville de Sinope a donné le jour (1). L'homélie IV est une de celles où se rencontrent les tableaux les plus curieux de la vie contemporaine. Astérios y critique, le plus souvent, comme il convient, avec ironie, parfois aussi avec véhémence, les abus auxquels donnait lieu la fête des *Calendes* (c'est-à-dire du Nouvel an), fête toute mondaine, fête sans raison, à laquelle il oppose les fêtes ecclésiastiques, qui évoquent toutes des souvenirs augustes. Il se moque, non sans esprit, de la vaine agitation qui s'empare de toute la ville, dès le matin du jour où commence l'année nouvelle, et qui dure jusqu'aux heures les plus tardives ; il raille notamment ces cadeaux que personne ne se croit dispensé de faire à ses proches, et qui ne sont qu'un prêté pour un rendu ; car on se les repasse de main en main. L'homélie présente certains points de rapport avec le discours que Libanios a consacré à la même fête. L'esprit en est tout autre ; les ressemblances peuvent s'expliquer par l'identité des thèmes. Toutefois il n'est pas invraisemblable qu'un homme aussi désireux qu'Astérios de rivaliser avec la sophistique païenne ait précisément choisi un jour ce thème là, pour répondre (2), sans le nommer, au plus fameux des orateurs contemporains.

Donnons une idée des panégyriques. Trois d'entre

(1) Voir le début de l'homélie IX.

(2) La réponse toutefois n'aurait pas été immédiate, si Libanios est mort en 393, et si l'homélie — comme nous l'avons admis plus haut — est de 400 ; le discours de Libanios paraît d'ailleurs être une de ses dernières œuvres ; cf. FŒRSTER, tome I, p. 391.

eux sont particulièrement intéressants, celui du prôtomartyr Étienne ; celui des saints Pierre et Paul ; et celui d'un martyr de Sinope, Phocas. Le panégyrique d'Étienne (*Hom. XII*) est un des discours que les manuscrits n'attribuent jamais à Astérios ; ils le donnent sous le nom de Grégoire de Nysse ou sous celui du patriarche Proclos (de Constantinople, 434-46). Mais Bretz (1) a montré qu'il présente avec un autre panégyrique d'Étienne par Grégoire de Nysse au moins une différence assez notable pour que les analogies qu'on constate aussi entre les deux ne s'expliquent pas avec plus de vraisemblance par une imitation de l'un dans l'autre que par l'hypothèse d'un auteur commun ; et d'autre part la méthode oratoire y est si analogue à celle qu'offrent les discours sûrement authentiques d'Astérios qu'on ne peut guère hésiter à s'en rapporter au dire de Photios, qui lui attribue celui-ci. L'exorde, avec un développement général sur les fêtes, la comparaison qui suit entre Étienne, Pierre, Jean et Jacques, pour établir à qui il faut donner la préférence, le commentaire de la vision d'Étienne, avec la prosopopée de Dieu, celui de sa lapidation, avec l'image du martyr qui tombe « comme un haut platane, dont viennent à bout de nombreux bûcherons », sont tout à fait dans sa manière. La fin est un des rares morceaux où il s'aventure sur le terrain de la théologie, pour répondre — sans grande originalité d'ailleurs — à l'objection que certains hérétiques tiraient, contre la divinité du Saint-Esprit, des termes employés dans le récit que font *les Actes* de la vision d'Étienne. Le panégyrique des saints Pierre et Paul (*Hom. VIII*) est un document intéressant sur le culte des deux Apôtres en Asie-Mineure. Astérios, comme Basile ou Grégoire, s'y montre très bien au courant des règles établies par les sophistes pour le genre de *l'encômion*, et, tout en déclarant qu'il les rejette, il se montre habile, comme eux, à les adapter à une matière

(1) P. 72-73.

nouvelle. Le panégyrique de Phocas (1) est un témoignage curieux de ce travail légendaire qui s'accomplissait de tous côtés, au IVe siècle, en même temps que s'élevaient partout les chapelles des martyrs et des saints. Rien n'est plus étrange que l'aventure de ce bon jardinier de Sinope, qui, habitant auprès de la route, était, comme ce héros dont parle le vieil Homère, réputé pour sa large hospitalité. Aussi est-ce chez lui que s'arrêtent — sans connaître son nom — les policiers envoyés pour l'arrêter ; et il les reçoit avec sa charité habituelle, jusqu'à ce qu'il se livre lui-même à eux le lendemain. Décapité, il est devenu le patron des matelots, et joue maintenant, pour les navigateurs chrétiens, un rôle analogue à celui que les Grecs ont attribué aux Dioscures (2). Souvent on l'a vu, au plus fort de la tempête, prêter assistance au pilote, ou, comme un simple matelot, carguer les voiles et travailler aux cordages. Sur toutes les rives du Pont-Euxin, on le vénère, et les rois scythes envoient à son oratoire de magnifiques cadeaux. L'homélie *sur les saints Martyrs* (*Hom. X*) n'a pas de titre plus précis, et ne paraît pas viser simplement un groupe de martyrs anonymes. C'est en réalité une apologie du culte des martyrs, contre les Hellènes et contre les Juifs, et aussi contre ceux d'entre les hérétiques — les Eunomiens — qui rejettent ce culte. Astérios en est au contraire un apôtre enthousiaste. Ne va-t-il pas jusqu'à dire dans son exorde, non seulement que « notre vie deviendrait toute sombre et privée de toute fête, s'il n'y avait pas les martyrs », mais que tout en ce monde, même les pires choses, a son avantage compen-

(1) Sur le culte de Phocas et la tradition chrétienne à son sujet, cf. VAN DE VORST, *Analecta Bollandiana*, XXX ; l'absence de toute précision sur l'époque de la persécution où Phocas aurait péri, de tout détail sur le martyre, confirme l'impression de légende que laisse le récit d'Astérios. Le nom du martyr évoque celui de quelque divinité marine ; cf. à ce sujet quelques conjectures de RADERMACHER, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, et de O. Kern, *ib.*, 1907.

(2) Les détails qui suivent rappellent d'assez près ce que dit Lucien, *de Mercede conductis*, 1.

satoire : les persécutions nous ont valu les martyrs ?

Ce ne serait pas être équitable pour Astérios que de montrer uniquement en lui le disciple des sophistes et le moraliste formé à l'école du stoïcisme et du cynisme. Si nous avons insisté sur ces deux traits comme nous venons de le faire, c'est que nous écrivons ici une histoire littéraire, et une histoire littéraire où nous nous sommes proposé avant tout de faire apparaître les rapports entre la littérature chrétienne et la littérature profane. Mais Astérios était un excellent chrétien, et un évêque parfaitement digne de la charge qu'il remplissait. Ce que nous avons eu déjà occasion de dire de sa prédication contre les abus du luxe et de la richesse, par laquelle il s'apparente à Basile et à Chrysostome, l'a indiqué en quelque mesure. Il importe de compléter et de préciser. Qu'on lise par exemple l'homélie V, sur les versets 3 et suivants du chapitre XIX de *Mathieu*. Ces versets sont ceux où Jésus répond aux Juifs qui l'interrogent sur le divorce. En les commentant, Astérios a condamné avec autant de sévérité que de verve les abus qu'il constatait autour de lui, et célébré avec une grande noblesse la dignité du mariage chrétien. Il est sans pitié pour ceux « qui changent de femme aussi facilement qu'on change d'habit ; qui sans cesse, font réédifier la chambre conjugale, comme s'il s'agissait d'une fête ; qui épousent des fortunes et trafiquent des femmes; qui se fâchent pour rien et rédigent sans réfléchir l'acte de divorce ; ceux qui, tout en vivant encore, comptent déjà nombre de veuves ». A ces scandales, il oppose un idéal élevé, et il montre avec finesse comment cet idéal, si élevé qu'il soit, doit se réaliser avec aisance dans une famille chrétienne, par la vie commune qui chaque jour noue plus solidement, quoique insensiblement, le lien entre le mari et la femme (1). Toute l'homélie est d'un

(1) Les souvenirs de la philosophie morale antique sont d'ailleurs faciles à reconnaître, même dans cette analyse, dont le sentiment général est nettement chrétien.

sentiment délicat, qui nous fait aimer l'orateur plus que ses morceaux de virtuose. L'homélie *sur la pénitence* (*H. XIII*) fait entendre le même accent de charité et de tendresse, en imposant particulièrement au prêtre le devoir de donner l'exemple de la douceur et de l'indulgence et de se conformer au modèle laissé par Jésus.

Il y aurait peu à dire sur l'exégèse d'Astérios. Moraliste plus que théologien, si comme tous ceux de son siècle il allégorise à l'occasion, il n'oublie jamais le sens littéral. Même quand il interprète les paraboles, en insistant sur la forme volontairement énigmatique que leur a donnée Jésus, et par conséquent sur la nécessité d'en pénétrer le sens caché, plutôt que de subtiliser, il invite l'auditeur à admirer la vie dont sont animés tous les récits évangéliques, et c'est par tout ce qu'ils contiennent d'humain et de sensible qu'ils lui semblent instructifs. « L'Écriture », dit-il, à propos du pauvre Lazare et du riche « a exposé dramatiquement la leçon qu'elle veut nous faire entendre en imaginant des personnages (1) ». Astérios retrouve dans l'Évangile la qualité littéraire qu'il appréciait lui-même le plus, et qu'il a voulu donner surtout à ses homélies, le mouvement dramatique.

On souhaiterait qu'en faisant un tel rapprochement, — car c'est bien ici un rapprochement qu'il institue entre la manière de l'Évangile et celle de la littérature profane — Astérios eût eu le sentiment plus exact que ce qui rend les récits évangéliques si capables d'agir si fortement sur nos âmes, c'est leur simplicité, et, qu'aussi bien qu'il en a compris la pure et noble morale, il eût goûté le charme de leur naturel. Il eût ainsi corrigé les défauts où l'influence exagérée de la tradition sophistique le fait souvent tomber. Ces défauts font de lui un témoin très instructif du goût qui régnait en son temps. Si visibles qu'ils soient, ils ne doivent pas faire oublier les pages plus fraîches et plus sincères qui se mêlent à tant d'autres trop montées

(1) A la fin de l'homélie.

de ton ; ils ne doivent pas faire oublier surtout que, même en parlant le langage d'un rhéteur, Astérios obéit à une foi vive et à un zèle sincère (1).

Amphilochios d'Iconium. — Amphilochios est un Cappadocien, disciple et ami de Basile et de Grégoire de Nazianze, probablement cousin de ce dernier (2) ; mais son nom est resté attaché à cette ville lycaonienne d'Iconium, illustrée par le souvenir de Paul et de Thècle, où il a rempli les fonctions épiscopales (3). On peut placer sa naissance dans la période 340-345 environ. Comme Basile et Grégoire, il a commencé par recevoir une culture classique approfondie ; il fut d'abord sans doute l'élève de son propre père, qui était rhéteur, puis à Antioche celui de Libanios. Après plusieurs années passées à Constantinople comme avocat, il eut certains déboires (4), renonça au monde, et se proposait de mener une vie d'anachorète, avec un ami, nommé Héraclide. Il rentra cependant en Cappadoce, et là, Basile, toujours attentif à recruter pour le haut clergé de la région tous ceux qui donnaient un signe de supériorité, le fit élire à l'évêché d'Iconium, vers la fin de 373.

Basile ne s'était pas trompé ; il trouva dans Amphilochios

(1) Nous avons parlé du *style* d'Astérios ; nous n'avons rien dit de sa *langue*. Les textes dont nous disposons sont trop incertains pour qu'on puisse l'étudier encore comme il faudrait. Attendons une édition. Il y a assurément des vulgarismes, mais souvent de prétendues incorrections sont manifestement des fautes de l'éditeur. Dans l'*Homélie X*, par exemple, τοὺς νῶτας, *les dos*, au masculin, pour le neutre τὰ νῶτα, est un vulgarisme (d'ailleurs ancien ; il est signalé déjà par Phrynichos) ; mais (colonne 833) la *Patrologie* donne un διαφέροντες au masculin se rapportant au substantif féminin εὐεργεσίαι ; le sens de la phrase réclame l'adverbe διαφερόντως. Pour le rythme, Astérios paraît appartenir à l'école nouvelle et appliquer en une certaine mesure la loi de Meyer (Bretz, p. 103).

(2) Cf. Holl, p. 6.

(3) Nous avons une *Vie d'Amphilochios*, mais elle est tout à fait légendaire ; il faut chercher des informations plus authentiques dans la correspondance de Basile et dans celle de Grégoire.

(4) Grégoire, *Ép. XX-XXIV*. — Pour ses relations avec Libanios, cf. *Libanios, Ép.* 549, 586-5, 1226.

un auxiliaire précieux, qui continua après lui sa tradition. En 375, il lui avait dédié son traité *sur le Saint-Esprit:* En 376, Amphiloque réunit à Iconium un concile, au nom duquel il adressa aux évêques d'une autre province (1) une lettre synodale qui nous a été conservée, et qui est toute empreinte de l'esprit de son maître. L'autorité qu'il avait acquise était déjà si grande en 381, lors du concile de Constantinople auquel il assista, que, dans sa loi du 30 juillet (2), Théodose le désigna avec Optimus, évêque d'Antioche en Pisidie, comme le garant de l'orthodoxie en Asie. Selon Photios, en 290 environ, il aurait présidé à Sidé, en Pamphylie, un autre concile, où il aurait fait condamner la secte mystique des Messaliens (3). La dernière trace de son activité est sa participation au concile de Constantinople de 394, où il contribua à résoudre un conflit relatif au diocèse de Bostra (4).

Nous connaissons donc de sa vie quelques faits et quelques dates. On peut entrevoir à travers les dires de Basile et de Grégoire ce que fut l'évêque (5) ; nous nous représentons moins bien ce que fut l'homme. Peut-on le juger d'après une anecdote, qui, depuis Théodoret (6), a sans cesse été répétée à son sujet ? Il serait allé trouver Théodose pour réclamer de lui des mesures contre les Ariens. L'empereur aurait fait un accueil froid à la requête. Alors Amphiloque, reçu en audience par Théodose et par son fils, Arcadios, depuis peu associé à l'empire, n'aurait salué que Théodose, et aurait affecté de ne pas voir Arcadios. L'empereur lui aurait fait remarquer ce

(1) Basile, *Ép. IV.*

(2) Nous ignorons laquelle ; on a pensé à la Lycie ; ce doit être, en tout cas, une province voisine.

(3) *Cod. Theod.*, XVI, 1, 3. Amphilochios avait déjà réuni antérieurement un autre synode auquel Basile assista (Holl, p. 19 et 25).

(4) *Bb.*, cod. 52 ; il y a toutefois, à ce sujet, certaines obscurités, que Ficker (*loc. cit.*, p. 259) a eu raison de signaler ; cf. d'autre part, Holl, p. 31 et suiv.

(5) Mansi, *Concil. Coll.*, III, 852.

(6) *H. E.*, V, 16. Cf. Sozomène, VII, 6.

qu'il avait cru être un oubli ; Amphiloque aurait répondu que l'hommage rendu à Théodose lui paraissait suffire, et comme l'empereur commençait à se fâcher, l'évêque aurait répliqué : « Tu vois combien une offense faite à ton fils te paraît coupable. Que diras-tu d'une offense faite au Fils de Dieu ? » Il est facile assurément de citer d'autres cas où des évêques du IVe siècle se sont montrés assez peu respectueux de la dignité impériale ; on peut toutefois se demander s'il est bien sûr qu'Amphiloque ait fait un jour la leçon à Théodose avec cette rudesse de paysan du Danube (1).

L'œuvre. — L'œuvre d'Amphiloque n'était guère sans doute qu'un reflet de celle de Basile, dont il n'avait pas le génie. Aussi, quoi qu'elle fût assez considérable, en subsiste-t-il peu de chose. Son autorité de théologien l'a fait citer assez souvent par les conciles, ou par certains écrivains, notamment par Théodoret ; de là des fragments assez nombreux, et ces fragments, avec la lettre synodale dont nous avons parlé plus haut, ont seuls été pris en considération, pendant assez longtemps, par les historiens. Les critiques les plus récents, Holl et Ficker, se sont appliqués soit à défendre l'authenticité de quelques œuvres qui nous sont arrivées sous son nom et qui avaient paru suspectes, soit à en découvrir d'inédites. Malgré leurs efforts, on peut dire que, si nous voyons assez bien que l'influence du théologien a été grande et si nous comprenons aussi en quel sens elle s'est exercée, nous discernons assez imparfaitement la personnalité de l'écrivain

Le traité du Saint-Esprit. — Saint Jérôme ne connaissait qu'un ouvrage d'Amphiloque ; c'était un traité *sur le Saint-Esprit*, prouvant « qu'il est Dieu, qu'il doit être adoré et qu'il est tout puissant (2) ». Amphiloque lui en

(1) HOLL admet sans difficulté l'anecdote (p. 28-9).

(2) *De Viris*, 133 ; cf. l'*Ép. LXX*, où Jérôme met Amphiloque de pair avec Basile et Grégoire pour la culture générale comme pour la foi.

avait donné lecture. Ce témoignage est le seul que nous possédions au sujet de ce traité.

Les discours. — Nous avons au contraire de multiples attestations relatives à ses discours. Il avait prononcé beaucoup d'homélies, et il nous est resté un grand nombre de titres et de fragments ; presque tous se rapportent aux controverses contre les Ariens, les Pneumatomaques ou les Apollinaristes (1). Si ces fragments ont un intérêt assez grand pour les théologiens, ils n'en ont qu'un médiocre pour l'historien de la littérature (2). Il nous reste (3) en entier un certain nombre d'homélies qui lui sont attribuées. Parmi celles qu'a publiées Combefis, il faut mettre à part celles que Holl a défendues, c'est-à-dire une sur la *Nativité*, une sur la *Présentation au temple*, une *sur la résurrection de Lazare*, une sur *la pécheresse de Luc* (VII, 36) ; une sur *le samedi saint.* Si l'on compare ces homélies à la *lettre synodique*, qui est ce que nous possédons de plus sûrement garanti sous le nom d'Amphiloque et dont le ton est sobre, la quatrième, la plus longue, celle sur la *pécheresse*, ne saurait éveiller beaucoup de soupçon. Les quatre autres, beaucoup plus courtes, sont aussi d'une rhétorique beaucoup plus exaltée (4). Il est vrai qu'elles ont des thèmes assez différents, du moins

(1) Voici quelques exemples des sujets indiqués : *sur le Fils* ; *sur la naissance selon la chair* ; *sur Proverbes*, VIII, 22 ; *sur Marc*, XIII, 32 ; *sur Jean*, V, 24 ; *sur Jean*, XVI, 17 ; *sur Jean*, XX, 17.

(2) Voir à leur sujet Holl, p. 43 et p. 51 et suiv., la liste des écrits d'où ils proviennent.

(3) Pour les autres, cf. Holl, p. 58-59.

(4) Tillemont a déjà fait une remarque analogue, mêlée à d'autres qui sont moins justes. Holl écarte peut-être un peu vite ces arguments « esthétiques ». Il me semble aussi qu'il a un peu surfait la manière dont Amphiloque commente les textes sacrés (p. 262), et je suis très peu porté à penser avec lui qu'elle ait pu avoir une influence sur Chrysostome. — Il faut reconnaître, d'autre part, que la tradition manuscrite paraît favorable à l'authenticité des homélies sur lesquelles je fais des réserves (Holl, p. 631) ; Delehaye (*Analecta Bollandiana*, 1905, p. 144), a émis des doutes sur l'homélie pour la *Mesopentecosté*.

les trois qui célèbrent trois grandes fêtes. Il est vrai aussi qu'Amphiloque avait été élève de Libanios et que, si, dans l'homélie sur la *Pécheresse*, il y a moins d'exclamations et de figures violentes, on y retrouve un usage de la prosopopée ou du dialogue qui semble avoir été sa caractéristique (1). Je n'ose pas cependant adhérer avec une sécurité parfaite à l'apologie que Holl a présentée de ces quatre discours. Il faut joindre aux homélies que nous venons de citer celle que Matthæi a publiée pour la première fois (2), sur la fête du *Milieu de la Pentecôte*, qui ne me paraît pas particulièrement suspecte, et celle qu'a fait connaître Holl (3), qui n'est pas faite pour rehausser notre opinion sur l'éloquence d'Amphiloque.

Les Épîtres. — Amphiloque avait, comme tous les Pères du IVe siècle, composé des Épîtres. La *lettre synodale* déjà mentionnée est un document officiel, écrit, comme je l'ai dit, avec une simplicité grave ; elle commence par un éloge de Basile « le très admirable évêque qu'on ne peut nommer qu'avec une entière vénération » et que la maladie a empêché d'assister au synode. Mais, faisant allusion au *Traité du Saint-Esprit* que l'évêque de Césarée lui avait dédié l'année précédente, Amphiloque déclare ausitôt qu'il va s'en inspirer, en sorte qu'on pourra croire que Basile parle en même temps que lui et ses confrères. En effet les déclarations qui suivent sont tout à fait empreintes de l'esprit cappadocien. Les Pères de Nicée, dit le Synode, n'ont pas eu l'occasion de s'exprimer en détail sur le Saint-Esprit, mais ils en ont dit assez pour ceux qui savent comprendre. Leur règle était la formule du

(1) Cf. Holl, p. 65, et Ficker, p. 159.

(2) Avec les homélies de Grégoire de Thessalonique (Moscou, 1776) ; cette homélie figure aussi parmi les apocryphes de Chrysostome (*P. G.*, LXI).

(3) P. 91. Holl l'identifie avec l'homélie : εἰς τὸ· πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, citée par Théodoret, *Dial.* III. Elle contient une longue prosopopée du Sauveur, où (p. 98-102) est exposée bien crûment l'idée que son angoisse n'est qu'apparente et a pour objet de duper le diable.

baptême, telle que la donne Mathieu, et cette simple formule condamne, avec Sabellius et les Anoméens, les Pneumatomaques.

Amphiloque recommandait particulièrement, en terminant, d'associer sans aucune réserve l'Esprit au Père et au Fils dans les doxologies.

La *lettre à Séleucos* (1) est une lettre privée, mais qui traite de matières dogmatiques. Les fragments conservés contiennent notamment une interprétation intéressante de l'*homoousios* (2), et des précisions au sujet des deux natures, qui ont donné de l'inquiétude à certains sur l'authenticité (3). C'était aussi une épître dogmatique, que la *Lettre à Pancharios*, diacre de Sidé.

La polémique contre les hérésies. — Ficker a publié, d'après un manuscrit de l'Escurial, un fragment anonyme assez long d'un traité contre des hérétiques qui sont désignés sous le nom d'*Apotactites* ou d'*Encratites*. Il semble bien, que, comme Ficker l'a compris, Iconium y soit désignée par l'expression de *notre ville*, et dès lors, il est bien vraisemblable que l'auteur est Amphiloque (4). Il s'agit de sectaires moins répréhensibles par des opinions dogmatiques que par des pratiques : condamnation du mariage, abstinence du vin, des œufs, de la chair des animaux ; ces abstinences avaient pour corollaire qu'ils ne communiaient que sous la forme du pain, et se refusaient à participer « au sang du Christ ». Ils s'appelaient aussi

(1) Séleucos était le petit-fils d'un grand personnage, Trajan, et le neveu d'Olympias, qui avait été élevée par Théodosie, une sœur d'Amphiloque.

(2) Où Amphiloque emploie dans la définition des *personnes* par rapport à l'*essence* le terme de : *manière d'existence* (τρόπος ὑπάρξεως qu'il a popularisé, sinon créé (Holl, p. 240 et suiv.).

(3) Cf. Saltet, *loc. cit.*, et la réplique de Cavallera (*loc. cit.*) ; il semble que la lettre dans l'ensemble soit authentique.

(4) Il me semble — contre le sentiment de Ficker — que le traité ne devait pas être très long, et qu'il ne nous manque guère que l'introduction et la conclusion. Ficker en place la composition entre 373 et 381.

Gemellites, et l'auteur du traité veut les rattacher à un Gemellos, que les *Actes de Pierre* mettent parmi les disciples de Simon le Magicien. Il les réfute par l'exemple des patriarches, par celui du christianisme, et, voyant dans leur hérésie une inspiration du démon, il les conjure de cesser « de combattre contre Dieu », de « vouloir corriger Dieu ».

Les ïambes à Séleucos. — Ce poème de 333 trimètres ïambiques figure aussi parmi ceux de Grégoire de Nazianze, mais beaucoup de manuscrits l'attribuent à Amphiloque ; les relations qu'atteste entre celui-ci et Séleucos la *Lettre* que nous avons citée inclinent à le préférer à Grégoire, et ce qui confirme ce sentiment, c'est que la liste des livres sacrés qui se trouve à la fin ne concorde pas avec celle que Grégoire a donnée dans un autre poème.

Dans une langue facile, un peu terne, l'auteur fait entendre à Séleucos de sages conseils. Dans un esprit assez large, il l'invite à rechercher une instruction classique, étendue, à lire les livres des poètes, les écrits des historiens, des philosophes et des rhéteurs, en y choisissant ce qui est utile pour les mœurs, et en rejetant les fables. Qu'il fuie au contraire les théâtres et les arènes, contre lesquels Amphiloque s'emporte avec plus de verve qu'il n'en montre dans ce qui précède et ce qui suit. Après avoir recommandé à son disciple de prendre la voie moyenne entre Sabellius et Arius — définition de l'orthodoxie qui est conforme à maintes déclarations de Basile ou de Grégoire — il revient à l'utilisation de la culture grecque, en employant l'exemple de Moïse, qui s'est approprié la sagesse des Égyptiens. La foi sera la maîtresse et l'instruction classique la servante. La liste des livres sacrés, qui commence au vers 251, a, si l'on ne considère que la difficulté vaincue, tout au moins un mérite : Amphiloque a réussi à la mener jusqu'au bout sans se départir du mètre qu'il avait choisi, tandis que Grégoire dû mêler des mètres divers.

Si la versification est par conséquent assez adroite, la

prosodie est de qualité médiocre. Amphiloque substitue plus fréquemment que Grégoire des dactyles et des anapestes aux ïambes ; il évite en principe l'hiatus ; mais il allonge très souvent irrégulièrement les voyelles, surtout celles dont la quantité n'était pas marquée par l'écriture (notamment *a* et *i*).

Conclusion. — Nous n'avons évidemment qu'une trop faible part de l'œuvre d'Amphiloque pour être sûrs de le juger équitablement. Il semble cependant que la renommée dont il a joui soit due plutôt à son activité épiscopale qu'à son talent d'écrivain.

Nectaire. — L'excellent homme, qui gouverna honorablement, dans une paix relative, l'église de Constantinople entre les deux épiscopats, aussi brillants que tumultueux, de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, Nectaire, était un Cilicien, originaire de Tarse ; il était encore laïque, et revêtu de hautes fonctions civiles, quand Grégoire donna sa démission. La situation était assez délicate. « Il y avait », dit Socrate (1), « un homme nommé Nectaire, de race sénatoriale, de caractère honnête, généralement admiré, bien qu'occupant la charge de préteur ; le peuple s'en saisit et lui imposa l'épiscopat. Les cent cinquante évêques présents sanctionnèrent ce choix. C'est alors que fut prise par eux la décision que l'évêque de Constantinople aurait le premier rang honorifique après celui de Rome, parce que Constantinople était la nouvelle Rome ». La tradition manuscrite attribue à Nectaire un discours prononcé le premier dimanche du Carême, pour la fête de Saint Théodore. La légende de saint Théodore qui s'y trouve rapportée est curieuse. Le préambule, sur la bonté de Dieu, prouvée par la création et l'incarnation, les développements sur le jeûne, sur l'aumône, sur les riches et les pauvres, qui suivent le récit légendaire, sont dans la manière habituelle de

(1) V, 8 ; Socrate parle encore de Nectaire, V, 10, 13 ; VI, 2 ; cf. SOZOMÈNE, VIII, 8.

l'homélie ; l'accent en est sincère ; le style est correct, mais sans aucune qualité originale (1).

(1) L'auteur prêche une bonne morale ; mais il n'est pas fâché, en contant l'histoire de Théodore, de distraire un moment son public ; avec quelque naïveté, il lui annonce (§ VII) qu'il va en venir à la partie la plus piquante de sa narration ; c'est bien à peu près le ton qu'a pu prendre un homme du monde, élu tardivement à l'épiscopat, comme Nectaire.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IV[e] SIÈCLE. — AÉTIOS ; EUNOMIOS ; APOLLINAIRE DE LAODICÉE. — L'ÉCOLE D'APOLLINAIRE

Bibliographie. — Sur Aèce : Loofs, article dans la *Protestantische Realenzyklopædie,* 3[e] édition, II, 31.

Sur Eunome : Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomios,* Kiel, 1833 ; Alberz, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomios,* Wittenberg, 1918 ; Loofs, *loc. cit.,* V, 597.

Apollinaire de Laodicée. — Sources anciennes : Socrate, *H. E.,* II, 46 ; III, 7, 16 ; VI, 13 ; Sozomène, *H. E.,* V, 18 ; VI, 25 ; Théodoret, *H. E.,* V, 3 et suiv. ; Philostorge, *H. E.,* VIII, 11, 14, 15 ; Saint Jérôme, *De Viris,* 104 ; Suidas, *sub verbo.* — Dræsecke, *Apollinarios von Laodicea, T. U.,* VII, 1892 (beaucoup d'hypothèses hasardées) ; Spasskij, *Apollinarios von Laodicea,* 1895 (en russe) ; H. Lietzmann, *Apollinarios von Laodicea und seine Schule,* I, Tübingen, 1904 ; G. Voisin, *L'Apollinarisme,* Louvain, 1901. — Les textes *dogmatiques* sont dans Lietzmann, *loc. cit.* et Flemming et Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch, Abhandlungen* de la Société des Sciences de Gœttingen, 1904 ; les fragments exégétiques (promis par Lietzmann pour un second volume, encore non publié) sont à chercher dans Mai, *Nova Patrum Bb,* VII, Rome, 1854 ; Faulhaber, *Die Propheten-Catenen,* fascicule 4 des *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1899. — La paraphrase des *Psaumes* dans *P. G.,* XXXIII, et surtout A. Ludwich, collection Teubner, Leipzig, 1912.

1° *Les Anoméens.* — Pendant le règne de Constance, l'arianisme devint surtout redoutable sous la forme atténuée du *semi-arianisme.* L'empereur Constance n'était pas favorable à ceux qui allaient jusqu'à traiter ouvertement le Fils de *créature* (κτίσμα) : il préférait les circon-

locutions plus prudentes où s'enveloppait la pensée de tout ce groupe d'évêques dont Épiphane nous a exposé les agissements et la doctrine, avec un peu de confusion, dans l'article LXXV de son *Panarion* (1). Rejetant l'*homoousios* ou *consubstantiel*, ils avaient imaginé de substituer à un terme qui n'avait pas l'appui de l'Écriture une autre formule qu'ils croyaient pouvoir dériver, au moins indirectement, du texte de l'*Épître aux Colossiens*, où Paul définit le Christ comme l'*image* du Dieu invisible. Étant son image, disaient-ils, il doit lui être semblable (*homoios*), et ceux qui parmi eux se rapprochaient le plus de l'orthodoxie admettaient qu'il lui était *semblable en tout*. On les appela en conséquence les *Homéens*. Vers le milieu du siècle et dans la seconde moitié, l'épidémie arienne eut une recrudescence, sous une forme plus aiguë. Un parti extrême se forma, qui contesta avec âpreté que l'on pût dire du Fils qu'il était semblable au Père. Son mot d'ordre fut de prétendre donner une définition exacte de l'essence du Père et de celle du Fils : l'essence du Père consiste à être *inengendré*, celle du Fils à être *engendré*. Partant de cette double définition, ces docteurs établissent entre le Père et le Fils une opposition radicale, et ils s'évertuent à montrer, à grand renfort de syllogismes, qu'il n'est pas plus raisonnable de proclamer le Fils *semblable* au Père que de reconnaître qu'il lui est *consubstantiel*. On les a appelés les *Anoméens*.

Aèce. — Le premier d'entre eux est Aèce (2). Son activité a commencé dans la première moitié du siècle ; il est mort dans les premières années de la seconde, vers 366. Nous aurions donc pu parler de lui plus tôt, mais il nous a semblé préférable de ne pas le séparer de son principal disciple, d'un disciple qui fit plus de bruit encore

(1) ÉPIPHANE le dit à plusieurs reprises ; cf. par exemple, PANARION, *Hérésie* 76, fin. III.

(2) Sur AÈCE, cf. ÉPIPHANE, *ib.* ; SOCRATE, liv. II ; PHILOSTORGE liv. VII.

que le maître, Eunomios. Aèce était un assez singulier personnage, et sa vie fut aventureuse, comme celle d'un certain nombre de docteurs du IVe siècle. Il était originaire d'Antioche ; il avait tâté de tous les métiers, tour à tour chaudronnier, orfèvre, médecin, et se livrant toujours, à ses moments perdus, à l'étude de la dialectique. Il avait l'esprit très subtil et devint extrêmement habile à manier toutes les formes du syllogisme. Il fit bientôt parler beaucoup de lui, en engageant controverses sur controverses, tantôt avec quelque gnostique, tantôt avec le manichéen Aphthonius, tantôt avec l'évêque d'Ancyre, Basile, et dans ces débats, si aimés du public d'alors, il s'assurait brillamment l'avantage. Il parvint ainsi pendant quelque temps à se loger dans la familiarité du César Gallus (1).

L'Arien Léonce, qui fut évêque d'Antioche entre 344 et 358, l'avait nommé diacre. Il devint évêque vers 362 (2). Il était mieux doué, semble-t-il, pour la controverse orale que pour la composition à tête reposée. Ses écrits étaient sans doute assez courts, et avaient habituellement la forme de lettres (3), adressées à Constance ou à d'autres. Ce qui nous permet de nous faire une idée de sa manière, c'est le petit traité (συνταγμάτιον), que nous a conservé intégralement Épiphane (4). Après une brève introduction, où il se plaint des persécutions dont il a été l'objet, Aèce expose ses vues en quarante-sept articles, sous la forme très condensée d'un raisonnement toujours construit au moyen d'une proposition hypothétique, suivie d'une conclusion. L'une des idées essentielles de l'anoméisme en fait le fond ; c'est l'opposition entre l'inengendré et l'en-

(1) PHILOSTORGE, III, 27

(2) SOCRATE, II, 35.

(3) *Ib.* Nous possédons, en outre, cinq extraits d'une lettre à un tribun, du nom de MAZON, dans la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, éd. DIEKAMP, Münster, 1907, p. 311-2. Après avoir cité le petit traité en 48 articles, Épiphane dit qu'Aèce n'avait pas composé moins de 300 articles du même genre.

(4) ÉPIPHANE, *Hær.*, 76, IV.

gendré. Au témoignage d'Épiphane (1), Aèce aurait déjà aussi, avant Eunome, affirmé que nous pouvons avoir une connaissance parfaite de l'essence divine. Les arguties où il se complaît pouvaient éblouir ceux des Grecs ou des Orientaux — et ils étaient innombrables alors — qui étaient férus de dialectique. Elles ne pouvaient avoir aucune prise sur les âmes religieuses. On en aura une idée par le premier de ces articles : « S'il est possible au Dieu inengendré de faire que l'engendré devienne inengendré, les deux substances étant inengendrées, elles ne différeront pas l'une de l'autre au point de vue de l'indépendance. Pourquoi alors dirait-on que l'une est changée et que l'autre la change, alors qu'on ne veut pas que Dieu produise le Verbe du néant (2) ? » Voici comment Aèce concluait : « Le Dieu inengendré, celui qui a été appelé le seul vrai Dieu par Jésus-Christ (3), envoyé par lui, Jésus-Christ qui existait véritablement avant les siècles, et qui est véritablement une substance engendrée, nous préserve de l'impiété, dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, par qui toute gloire soit au Père et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.» Aèce est bien l'homme d'une idée. D'un bout à l'autre de ce petit écrit, la même formule revient avec une obstination orgueilleuse.

Eunomios. — Le représentant le plus remarquable du parti anoméen fut cet Eunomios que Basile et Grégoire de Nysse ont longuement réfuté. Il était originaire d'Oltisoris, petite localité sise aux confins de la Cappadoce et de la Galatie. Basile, pour laver sa province natale d'une tache, le traitait de *Galate* ; mais lui-même se

(1) Je me suis servi de la traduction de Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 276, colonne 629.

(2) En citant de nouveau cette phrase, dans sa réfutation (*P. G.*, XLII, colonne 629), Épiphane ajoute διὰ τοῦτο (celui qui, pour cette raison, a été appelé, etc.).

(3) Grégoire de Nysse, *C. Eunomium*, I, 105. Outre ce que nous apprennent Basile et Grégoire, cf. surtout Philostorge, III, 15-21.

tenait pour Cappadocien (1). Il gagna d'abord sa vie comme tachygraphe ; il se trouva à Alexandrie, sous la direction d'Aèce, fut ordonné diacre par Eudoxe d'Antioche, et devint évêque de Cyzique en 360, mais dut bientôt renoncer à ses fonctions. Il s'établit à Chalcédoine, dans une propriété qui lui appartenait, et il a participé en 383 au concile de Constantinople. Théodose l'a banni quelque temps après. Il se retira en Mésie, à Halmyris ; puis en Cappadoce, d'abord à Césarée, ensuite à Dakora, localité voisine où il avait aussi un bien. On peut croire qu'il a vécu jusqu'à 394 au moins.

Son principal ouvrage était son *Apologie*, qui fut suivie, après l'attaque de Basile, d'une *Apologie de l'Apologie*. Nous en avons parlé avec assez de détail, dans nos chapitres sur Basile et sur Grégoire de Nysse (2), pour être dispensés d'y revenir. Nous avons parlé de son *Exposition de la Foi*, et nous avons défini sa doctrine et sa manière.

Ajoutons seulement que, parmi ses autres écrits, qui sont perdus, figuraient un *Commentaire sur l'Épitre aux Romains* en sept livres (3) et un recueil de *Lettres*, fort estimées de Philostorge (4).

Apollinaire de Laodicée. — Quand les discussions soulevées par l'arianisme, sans s'apaiser encore, commencèrent à perdre leur intérêt de nouveauté, un problème nouveau s'offrit à la curiosité des théologiens ; ce fut celui de l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Christ. Il ne devait être résolu qu'au v[e] siècle. Dans la seconde moitié du iv[e], l'ancien docétisme, dont les Gnostiques avaient abusé, était passé de mode, quoiqu'il eût quelques survivances. Tous ceux

(1) Philostorge, *loc. cit.*
(2) Cf. p. 279 et 411.
(3) Socrate, *H. E.*, IV, 7, 7.
(4) *H. E.*, X, 6 ; cf. le jugement de Photios, *Biblioth. codex* 138, selon qui le recueil contenait environ quarante lettres. Voir aussi, sur l'ensemble de l'œuvre d'Eunome, Alberz, dans le livre cité *supra*, p. 53 et suiv.

dont la doctrine dérivait plus ou moins directement de celle d'Athanase étaient trop convaincus que le salut de l'humanité — sa divinisation — n'avait pu s'opérer que par l'incarnation du Verbe, pour réduire cette incarnation à une apparence. Mais il n'était pas aisé d'expliquer l'union du Verbe avec l'homme Jésus, qui était tout autre chose — c'est encore un point sur lequel on était généralement d'accord — que son action sur l'âme d'un prophète. Comme l'a dit Mgr Duchesne, « ces choses, s'il est possible d'en parler en langue religieuse, sont difficiles à exprimer en style philosophique (1) ». Deux tendances se firent jour, qui toutes deux eurent leurs périls : l'une fut représentée par Diodore de Tarse, et l'autre par Apollinaire de Laodicée, et ce fut principalement à Antioche que ces deux docteurs firent connaître leurs thèses.

Biographie. —Le père d'Apollinaire — qui portait le même nom que son fils — était un grammairien d'Alexandrie qui alla chercher fortune en Syrie. Il enseigna d'abord à Béryte, puis remontant vers le Nord, dans la direction d'Antioche, s'arrêta à Laodicée, où il se maria ; il était chrétien et devint prêtre. Son fils, formé à bonne école, et qui, au savoir que lui transmit son père, joignit un talent plus personnel, se fit rhéteur, et fut, ainsi que son père, l'ami dévoué d'un sophiste illustre, un de ceux qu'Eunape a célébrés (2), Épiphane. Les deux Apollinaire, selon Socrate, étaient au nombre de ces admirateurs zélés dont un rhéteur célèbre ne pouvait se passer et qui formaient ce que nous appellerions « sa claque ». Ils fournirent ainsi à l'évêque de la ville, Théodote, qui avait été un Arien de la première heure, l'occasion de frapper deux partisans d'Athanase (3). Épiphane récita un jour, dans une des séances qu'il donnait, un hymne de sa composition en

(1) *Hist. anc. de l'Église*, II, p. 596.

(2) *Vie des Sophistes.*

(3) *H. E.*, II, 46, (συνεκρότουν αὐτόν). Épiphane mourut jeune, et fut un des rivaux de Prohæresios.

l'honneur de Dionysos, et cet hymne débutait par l'invitation rituelle aux profanes de se retirer. Les deux Apollinaire, ne voyant là qu'une formule, étaient restés, et sans doute d'autres chrétiens avec eux. Il est peu probable que Théodote en eût pris ombrage, s'il n'avait pas guetté un prétexte pour se débarrasser d'eux. Il les excommunia. Mais au lieu de se fâcher, ils firent pénitence, et Théodote dut continuer à souffrir leur présence dans la communauté. Sous son successeur Georges, qui était aussi un arien déterminé, lorsqu'Athanase, en 346, passa par Laodicée, au retour de son second exil, les deux Apollinaire lui firent un accueil chaleureux. Georges à son tour les excommunia, et cette fois définitivement. En 361 sans doute, Apollinaire le jeune lui-même fut élu évêque de Laodicée (1). Saint Épiphane parle d'un bannissement qu'il subit pour avoir fait opposition aux Ariens, sans qu'on voie si cet exil lui fut infligé sous Constance ou sous Valens (2). Saint Jérôme (*De Viris*, 104) parle de lui comme d'un mort. Il a donc disparu avant 392.

Le caractère hérétique de sa doctrine sur l'incarnation ne fut pas reconnu du premier coup. L'ancienne amitié d'Athanase le protégeait ; il était d'ailleurs inattaquable sur le dogme de la Trinité, et il lui est arrivé de défendre l'*homoousios* avec plus d'intransigeance qu'Athanase. De bonnes relations avec Basile (3) le recommandaient aussi. Cependant Grégoire de Nazianze, à qui les Apollinaristes donnèrent du tracas dans ses derniers jours (4), fait remonter aux environs de 352 les débuts de leur hérésie. Ils gagnèrent des partisans nombreux à Antioche, où ils formèrent, à côté de l'église de Mélèce et de celle de Paulin, une communauté séparée, qui eut pour évêque Vitalis. Ils se répandirent aussi à Chypre, où Épiphane

(1) Sozomène, *H. E.*, VI, 25.
(2) Cf. sur tous ces événements, Lietzmann, p. 1-3.
(3) Cf. p. 247.
(4) Cf. p. 369.

les combattit avec le zèle qu'il apportait toujours à défendre l'orthodoxie (1). Vers 373/4 cependant, quand Jérôme alla apprendre l'exégèse à son école, Apollinaire le jeune enseignait — nous ignorons à la suite de quelles circonstances, — à Antioche ; (2) sa rupture avec l'Église n'était pas accomplie. Cependant, bientôt après, Rome ouvrit les yeux et le condamna. Le concile de Constantinople en 381, dans son 1[er] canon, après avoir proclamé intangible la foi de Nicée, anathématise spécialement, avec les Eunomiens ou Anoméens et les Ariens ou Eudoxiens, avec les Sabelliens, les Marcelliens, les Photiniens, l'hérésie des Apollinaristes.

L'œuvre. — L'œuvre d'Apollinaire était des plus étendues et des plus variées. Elle comprenait des écrits dogmatiques, exégétiques, apologétiques et des poèmes. Quand son auteur eut été déclaré hérétique, elle courut le péril de disparaître, et il put sembler qu'elle avait disparu en effet, sauf quelques fragments exégétiques dispersés dans les *Chaînes*, et une *paraphrase* en vers des *Psaumes*. Mais plus l'orthodoxie se faisait intransigeante, plus l'hérésie devenait tenace et cachottière. Le cas des Apollinaristes est des plus instructifs, et montre combien la critique — qui abuse parfois de ce droit — doit cependant, en principe, demeurer toujours sur ses gardes, quand elle opère sur le terrain de la théologie. Ils prirent pour tactique, afin de sauver quelques-uns au moins des traités de leur maître, de les attribuer à d'autres que lui, en faisant choix naturellement de prête-noms d'une orthodoxie à toute épreuve. Ils les donnèrent pour du Grégoire le Thaumaturge, de l'Athanase, et du Jules I[er] (évêque de Rome, 357-352) ; parfois encore ils empruntaient le nom d'un autre pape, Félix I[er] (269-74 (3).

(1) *Hær.*, 77.

(2) *Ép. LXXXIV*, 3.

(3) Grégoire le Thaumaturge était l'auteur d'un symbole resté fameux en Asie ; les relations d'Athanase avec Apollinaire le désignaient tout naturellement au choix de ses disciples ; on voit moins

La fraude réussit pendant assez longtemps, et dupa même de bons esprits (1). Elle fut cependant découverte, en particulier grâce à l'auteur du traité *Contre les fraudes des Apollinaristes*, qui porte le nom de Léonce de Byzance (2). La critique moderne avec Caspari (3), Voisin, Lietzmann, a réussi à son tour à débrouiller passablement une tradition falsifiée.

L'œuvre dogmatique. — On trouvera dans le 1er volume de Lietzmann — le seul paru — tous les ouvrages dogmatiques qui nous sont ainsi parvenus par une voie irrégulière, et les fragments des ouvrages du même genre qui se sont perdus. Les plus importants, parmi les premiers, sont : *La foi par articles* (κατὰ μέρος πίστις) qui nous est arrivée sous le nom de Grégoire le Thaumaturge ; les traités *sur l'union dans le Christ du corps avec la divinité*, sous le nom de Jules de Rome ; *sur la foi et l'incarnation*, sous le même nom (le début conservé seulement en syriaque) ; il faut y joindre un certain nombre de lettres, par exemple, la *lettre à Jovien*, celle aux *Évêques qui sont à Diocésarée*, deux lettres *à un certain Denys*. Parmi les écrits dont nous n'avons que des extraits et dont il est inutile de donner ici intégralement la liste, le plus considérable et le plus connu était *la Démonstration de l'Incarnation divine selon la ressemblance de l'homme*, dont Grégoire de Nysse, en le réfutant dans son *Antirrheticos*, nous a laissé une analyse détaillée.

Ce dernier titre révèle assez clairement, comme Grégoire n'a pas manqué de le remarquer, le côté suspect de la doctrine d'Apollinaire. Cette doctrine, en restant animée du même esprit, paraît avoir pris deux formes différentes. Selon la première, le Christ n'avait de l'homme que le

clairement pourquoi ils recoururent à Jules et à Félix) et s'ils eurent d'autres motifs que leur qualité de papes.

(1) Cf. le livre de LIETZMANN, p. 91.

(2) Par exemple CYRILLE, *P. G.*, LXXXVI. Sur cet ouvrage, sa date, son auteur, LOOFS, *Leontius von Byzanz*, *T. U.*, III.

(3) *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*.

corps, le Verbe tenant lieu d'âme. Selon la seconde, plus raffinée, et qui suppose une explication *trichotomiste* du composé que nous sommes, l'élément humain comprenait avec le corps, l'âme ; le Verbe tenait seulement la place de l'Esprit (Noûs). Ce qu'Apollinaire déclarait ne pas pouvoir comprendre, c'était la fusion en un seul être d'un être humain complet et d'un être divin complet ; il ne voyait en une conception de ce genre qu'une rêverie, une fantasmagorie (1). Il en arrivait, pour maintenir sa thèse, à des précisions dont ses adversaires concluaient — quoiqu'il s'en défendît — qu'il faisait la chair consubstantielle au Père. « La doctrine sur laquelle s'accorde l'Église et la foi qui garantit le salut du monde, est la croyance en l'incarnation du Verbe, qui s'est donné à une chair humaine, qu'il a reçue de Marie, mais qui est demeuré dans l'identité et n'a subi aucune transformation, aucun changement divin, mais qui a été mêlé, uni à la chair selon la ressemblance humaine, de façon que la chair a été unie à la divinité ; la divinité ayant enlevé à la chair, en l'accomplissement du mystère, sa faculté de pâtir, après la dissolution qu'amène la mort, la chair sainte a l'impassibilité perpétuelle et l'immortalité immuable ; elle revêt la beauté humaine primitive en la puissance de la divinité et la procure à tous les hommes qui s'approprient la foi (2) ». Apollinaire garde d'Athanase l'idée que la foi chrétienne se résume dans la doctrine de l'incarnation, mais, si Athanase, tout tourné contre l'arianisme, n'a pas prévu le péril monophysite, en sorte que certains lui ont reproché — non sans excès — d'avoir employé des formules voisines de celles d'Apollinaire, celui-ci a très nettement proclamé l'unité de nature : « Il n'y a qu'une nature, puisqu'une personne ne peut être partagée en deux (3) ».

(1) EUSTATHE LE MOINE, *Contra Monophysitas*, lui prête cette formule : « Le simple est un ; le composé ne peut être un. » LIETZMANN, p. 237.

(2) Κατὰ μέρος πίστις.

(3) *Ire. Ép. à. Denys*, 2.

Un morceau intitulé *Récapitulation* (1), — bien que la forme, condensée en série de brefs syllogismes, ne soit peut-être pas primitive — donnera cependant une idée de la dialectique qu'Apollinaire aimait à employer. En voici le début : « Quand Dieu agit (2) en un homme, on a un apôtre ou un prophète, non le sauveur du monde. Or le Christ est le sauveur du monde ; le Christ n'est donc point issu de l'action de Dieu en un homme. — Tout homme est une partie du monde et aucune partie du monde ne peut enlever le péché du monde, auquel l'homme lui-même est soumis. Or le Christ l'enlève ; le Christ n'est donc pas un homme. — Tout homme est soumis à la mort, et personne, s'il est soumis à la mort, ne peut anéantir la mort. Or le Christ l'anéantit. Le Christ n'est donc pas un homme ».

Écrits exégétiques. — Ils étaient, dit saint Jérôme, « innombrables (3) ». Le même Jérôme mentionne en particulier, des commentaires sur l'*Ecclésiaste* (4), *Isaïe* (5), *Osée* (6), *Malachie* (7), *L'Évangile de Mathieu* (8), la *I*re *Épître aux Corinthiens* (9), l'*Épître aux Galates* (10), l'*Épître aux Éphésiens* (11). Tout en les utilisant, Jérôme les juge assez superficiels (12). Ce n'est pas seulement parce qu'Apollinaire pratiquait une exégèse assez raisonnable et n'abusait pas des allégories forcées. C'est, dit expressément Jérôme, parce qu'il passe rapidement

(1) P. 242 et suiv. Lietzmann.
(2) *Par inspiration.*
(3) *De Viris*, 104.
(4) *Com. in Eccl.* ad IV, 13.
(5) *Com. in Isaiam, prolog.*
(6) *Com. in Hos., prolog.*
(7) *Com. in Mal. prol.*
(8) *Com. in Matth. prolog.*
(9) *Ép. XLIX*, 3.
(10) *Com. in Gal. prolog.*
(11) *Com. in Gal. prolog.*
(12) *Com. in Is. prolog.* — Un mérite d'Apollinaire, selon Philostorge, est qu'il savait l'hébreu (*H. E.*, VIII, 11).

sur tout... et semble moins écrire des commentaires qu'une table des chapitres (1) ».

Écrits apologétiques et polémiques. — La grande réputation qu'avait atteinte Apollinaire, avant que sa doctrine sur l'incarnation l'eût irrémédiablement compromis, était due surtout à cette catégorie d'écrits. Saint Jérôme nous a fait connaître partiellement son grand ouvrage *contre Porphyre*, qui comptait *trente* livres ; il nous apprend que dans le *vingt-sixième*, Apollinaire discutait le *deuxième* et le *troisième* livres de celui de Porphyre *contre les Chrétiens*, livres consacrés à la critique de *Daniel*, que Porphyre avait reconnu comme un exemple de ce que nous appelons les *pseudépigraphes* ; il y traitait aussi des appendices de *Daniel* (*Suzanne* — *Bel et le Dragon*). C'est sans doute par la même occasion qu'Apollinaire, en donnant son interprétation des semaines d'années, fut amené à exposer les raisons pour lesquelles il avait adopté le *millénarisme*, auquel il fit retour, en un temps où cette doctrine était assez démodée.

Le second écrit apologétique d'Apollinaire, plus célèbre encore peut-être, était intitulé *Pour la vérité*. C'était, dit Sozomène (2), une défense du christianisme, adressée à Julien, « ou aux philosophes grecs ». Le même historien raconte ensuite l'anecdote célèbre, — dont la tradition comporte certaines variantes — selon laquelle Julien, après avoir lu ce livre, aurait prononcé cette sentence, inspirée du *Veni, vidi, vici* de César : « J'ai lu, j'ai compris, j'ai condamné (3) » ; à quoi, du côté des chrétiens, il aurait été fait cette réponse : « Tu as lu, mais tu n'as pas compris ; car, si tu avait compris, tu n'aurais pas condamné ».

Les poèmes. — Mais ce qui, avec son hérésie, a contribué le plus à la réputation d'Apollinaire chez les anciens et

(1) Sur l'idée que nous donnent de cette exégèse les fragments connus par les *Chaînes.*, cf. le livre de Voisin.

(2) Voir les textes dans Lietzmann, p. 265-7.

(3) V, 18.

chez les modernes, c'est le rôle que Socrate et Sozomène lui attribuent lors de la crise suscitée par la fameuse loi de Julien, interdisant aux chrétiens l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique. Sozomène et Socrate ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la part qui doit revenir au père et au fils. Socrate (III, 16) nous dit que la loi de Julien « accrut la célébrité des Apollinaire ; car, comme ils étaient tous deux savants, le père en grammaire, le fils en sophistique, ils se rendirent utiles aux chrétiens dans l'occurrence. L'un en effet, immédiatement, étant grammairien de son métier, composa une grammaire d'un type chrétien (1) ; il adapta, dans le mètre que l'on appelle héroïque, les livres de Moïse, et tout ce qui dans l'ancien Testament a un caractère historique, se servant tantôt du mètre dactylique, tantôt de la manière tragique, en traitant les sujets dramatiquement ; il employa toutes les mesures rythmiques, afin qu'aucune forme de la langue grecque ne fût ignorée des Chrétiens. Le jeune Apollinaire, bien préparé à l'éloquence, exposa les évangiles et les croyances apostoliques sous forme de dialogues, à la manière de Platon chez les Grecs ». Sozomène ne parle que d'Apollinaire le jeune (V, 18), auquel il attribue la composition, en vue de remplacer la poésie homérique, d'une *Histoire ancienne hébraïque* jusqu'au règne de Saül, divisée en vingt-quatre parties (2), désignées par les lettres de l'alphabet. « Il fit aussi », ajoute-t-il, « des comédies modelées sur les pièces de Ménandre, et il imita la tragédie d'Euripide ainsi que la lyre de Pindare. Pour tout dire en un mot, prenant dans les saintes Écritures des sujets aptes à ce qu'on appelle les sciences encycliques, en peu de temps il conçut des productions égales en nombre et en valeur par les mœurs, le style, le carac-

(1) L'explication vraisemblable de cette locution vague est qu'Apollinaire, pour illustrer les règles, prit *les exemples* dans la littérature chrétienne.

(2) Évidemment pour imiter les 24 chants de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*.

tère et la composition, à celles des Grecs les plus réputés ». Il va jusqu'à dire que, sans le respect qu'on a pour l'antiquité, on mettrait au-dessus des anciens, dont chacun n'a excellé que dans son genre, Apollinaire qui les a égalés dans tous.

Qui faut-il croire, de Sozomène ou de Socrate, sur le rôle respectif du fils et du père ? On dit généralement que c'est Socrate qui a dû se tromper, et que, le père ayant été grammairien, il n'y a lieu de lui attribuer que la *Grammaire*. C'est une vraisemblance, mais non un argument décisif. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas besoin d'avoir conservé l'épopée, les tragédies, les comédies ou les odes dont Sozomène parle avec tant d'enthousiasme pour être assurés que, si nous les lisions, nous trouverions médiocres ces improvisations si hâtives, qui ne furent inspirées que par une nécessité pratique. Tout ce que nous pouvons dire au sujet de cette tentative, c'est qu'elle atteste, de la part de l'un des Apollinaire ou de tous deux, une virtuosité qui fait penser aux tours de force qu'a célébrés Philostrate.

C'est autre chose sans doute que ces « chansons versifiées » — chansons « de métiers ou de table », — dont Sozomène parle ailleurs (VI, 25), en disant qu'elles ont favorisé la propagande des Apollinaristes. Est-ce à ces dernières ou aux poèmes réguliers, ou aux unes et aux autres à la fois, que Grégoire de Nazianze fait allusion dans l'une de ses lettres à Clédonios ? (*Ep.* 101). Il est assez malaisé de le reconnaître.

Tout cela s'est perdu, et devait se perdre, — si ce n'est qu'il nous est parvenu, sous le nom d'*Apolinarios* (1), une *transposition* (μετάφρασις) des *Psaumes*, que Turnèbe a publiée le premier à Paris en 1557, et dont A. Ludwich a donné une soigneuse édition en 1911. Cette traduction est-elle bien d'Apollinaire — c'est-à-dire d'Apollinaire le Jeune ? car c'est à lui et non à son père qu'il

(1) Les Grecs écrivent généralement ce nom avec un seul λ.

convient de penser en l'absence de toute indication contraire. L'authenticité en a été mise en doute par Godefroy Hermann, dans sa dissertation sur l'auteur des *Argonautiques orphiques* (1) ; Hermann a vu dans celui de la *Métaphrase* un élève de Nonnos, donc un poète quelque peu postérieur à Apollinaire, et Bandini a voulu voir l'empereur Marcien dans le personnage du même nom à qui elle est dédiée. Ludwich a commencé par adhérer à cette double thèse, dans un article de 1878, et il est revenu ensuite, dans la préface de son édition, à l'opinion traditionnelle. Enfin Gansziniec (2) a tiré un argument, contre l'authenticité, du vers 3 de la *Préface* où l'auteur dit : « aveugle que je suis, j'apporte une autre lumière ». Prenant le texte à la lettre, il en a conclu que le poète était un aveugle, ce que ne fut pas Apollinaire (3).

La tradition manuscrite s'accorde pour donner le nom d'*Apolinarios*, et crée ainsi un préjugé en faveur de l'authenticité. Il est plus difficile de tirer une conclusion nette de la *préface*, en 110 hexamètres, où l'auteur explique son dessein. Cette préface manque dans certains manuscrits, mais elle est dans le plus ancien (4) et dans un certain nombre des meilleurs, et par ses caractères intrinsèques, comparés à ceux de la *Métaphrase*, elle ne prête pas au soupçon (5). L'auteur écrit à la requête d'un certain *Marcien*, qu'il appelle : *Père* (6), ce qui ne permet guère de penser à l'empereur, avec Bandini. D'autre part il a

(1) *De Argonauticorum Orphicorum scriptore* ; voir son édition des *Orphica*, Leipzig, 1805.

(2) Cf. sur tout cela l'édition de Ludwich, p. VIII-XI.

(3) *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1920.

(4) Mais le mot est pris sans doute au sens figuré ; le participe γεγχώς n'a d'ordinaire pas d'autre valeur chez l'auteur que celle de ὤν et ne signifie pas *étant devenu aveugle*. L'auteur entend : *tout aveugle que je suis* (*en tant qu'homme*), je suis éclairé par le lumière divine.

(5) *L'Ottobonianus* V ; cf. Ludwich, p. XX et XXIX.

(6) Vers 6.

été l'hôte de ce Marcien à Constantinople (1) ; nous ne savons rien d'un séjour d'Apollinaire dans cette ville ; mais sa biographie nous est, on l'a vu, très mal connue. Ce qui est plus notable, c'est que l'auteur ne fait aucune allusion à la loi de Julien ; il écrit pour obéir à la requête de Marcien, et pour que le Christ soit célébré dans la « langue ionienne », c'est-à-dire dans la langue de l'épopée, comme dans toutes les autres. Si donc cet auteur est bien Apollinaire, on ne devrait pas faire remonter à 362-3 la *Métaphrase des Psaumes*, que Socrate et Sozomène ne mentionnent pas. Elle serait probablement postérieure, et aurait pu être composée en vue de cette propagande apollinariste qu'aidaient beaucoup, nous dit Grégoire de Nazianze, les *nouveaux psautiers* de la secte, devenus pour elle un *troisième Testament* (2).

Malgré certaines qualités de second ordre, l'œuvre est médiocre. Tillemont (3) a dit que « c'est une traduction fidèle, exacte et noble ». Elle est fidèle et exacte (4), en ce sens qu'elle tâche de ne pas allonger le texte et de ne pas le raccourcir ; elle emploie généralement deux vers pour rendre les deux lignes d'un verset. Elle est naturellement noble, puisqu'elle prend le ton homérique. Mais la fidélité et l'exactitude sont purement extérieures ; car les grandes images du texte hébraïque sont affaiblies et décolorées ; un verset donne bien deux vers, mais l'effet produit par le parallélisme est atténué ou disparaît. La noblesse est trop uniformément répandue sur l'ensemble, et les plis majestueux du vêtement homérique dissimulent la structure nerveuse et l'allure brusque de l'original. Les mots consacrés du langage religieux, les mots

(1) 42-3.
(2) *Or.*, LII.
(3) *Mémoires*, VII, p. 613.
(4) Naturellement l'auteur (quoiqu'Apollinaire, si c'est bien lui, sût l'hébreu ; cf. *supra*), suit la *Septante* ; sur la difficulté de déterminer quelle forme de texte il avait sous les yeux, cf. la *Préface* de Ludwich.

qui sont devenus indispensables à la piété chrétienne, cèdent la place à d'autres, quand la versification l'exige. Il arrive qu'à l'*éléison* du Psalmiste soit substitué le *sois propice* (ἵλαος εἴης) (1) des Gentils ; il arrive pis, quand le *Seigneur* devient un *Essène*, ce qui signifie proprement : *le roi des Abeilles* et désigne, à Éphèse, un collège de prêtres d'Artémis (2). En général, le poète a mieux réussi à rendre les effusions destinées à célébrer la toute-puissance divine ou les beautés de la création, que les angoisses de la conscience troublée et les appels tragiques du pêcheur. On le lit avec moins d'impatience quand il s'inspire du *Cæli enarrant gloriam Dei* (*Ps. XVIII*), que quand il paraphrase le *De profundis* (*Ps. CXXIX*).

La versification est assez adroite ; elle a un rapport manifeste avec la manière de Nonnos, sans que toutes les subtilités de celle-ci soient strictement pratiquées. Ce caractère indécis peut s'expliquer tout aussi bien au cas où l'auteur serait un précurseur de Nonnos, que s'il était, selon l'opinion de G. Hermann, un de ses disciples. La langue a peu de charme, comme il arrive pour presque toutes les œuvres de la poésie grecque depuis l'époque impériale, sauf les bluettes de l'*Anthologie*. On loue l'érudition de l'auteur, qui a sans cesse présente à la mémoire la locution homérique dont il peut faire une transposition plus ou moins heureuse, et qui n'éprouve pas d'embarras, quand il en est besoin, à puiser dans le vocabulaire des poètes alexandrins, Apollonios, Callimaque ou Nicandre. Mais tous ces emprunts constituent l'ensemble le plus hétéroclite et le plus désagréable qui puisse être. La morphologie est un chaos, aussi bien que le vocabulaire, et la tâche du versificateur qui, sans aucune pudeur à éviter les chevilles, sans aucun souci de donner à son

(1) Début du *Psaume L* ; cf. aussi le début du *Psaume CXV*, où le verset : *Credidi, propter quod locutus sum*, est étrangement affadi.

(2) Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 190-197 ; mais Callimaque, *Hymne à Zeus*, 66, avait appelé Zeus θεῶν ἐσσῆνα.

style la moindre harmonie, prend à pleines mains dans le trésor infini, et singulièrement mêlé, des formes ou des mots que, depuis plus de dix siècles, ses devanciers avaient accumulé, n'a même plus le mérite de la difficulté vaincue. Nulle part n'apparaissent, comme dans certains au moins des poèmes de Grégoire, la sensibilité et l'imagination qui font un poète. Les gaucheries même, parfois un peu ridicules, ne sont pas rares, et ne peuvent surprendre, au cours d'une improvisation si peu surveillée (1).

Conclusion. — Cet Apollinaire tant loué, que Philostorge semble mettre au-dessus de Grégoire et même de Basile, a pu éblouir ses contemporains par son talent universel et sa facilité prodigieuse, en même temps qu'il soulevait, par ses thèses sur l'incarnation, des discussions passionnées. Nous avons le droit de dire que sa valeur, pour l'historien littéraire, est de second ordre. Son style manque d'originalité, de chaleur et de force. Des deux tendances qui caractérisent l'esprit hellénique et qui s'associent heureusement chez les plus grands des Pères du IVe siècle comme chez Platon, l'amour de la dialectique et celui du beau langage, c'est la première qui prédomine chez lui. Il est avant tout un disputeur ingénieux, un constructeur habile de syllogismes et de dilemmes. Il dérive d'Aristote plus que de Platon ; il a de la sécheresse. Si l'on pèse avec soin les termes dont se sont servis ses plus enthousiastes admirateurs au Ve siècle, on verra d'ailleurs qu'ils ne contredisent pas notre jugement. Philostorge (2) dit qu'il a excellé particulièrement dans le genre du *commentaire* (ὑπομνηματικὸν εἶδος), qui réclame de l'érudition et de l'ingéniosité, mais nullement une distinction particulière du

(1) Y a-t-il rien de plus maladroit, dans le beau *Psaume LI*, que l'équivalent du verset 32 ? Les *Septante* disent : 'Εδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα : *Mon âme a eu soif du Dieu vivant*. Apollinaire (ou l'anonyme) écrit : Ζῶον ἐμὸν δίψησε καταβρῶξαι θεὸν ἦτορ, ce qui signifie littéralement : *Mon cœur a soif de dévorer Dieu vivant*.

(2) Cité par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De recta fide ad reginas*, 10.

style, et l'on peut noter que déjà cet *Épiphane*, dont les Apollinaire furent des admirateurs si zélés, est loué par Eunape moins pour son éloquence que pour d'autres qualités, analogues à celles que l'on ne peut contester à l'évêque de Laodicée.

L'école d'Apollinaire. — Apollinaire a eu de nombreux disciples, et parmi eux des hommes de talent dont les uns ont tâché de corriger dans un sens moins compromettant les idées du maître, tandis que les autres les ont poussées à l'extrême. Ils ne nous sont point entièrement inconnus, et Lietzmann a publié ce qui s'est conservé de leurs écrits. Vitalis fut le chef de la communauté apollinariste d'Antioche : on a de lui un fragment d'un discours ou traité *Sur la foi*, qui est peut-être identique à la profession de foi qu'il remit à Damase, quand il fit le voyage de Rome, et que saint Grégoire de Nazianze ne trouva pas répréhensible (1). Polémon (2) représente l'extrême gauche de la secte ; Maxime le Confesseur connaissait de lui un *Antirrheticos*, et il adressa au moins six *Épîtres* (3) à *Timothée*, chef du parti modéré, qu'il prit vivement à partie. Il écrivit aussi à son condisciple Julien. Par sa virulence passionnée, il fait contraste avec la froide dialectique de son maître. Voici un morceau de lui (4) «... En disant que le même fut à la fois Dieu et homme, ils ne rougissent pas de professer une seule nature incarnée du Verbe, comme une seule nature composée. Si le même est parfaitement Dieu et parfaitement homme, le même a donc deux natures, comme essaie de l'établir l'opinion novatrice des Cappadociens, ainsi que la présomption de Diodore et d'Athanase et la morgue des Italiens, et voici que les nôtres feignent de partager le sentiment de notre saint père Apollinaire, tandis qu'ils prêchent, comme les

(1) *Ép. CII.*

(2) Cf. Théodoret, *Hæretic. fab. comp.*, IV, 9. Il y eut une secte de *Polémoniens.*

(3) Concile de Latran de 649 (cf. Lietzmann, p. 275).

(4) Lietzmann, p. 274.

Grégoire, la duplicité des natures, n'ayant, ce me semble, d'autre amour que celui de la gloire périssable de cette vie, et dupés par l'espoir du sacerdoce. Qu'y a-t-il donc de commun entre eux et nous ? Pourquoi essaient-ils de se mettre d'accord avec la parole admirable ? pourquoi feignent-ils de vouloir être les disciples du divin Apollinaire ? Car, pour faire opposition à la duplicité de nature, seul il a été capable d'enfanter cette parole, quand il écrit, bien clairement, ce que voici :... » ; suit une citation du maître.

Ce Timothée, que Polémon regardait comme un traître, fut évêque de Béryte, et il contresigna les canons du concile de 381. Léonce de Byzance nous a conservé de lui une *Épître à Homonios*, et il lui attribue l'*Épître à Prosdocios* qui courait sous le nom du pape Jules. Lui-même parle, dans la *lettre à Homonios*, d'un *tome sur la divine incarnation*, qui était une sorte d'anthologie des ouvrages d'Apollinaire, et il avait composé une liste de ceux-ci qui s'est conservée jusqu'au VIIe siècle. Il avait adressé une *catéchèse* à Parégorios, Ouranios, Diodore et Jobios. Mais son œuvre la plus intéressante était une *histoire ecclésiastique*, dont l'objet était de glorifier Apollinaire.

Eunomios, Julien, Jobios, Valentin, sont encore au nombre de ceux des Apollinaristes dont il nous reste quelques extraits ; du troisième, nous avons, grâce à Léonce, un assez long morceau, qui porte le titre suivant : *Apologie* (Κεφαλαὶ ἀπολογίας exactement) *contre ceux qui disent que nous tenons le corps pour consubstantiel à Dieu.*

CHAPITRE III

LA POLÉMIQUE ANTI-HÉRÉTIQUE : SAINT ÉPIPHANE ; TRIPHYLLIOS DE LEDRÆ ; PHILON DE CARPASIA

Bibliographie. — SAINT ÉPIPHANE, *Manuscrits et Éditions* : édition princeps, texte grec et traduction latine de *Cornarius*, Bâle, 1543 ; — de J. OPORINUS, Bâle, 1544 ; — édition remarquable (1) du P. PETAU, S. J., Paris, 1622, reproduite dans *P. G.*, t. XLI-XLIII ; — éd. DINDORF, 5 volumes, Leipzig, 1859-1862 ; — édition de K. HOLL, dans les *Griechische christliche Schriftsteller* (2 volumes parus, t. XXV et XXXI de la collection, Leipzig, 1915, 1922 ; contenant l'*Ancoratus* et le *Panarion, Hær.* 1-64) ; — le *Panarion* et l'*Anacephalaiosis*, également dans ŒHLER, *Corpus hæreseologicum*, t. II-III, Berlin, 1859-61 ; — les chapitres du *Panarion* relatifs aux sectes philosophiques grecques, dans DIELS, *Doxographi græci*, Berlin, 1879. — Sur les manuscrits, cf. K. HOLL, *T. U.*, XXXVI, 2, Leipzig, 1910.

Biographie : un βίος, qui se donne pour l'œuvre de deux disciples, est plein de légendes et d'erreurs (cf. le texte dans PETAU, *P. G.*, 41, et dans DINDORF) ; la source principale est dans les écrits d'Épiphane et dans saint Jérôme (*De Viris*, 114, et *passim*) ; — D. PAPEBROCH, *De S. Epiphanio*, *A. SS.* du mois de mai, 3, Anvers, 1680 (= *P. G.*, 41, ou Dindorf, t. V).

ÉTUDES : pas de travail d'ensemble moderne ; voir les articles *Épiphane* des *Dictionnaires* ou *Encyclopédies* cités dans la Bibliographie générale ; J. MARTIN, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1907-8 ; quelques études spéciales seront indiquées dans les notes.

TRIPHYLLIOS DE LEDRÆ. — SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 92. — SOZOMÈNE, *H. E.*, I, 10. — BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 303.

(1) Surtout pour le commentaire ; quant à l'utilisation des manuscrits, cf. les réserves de HOLL, *loc. cit.*, p. 11. Petau n'en garde pas moins le mérite de s'être servi le premier du *Vaticanus 503*.

Philon de Carpasia. — **Giacomelli**, préface de son édition, dans *P. G.*, XL ; texte grec dans *P. G.*, XC ; version latine publiée par Foggini, Rome 1750 ; — Bardenhewer, III, p. 303 ; Christ-Schmid-Stæhlin, p. 1450.

Biographie. — Nous sommes assez mal informés sur les premières années d'Épiphane ; car la *biographie* qui porte le nom de deux de ses disciples, Jean et Polybe, n'est guère digne de confiance. Il était né en Palestine, dans le bourg de *Besandacé* (1), c'est-à-dire dans la région montagneuse située au Sud-Ouest de Jérusalem. Selon la *biographie*, ses parents étaient Hébreux, et cette tradition a passé jusque dans les Ménées (2). Ces témoignages ne sont pas décisifs par eux-mêmes. Laissons de côté une question de race, qu'il nous est impossible aujourd'hui de trancher. Épiphane a dû recevoir en tout cas de bonne heure une culture grecque, et il est même assez probable que le grec a été la langue de son enfance. Il a su l'hébreu ; mais il a dû l'apprendre plus tard, comme une langue savante. Il avait d'ailleurs la vocation des langues, et saint Jérôme, qui aimait à se qualifier lui-même « d'homme *trilingue* », devait s'avouer que son savoir était peu de chose à côté de celui d'un homme qui parlait le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte, et, au moins en une certaine mesure, le latin (3).

En admettant que les parents d'Épiphane fussent de race sémitique, il n'y a aucune raison de penser en tout cas qu'ils ne fussent pas chrétiens. Si ce pourfendeur des hérésies — et nous verrons que pour lui l'*hérésie* date de la période pré-chrétienne — était né hors de l'Église et n'y était entré que par une conversion, il serait surprenant que, dans son œuvre si étendue et où il a souvent parlé de lui-même, il n'y eût fait aucune allusion, même voilée.

(1) Sozomène, *H. E.*, VI, 32.
(2) Éd. Dindorf, t. V, p. v ; *P. L.*, XLI, 21.
(3) Saint Jérôme, *Contra Rufinum*, II, 22 ; III, 6.

Dans la circonstance la plus ancienne où il se présente à nous, en un chapitre de son *Panarion*, il parle bien, semble-t-il, comme s'il avait été toujours chrétien (1).

Il était alors en Égypte, et il ne semble pas qu'il eût pu y être attiré par aucune autre raison que par l'attrait qui portait les chrétiens les plus fervents vers le pays où les ascètes menaient leur vie prodigieuse. Il cherchait à connaître toutes les manifestations, même les plus suspectes, de l'esprit religieux, et il faillit lui arriver une mésaventure, qu'il nous conte en parlant des hérétiques auxquels il réserve spécialement le nom de *Gnostiques* et auxquels il prête des mœurs très dévergondées. Des femmes qui appartenaient à la secte multiplièrent leurs efforts pour l'y enrôler, et, comme elles échouèrent, elles se disaient les unes aux autres, ajoute-t-il : « Hélas, nous n'avons pu sauver ce pauvre jeune homme (τὸν νεανίσκον), et il faut que nous le laissions périr entre les mains de l'Archonte (2) ». Il est donc allé en Égypte alors qu'il était encore tout jeune. Comme saint Jérôme, en 392 (3), dit de lui qu'il était « dans l'extrême vieillesse », nous pouvons placer sa naissance dans les premières années du IVe siècle.

Cette opinion est confirmée par une notice qui se trouve dans nos manuscrits en tête de l'*Ancoratus*, et qui a chance de remonter à quelque moine, peu éloigné encore du temps où vivait Épiphane, et bien informé. L'auteur de cette notice s'exprime ainsi : « Notre Père, le divin et grand Épiphane, était issu d'Eleuthéropolis en Palestine, où il devint un père de moines ; il avait appris la vie ascétique d'abord en se retirant en Égypte, jusqu'à son retour qui eut lieu en la vingtième année de son âge ; il revint alors dans la région d'Éleuthéropolis, et y fonda un monastère ». Nous savons par Jérôme qu'il avait été

(1) *Hær.*, XXVI, 17.
(2) *Loc. cit.*
(3) *De Viris*, 114.

ordonné prêtre (1). En 367 (2), sa réputation le fit choisir, par les évêques de l'île de Chypre, pour leur métropolitain ; ils l'appelèrent au siège de *Constantia* (l'ancienne Salamine, la moderne Famagouste). Il fut, pendant la longue durée de son épiscopat, l'un des évêques orientaux qui jouirent de la plus grande autorité. Il la méritait par une charité sur laquelle tous les témoignages s'accordent et qui lui a fait assez vite attribuer des miracles, comme par son activité pour favoriser le développement du monachisme (3). On admirait aussi son savoir, qui était cependant plus étendu que bien digéré, et son zèle pour l'orthodoxie la plus stricte, zèle qui était ardent assurément, mais qui n'était pas toujours éclairé et l'a induit à quelques démarches assez imprudentes.

Quelles que fussent les origines exactes d'Épiphane, et quoiqu'il eût reçu de bonne heure une certaine culture grecque, il est aussi peu grec que possible par l'esprit. Il représente la tendance la plus opposée à celle des grands Cappadociens, et il se replace au point de vue des anciens hérésiologues, qui voyaient dans l'hellénisme la source de toutes les hérésies. Il a donc ressenti une véritable horreur pour le christianisme philosophique d'Origène ; il voyait en Origène le père d'Arius, le patron d'une exégèse allégorique qui permettait de bouleverser le sens des récits de l'Ancien Testament et de ne point prendre à la lettre, par exemple, ce que la *Genèse* nous apprend sur la vie du premier homme dans le Paradis ; il lui reprochait sa doctrine sur la préexistence des âmes, et ses vues raffinées sur la transformation du corps ressuscité. Il s'épouvantait dès qu'il croyait apercevoir quelque trace de son influence, et il se créa ainsi des difficultés sérieuses avec l'évêque de Jérusalem, Jean, comme il fut

(1) Jérôme l'appelle *presbyter monasterii* (*C. Joannem Hieros.* 4).

(2) La date est déduite de celle de sa mort (403), étant donné que Palladios (*Dial. de vita Chrysostomi*, 16) lui attribue 36 années d'épiscopat.

(3) Cf. Jérôme, *loc. cit.* et *Ép.* 108 ; Sozomène, VI, 32 ; VII, 27.

amené à intervenir assez maladroitement dans le conflit entre Chrysostome et l'impératrice.

Nous connaissons les premiers de ces incidents par saint Jérôme et par une lettre qu'Épiphane lui-même adressa à Jean. En 394, l'évêque de Salamine s'était rendu à Jérusalem (1). Jean était un fervent origéniste. Épiphane, sans aucun égard pour lui, en sa présence, prêchant un matin dans l'Église du saint Sépulcre, qualifia Origène de « père d'Arius, de racine et de patron d'autres hérésies ». Jean lui rendit la pareille l'après-midi, en prêchant contre les Anthropomorphites ; Épiphane déclarait bien condamner ceux qui prêtent à Dieu une figure humaine, mais, en rejetant l'interprétation allégorique des premiers chapitres de la Genèse, il pouvait être mis facilement dans l'embarras par un Origéniste. Les deux évêques durent se quitter assez froidement. Revenu à Chypre, Épiphane ordonna prêtre le frère de son ami Jérôme, Paulinien, qui devait exercer sa fonction sacerdotale dans le monastère de Bethléem, c'est-à-dire dans le ressort de Jean. Jean vit un empiètement sur ses droits dans cette ordination. Nous possédons, dans une traduction qu'en fit saint Jérôme, la lettre où Épiphane lui donne des explications, et dont Jean ne fut pas content. Épiphane s'y plaint du mécontentement violent que Jean, à ce qu'on lui rapporte, exhale à tout propos contre lui, et s'applique à excuser tant bien que mal l'ordination de Paulinien. Il se défend d'avoir prié publiquement pour que Jean professe une croyance orthodoxe, mais ne nie pas qu'il croie avoir ses raisons de le souhaiter au fond du cœur. Puis il passe à l'offensive, et procède à une exécution en règle d'Origène, en termes analogues à

(1) Cf. Jérôme, *Ép. LI*, 3 ; *C. Joannem Hierosolymitanum*, 11. *Ép. LXXXII*, 8. Jean fut évêque de Jérusalem de 386 à 417. Ce qui reste de ses écrits a été recueilli par Caspari (*Ungedrückte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, I, p. 161. Cf. aussi Gennadius, *De Viris*, 30 ; et Jérôme, *loc. cit.* ; Dom Morin, *Revue Bénédictine*, 1905 ; H. Quentin, *ibid.*, 1907.

ceux qu'il a employés dans ses grands ouvrages. Enfin il nous révèle qu'une autre cause — assez intelligible — du dissentiment qui séparait les deux évêques était la suivante : comme Épiphane — toujours pendant un de ses séjours en Palestine — se rendait à Béthel, il passa par une petite agglomération du nom d'Anoblatha, et, ayant aperçu une lumière, qu'on lui dit provenir d'une église, il s'approcha, il entra, et il vit, à la porte, un rideau qui portait l'image « comme du Christ », dit-il, « ou de quelque saint ». Épiphane n'aimait pas les images ; bouillant comme il l'était, il déchira sans plus de façon le rideau, et il partit en recommandant aux sacristains de se servir des lambeaux pour ensevelir un pauvre. Les sacristains ne furent pas contents, et réclamèrent au moins qu'il remplaçât ce qu'il avait détérioré ; il promit d'envoyer un autre voile, mais attendit assez longtemps avant de réaliser sa promesse (1). Il est clair que les relations ne devaient pas toujours être très faciles avec notre saint homme.

On sait qu'au moment où Jean Chrysostome entra en conflit aigu avec Eudoxie, les difficultés avec lesquelles il se trouva aux prises se compliquèrent par l'hostilité de Théophile (2). Chrysostome avait accueilli avec une active bienveillance, quoique avec prudence aussi, ces quatre moines, que l'on appelait les *Grands Frères*, et que l'évêque d'Alexandrie avait chassés de leur désert comme Origénistes. Puisque l'origénisme était en jeu, Épiphane ne pouvait rester indifférent. Averti par Théophile, qui, sûr d'avoir en lui un allié dans une campagne engagée sur ce mot d'ordre, s'était empressé de le cajoler (3), il

(1) Voir le texte de la lettre, *P. G.*, XLIII, ou DINDORF, t. IV. — Sur le rideau, cf. SERRUYS, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1904, qui a jugé interpolé le passage de la lettre relatif à cette affaire, et, contre lui, K. HOLL, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1916.

(2) Cf. *supra*, p. 475.

(3) SOZOMÈNE, VII, 13.

convoqua, vers la fin de 402, ses suffragants de Chypre, à un concile où il fit condamner Origène. Puis, il mit à la voile pour Constantinople, où Jean alla à sa rencontre, et se préparait à le recevoir avec honneur ; mais Épiphane se refusa à entrer en relations avec lui ; il vit au contraire les évêques qui se trouvaient dans la ville, s'efforça de les rallier à son hostilité contre l'Origénisme ; réclama de Jean qu'il s'associât à la condamnation portée à Chypre, et qu'il cessât de protéger les *Grands Frères*. Renouvelant la maladresse qu'il avait commise à Jérusalem, il alla jusqu'à se laisser persuader par les ennemis de Jean de venir prêcher, dans l'Église des Apôtres, contre Origène. Mais Jean lui envoya son diacre Sérapion pour l'en empêcher. Après avoir eu avec les *Grands Frères* une conférence où il s'aperçut peut-être qu'il les avait condamnés un peu vite et sans s'être assez enquis de leur cas, Épiphane un peu embarrassé prit le meilleur parti, qui était de s'en retourner à Chypre ; mais il ne revit pas sa ville épiscopale ; il mourut en mer (403) (1).

L'œuvre. — L'*Ancoratus*. — Les deux principaux ouvrages d'Épiphane sont l'*Ancoratus* (on le cite habituellement sous ce titre latin), et le *Panarion*. Le moins long des deux et le plus ancien est l'*Ancoratus*, en grec Ἀγκυρωτός, la *Foi bien ancrée* (2). Voici comment il en a défini lui-même l'esprit plus tard, dans le *Panarion*, au chapitre où il traite de l'arianisme (3) : « J'ai déjà traité de tout cela dans mon grand ouvrage sur la foi, ... auquel nous avons donné le nom de l'*Ancré*. Car, dans la mesure où notre esprit indigent en a été capable, grâce au secours de Dieu, rassemblant, à l'aide de l'Écriture tout entière, la vraie doctrine de Dieu, nous avons clairement exposé, à ceux qui le désirent, la sainte foi de nos pères, la foi des

(1) Voir les récits de Socrate, liv. VI ; et Sozomène, liv. VIII ; Papebroch, *loc. cit.*

(2) Il faut sous-entendre λόγος.

(3) *Hær.*, LXIX, 27.

Apôtres et des Prophètes, la foi qui a été prêchée depuis l'origine jusqu'à maintenant dans la sainte église de Dieu, comme une ancre, pour que leur esprit fût maintenu et consolidé, sans être secoué au vent des inspirations du diable, sans être lésé par la violente tempête que soulèvent dans le monde les hérésies ». L'ouvrage fut composé sur la demande du clergé d'une ville pamphylienne, la ville de Souedra, comme nous l'attestent les deux lettres qui le précèdent, et la réponse d'Épiphane qui les suit. Il est daté par l'auteur lui-même de l'année 374 (1).

C'est un exposé général de la doctrine, fait en vue de prévenir les fidèles contre les hérésies les plus périlleuses, notamment l'arianisme et l'origénisme. Épiphane en indique les principales matières, quand il dit, dès le début, qu'on lui a demandé « ce qui concerne notre salut, d'après la divine et sainte Écriture, le fondement solide de la foi sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit et tout le reste du salut en Christ, à savoir la réssurrection des morts, et l'incarnation du Monogène, et l'Ancien Testament et le Nouveau, et pour tout dire, tous les autres éléments du salut parfait ». Cette phrase embarrassée, qui peut donner une idée du mauvais style trop familier à Épiphane, fait craindre tout de suite que l'ordre et la clarté ne soient pas les principales qualités de cet exposé.

Après s'être effacé derrière l'Écriture, dont il ne veut qu'être l'interprète, lui « le dernier des évêques », Épiphane entre en matière et fait front à la fois contre les Juifs et contre les Ariens en proclamant que le Verbe est Dieu et qu'il est Dieu dans toute la plénitude du terme. L'Écriture, qui n'applique pas au Père l'épithète de Dieu *véritable*, prend cette précaution pour le Fils et le Saint-Esprit. Il définit ensuite le rapport des trois personnes par la formule de Nicée, en expliquant l'*homoousios* de manière à écarter le sabellianisme. Il précise la doctrine du Saint-Esprit, toujours en visant les hérésies contem-

(1) Ch. LX, 5 ; et CXIX, 1.

raines, et pour conclure que la foi qui s'égare (κακοπιστία) est pire que l'incrédulité (ἀπιστία). Partout, au cours de cette première partie (1), revient avec obstination l'affirmation simultanée de la *Trinité* et de l'*Unité* et *Identité* (ταυτότης). A partir du chapitre XII, Épiphane, abandonnant l'exposé doctrinal, passe à l'origine des hérésies, et en donne une liste ; c'est une première ébauche du *Panarion*, où nous retrouverons à peu près la même énumération et le même plan (2). Il entre ensuite dans l'examen d'un certain nombre de textes scripturaires, dont l'interprétation divise les hérétiques et les catholiques, et il les explique de façon à réfuter les premiers, particulièrement les Manichéens et les Lucianistes (3). La revue se continue par les textes qui interviennent le plus souvent dans la polémique arienne et antiarienne — notamment *Proverbes*, VIII, 22 ; — au cours de ces discussions, Épiphane fait preuve d'une science philologique assez étendue, quoiqu'elle ne soit pas toujours très sûre ; il ne reconnaissait qu'un mérite à Origène, c'était celui d'éditeur des Livres Saints, et il profite du grand travail d'où étaient sortis les *Hexaples* pour citer les variantes des traducteurs et les confronter avec le texte hébreu. Quelques comparaisons, empruntées parfois à la vie orientale, intéressantes par cette origine, animent, de ci de là, l'aridité de ces exégèses (4). Visant, sans beaucoup d'ordre, tantôt Manès, tantôt Arius, il s'acharne surtout à proscrire pour le Fils la qualification de créature (κτίσμα), à mettre en garde les fidèles contre les artifices par lesquels Ariens ou semi-ariens cherchent à voiler leur idée d'une génération temporelle du Verbe, à écarter aussi l'opinion que le Verbe a été produit par la *volonté* du Père. Il est ainsi conduit,

(1) 1-11.
(2) 12-14.
(3) 15-33.
(4) Par exemple ch. LCVII, celle du feu allumé dans le désert ; le Palestinien Épiphane connaissait la vie des Bédouins.

plus ou moins logiquement, à viser de nouveau les Manichéens (1), et son ennemi personnel, Origène, auquel il reproche d'allégoriser l'histoire du Paradis. Après avoir cherché à élucider en quel sens le premier homme a été créé *à l'image* de Dieu, Épiphane maintient l'interprétation littérale des premiers chapitres de la *Genèse*, en identifiant les quatre fleuves paradisiaques avec le Gange, le Nil, le Tigre, et l'Euphrate. Entré dans l'exégèse et l'histoire, il s'y enfonce avec plaisir, et examine longuement la série des générations entre Adam et Joseph, l'époux de Marie ; la question des frères et sœurs de Jésus — quatre frères et deux sœurs, selon lui, issus d'une première femme ; enfin il cherche à déterminer exactement — ce fut toujours une de ses préoccupations favorites — la date de la naissance de Jésus (2). Cette digression historique terminée, il affirme de nouveau l'obligation de prendre à la lettre le récit de la Genèse, et il est à peine besoin de dire que de nouveau il s'indigne contre Origène et contre son interprétation des *tuniques de peau*, qu'il traite de folie (3). Origène est un blasphémateur ; que ceux qui osent le défendre lisent donc son livre *des Principes*, et qu'après l'avoir lu, ils osent se dire ses disciples ! A toutes ces divagations, à celles des Gnostiques, des Valentiniens, des Marcionites, etc., Épiphane oppose la foi traditionelle, formulée jadis par saint Paul, précisée à Nicée ; il la prêche avec humilité, conscient qu'il est de sa faiblesse, mais avec l'assurance aussi que donne la certitude d'être inspiré par Dieu. Textes scripturaires, affirmations nouvelles de la doctrine orthodoxe s'accumulent avec une chaleur communicative. La première partie de l'ouvrage, celle qui est consacrée à la Trinité, se termine avec le chapitre LXXIV.

Les chapitres suivants exposent, — avec la même

(1) Ch. LIII.
(2) Ch. LIV-LIX.
(3) φρενοβλάβεια, ch. LXII.

méthode et dans le même esprit — la doctrine de l'Incarnation, qui allait passer au premier plan, aussitôt après la composition de l'*Ancoratus*, avec l'*apollinarisme*, dont le *Panarion* nous montrera Épiphane très préoccupé. Le Sauveur doit être *homme parfait* aussi bien qu'il possède la divinité dans sa plénitude ; aucun des éléments de la nature humaine ne doit lui manquer, pas plus le principe supérieur, le *noûs*, que l'âme ou le corps (LXXV-LXXXI). L'œuvre du Sauveur est de nous restituer la vie éternelle. Épiphane rejette d'abord une hérésie récente de certains ascètes de la Thébaïde sur la résurrection, qu'ils admettent, mais en l'entendant d'une autre chair (LXXXII) ; il défend ensuite la doctrine orthodoxe et la résurrection contre les Grecs, contre les Manichéens, et contre les pires de tous, les Origénistes (LXXXIII). Accumulons preuve sur preuve ; il pourrait sembler qu'en voilà assez ; non, fatiguons-nous, épuisons-nous, s'il le faut, à convaincre (LXXXVIII). La démonstration se continue donc, inspirée souvent d'Irénée. Comme la résurrection est le dogme qui choque le plus l'esprit hellénique, Épiphane termine son argumentation par une exhortation aux Grecs, qui tourne à la polémique contre les absurdités de la mythologie, et il introduit ainsi dans l'*Ancoratus* des éléments analogues à ceux de l'ancienne *Apologétique* (1). Après diverses considérations sur l'Ancien Testament et d'autres développements qui visent encore les hérésies, et particulièrement l'arianisme, Épiphane termine par deux symboles un ouvrage qui a plus d'intérêt par la sincérité de l'accent que par la vigueur de la pensée. Le premier de ces symboles, d'origine inconnue, était devenu en usage à Constantinople peu de temps avant l'épiscopat d'Épiphane, et il a été adopté à peu près intégralement en 381 par le concile de Constantinople, grâce auquel il est devenu le symbole

(1) Épiphane paraît se souvenir surtout de Théophile et de Clément d'Alexandrie ; cf. sur ce morceau, Wilamowitz, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911 ; et Diels, *Doxographi græci*.

généralement reçu en Orient. Le second a été composé par Épiphane lui-même.

Le Panarion. — L'ouvrage le plus important d'Épiphane — important comme recueil de documents plutôt que par sa valeur propre — est le *Panarion*, Πανάριον κατὰ πασῶν αἱρέσεων, c'est-à-dire la *Boîte à drogues contre toutes les hérésies.* Les hérétiques sont comparés à des bêtes venimeuses ; Épiphane nous fournit, contre la morsure de chacun d'entre eux, le spécifique souverain. Cette fois encore, le livre fut publié à la requête d'autrui. Deux archimandrites de la Cœlé-syrie, du nom d'Acace et de Paul, se proposaient d'aller voir Épiphane et de consulter cet homme apostolique, dont l'autorité semble avoir été à leurs yeux la plus haute qu'il pût y avoir en Orient. Empêchés par la maladie, ils lui écrivirent, sans doute en 375 (1), et, pour satisfaire leur désir, Épiphane a composé, entre 375 et 377 (2), le traité le plus volumineux, le plus détaillé que nous possédions sur les hérésies ; il en avait tracé le plan déjà, nous l'avons vu, dans *l'Ancoratus*, et il n'eut qu'à développer sa conception primitive ; mais, pour réaliser l'œuvre avec les proportions qu'il lui donna, il dut dépenser un travail énorme, qui impose le respect et dont on souhaiterait seulement qu'il eût été dirigé par une intelligence plus ferme et plus capable de critique.

Le *Panarion* est divisé en trois livres (βιβλία), subdivisés eux-mêmes en *tomes* ; le premier, en trois tomes, les second et troisième, chacun en *deux* ; de façon que le plan général associe le nombre 3 et le nombre 7, auxquels Épiphane attribuait une valeur symbolique précieuse. Quant aux *hérésies*, elles sont, en face de l'Église catholique, qui est une, au nombre de quatre-vingts, et ce nombre lui non plus n'est pas un produit du hasard : les

(1) Cf. la note de HOLL, t. I, p. 153.

(2) A plusieurs reprises, au cours de l'ouvrage, Épiphane, toujours soucieux de chronologie, indique l'époque où il en rédige les parties successives (début du livre Ier, ch. II ; *Hær.*, 66, 20, etc.).

80 hérésies correspondent au 80 concubines du *Cantique des Cantiques.* Pour arriver à ce total, il est vrai, Épiphane a fait foisonner les sectes, ne dédaignant pas les plus obscures, et subdivisant volontiers les principales ; il avait voué sa vie à leur donner la chasse, et, quoiqu'il se déclarât parfois découragé en présence d'une telle multitude, il éprouvait un plaisir de chasseur, chaque fois qu'il *levait* une nouvelle proie. Il a de plus étendu le concept d'hérésie, en l'appliquant aux religions et philosophies antérieures à l'apparition du christianisme. C'est en quelque sorte fonder la réfutation des hérésies — telle que l'ont entendue Irénée ou Hippolyte — sur la conception des premiers Apologistes, qui, par exemple Aristide, faisaient apparaître les chrétiens comme un *tertium genus*, à côté des Juifs et des Gentils. Pour Épiphane, dans la période préchrétienne, il y a quatre grandes formes de la religion : 1° le *Barbarisme*, qui correspond pour lui à l'époque de dix générations qui va d'Adam à Noé, et à laquelle il donne cette qualification de *barbare* parce que la société n'existe pas encore, et que chaque famille y vit à sa guise ; — 2° le *Scythisme*, qui correspond à l'époque qui va de Noé à Phaleg (1) et Ragau, époque où l'Europe commença d'être habitée, et d'abord la Scythie (2) ; — en troisième et quatrième lieux, l'*Hellénisme* et le *Judaïsme*, qui se subdivisent, le premier en sectes philosophiques, le second en sectes religieuses, en sorte que, si l'on fait le décompte en mettant en ligne ces subdivisions, on arrive à un total de vingt hérésies préchrétiennes, qui sont la matière du tome I du livre I. Le tome II nous fait entrer dans la période chrétienne, où l'hérésie proprement dite commence avec la secte de Simon le Magicien, et il contient 13 hérésies, dont les

(1) Cf. le chapitre sur Jules Africain, t. II, p. 472 ; la mort de Phaleg (= *Séparation*), marque chez Africain le partage entre les trois premiers des six jours de mille années et les trois suivants.

(2) Le choix du terme : *Scythisme*, provient d'un texte de Paul, *Colossiens*, III, 11 ; cf. *Hær.*, VIII, 13.

plus importantes sont les sectes gnostiques, la dernière étant celle de Ptolémée, le disciple de Valentin. Le tome III contient de nouveau treize hérésies, qui commencent avec celle de Marc, disciple de Colorbase, et finissent avec Tatien ; c'est la suite directe du tome II, et la division est plus extérieure que logique ou historique (1). Au livre II, le premier tome comprend 18 hérésies qui commencent avec les Encratites, rameau détaché de la secte de Tatien (2), et dont les plus importantes sont celles des *Montanistes*, des *Novatiens*, des *Sabelliens* et des *Origénistes*. Le tome II n'en comprend que cinq ; Paul de Samosate, Manès, les Hiérakites, les Mélétiens (schismatiques d'Égypte) et les Ariens. Le tome I du livre III en contient sept : les Audiens, les Photiniens, les disciples de Marcel d'Ancyre, les Semi-ariens, les Pneumatomaques, les disciples d'Aérios, et ceux d'Aèce ; et le tome III, et dernier, quatre seulement : les Dimoirites (c'est-à-dire la secte d'Apollinaire et les sectes analogues) ; les Antidicomarianites, les Collyridiens (qui sont deux sectes relatives, quoique très différemment, au culte de Marie), enfin les Massaliens. Un exposé récapitulatif de la doctrine catholique met le sceau à l'ouvrage.

Dans toute cette longue liste, Épiphane suit à peu près un odre historique et se donne l'air aussi d'indiquer une filiation (3). Il expose d'abord la doctrine et l'histoire de chaque secte, et passe ensuite à la réfutation. Les réfutations ne brillent pas par l'originalité et peuvent être tenues pour négligeables (4). Il n'en est pas de même des exposés, quoiqu'ils soient de valeur très inégale. Laissons

(1) L'article sur le *Marcionisme* est le plus important de ce livre.

(2) On voit que la coupure entre livres est aussi arbitraire que la coupure entre tomes, puisque le livre I finit avec Tatien.

(3) *Haer.* 29 (début), on verra l'importance qu'il attache à l'idée de *diadoché* ; mais il n'est pas capable de démêler les rapports véritables.

(4) Cependant il serait injuste de ne pas reconnaître qu'Épiphane, soit qu'il obéisse à son sentiment propre, soit qu'il s'inspire d'Irénée, signale parfois assez justement le point faible d'une doctrine : par exemple, voir sa réfutation de Basilide (*Hær.* 24, 8).

ce qui concerne la période préchrétienne ; Épiphane, en partant de l'Écriture et en se servant aussi des chronographes chrétiens qui l'ont précédé, y procède, on l'a vu, à des simplifications assez arbitraires. Disons seulement que sa connaissance de la philosophie grecque, due naturellement à des manuels, était extrêmement superficielle et confuse. On sera édifié, si l'on prend la peine de lire seulement l'article qu'il consacre aux *Stoïciens*, qui sont numérotés hérésie III de l'Hellénisme et V de la série totale, et si l'on constate que les Stoïciens sont placés avant les Platoniciens (1). Dans son historique des hérésies, il a naturellement fait usage des traités antérieurs ; il paraît avoir suivi surtout le *Syntagma* d'Hippolyte, Justin et Irénée (2), et nous lui devons le plus long morceau que nous ayons conservé du texte grec du grand traité de ce dernier. Il a mis tout en œuvre pour s'informer, traditions orales et traditions écrites, et, comme il a appris d'Eusèbe l'utilité qu'il y a à citer les textes, il nous a rendu le grand service de nous transmettre un grand nombre de documents ; il s'intéressait aussi beaucoup à la chronologie, et il a marqué utilement des points de repère. Dans l'étude qu'il a consacrée au Manichéisme, il a cité tout au long les *Actes d'Archélaos* ; dans l'article consacré à Ptolémée, il nous a conservé cette *Lettre à Flora*, qui nous permet de juger au moins l'un des Valentiniens sur une pièce authentique, et dans l'article sur les Valentiniens, un curieux fragment d'un livre de la secte (3).

(1) Épiphane, en effet, ne sait pas s'il faut distinguer deux Zénon, et s'imagine, en tout cas, que Zénon d'Élée et Zénon de Cition ont professé la même doctrine ; la partie relative aux écoles philosophiques a été éditée par Diels, dans ses *Doxographi græci*.

(2) Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1885 ; *Die Quellen der ælteston Ketzergeschichte neu untersucht*, 1875.

(3) Cf. la note de Holl, t. I, p. 390. — Épiphane cite aussi un fragment d'un livre des *Caïnites* (*Hér.* 38) ; l'article sur les *Marcionites* apporte une contribution précieuse à la reconstitution de l'*Évangile* et de l'*Apostolicon* de Marcion ; dans l'article sur les *Montanistes*, il cite des oracles de Montan ; dans l'article sur l'arianisme, le *lettre d'Arius à Eusèbe* ;

Ses articles sur les Ariens et les Semiariens, sur les Apollinaristes, contribuent pour une bonne part à nous renseigner sur l'histoire de ces grandes hérésies. D'une manière générale, on peut dire qu'Épiphane est d'autant plus instructif que les doctrines dont il parle sont plus rapprochées de son temps. Il avait profité de ses voyages pour étendre son enquête, et l'on a vu quelle mésaventure faillit lui arriver en Égypte, pour avoir été trop curieux de pénétrer les secrets de ceux auxquels il a réservé spécialement le nom de *Gnostiques*. L'article sur l'*Hérésie* 30, celle des *Archontiques*, est plein de souvenirs personnels (1), ou d'histoires savoureuses, comme celle du Juif converti Josèphe de Tibériade, entrelacée à celle du patriarche Hillel et de son fils. C'est par expérience aussi qu'il parle des *Antidicomarianites*, sectaires d'Arabie auxquels il avait adressé une *Épître* (*Hér.* 78), et il était allé à Antioche pour savoir à quoi s'en tenir sur le compte de Vitalis et de Paulin (*Hér.* 77). Il avait beaucoup de respect pour Athanase ; quand il se vit embarrassé sur le cas d'Apollinaire, il consulta l'évêque d'Alexandrie, qui lui répondit par un sourire assez énigmatique, que lui, Épiphane, se fit fort d'interpréter (*Hér.* 72).

Pour rendre justice à la riche matière que contient, dans un encombrement assez désordonné, le *Panarion* d'Épiphane, il faut rappeler les digressions dont il est rempli. Ce sont souvent des développements historiques ; Épiphane éprouve en particulier le plus vif intérêt pour tout ce qui touche à la biographie du Christ ; c'est ainsi que l'*hérésie* 51 (*Aloges*) et l'*hérésie* 21 (*Hérodiens*) lui sont une occasion de discuter longuement le problème de l'harmonie des *Évangiles*, et à ce propos toute la chrono-

celle du même Arius à *Alexandre*, etc. ; à propos des *Photiniens* (*Hér.* 71), il note qu'il existait seulement trois exemplaires de l'enquête menée par Basile d'Ancyre sur Photin, et il en donne des extraits ; *Hér.* 75 (*Anoméens*), nous lui devons de connaître un petit traité d'Aèce (*ib.* 11).

(1) Cf., par exemple § 45, sur l'ascète anathématisé par Épiphane.

logie de la vie de Jésus (1). Plein de vénération pour Marie, — quoiqu'il condamnât le culte superstitieux que lui rendaient certaines femmes, — il n'a jamais manqué de défendre sa virginité perpétuelle (2). Les chapitres sur les *Ariens* ou les *Semiariens* contiennent des exposés doctrinaux analogues, pour le fond et parfois même pour les termes, à ceux de l'*Ancoratus*. Ailleurs il examine des questions disciplinaires : celle de la pénitence ou celle du célibat ecclésiastique, dans l'*Hérésie* 59 (*Cathares*) ; celle des *lapsi*, à propos de l'*hérésie* 68 (schisme des Méléciens d'Égypte). Malheureusement, toute cette abondance matière est moins bien digérée qu'elle n'a été patiemment amassée. Chaque fois qu'Épiphane doit faire appel non plus à son érudition, mais à son jugement propre, nous sommes obligés de soumettre ses dires à la critique, qu'il n'a pas apportée lui-même au triage et à l'appréciation de ses documents. Sa science ne semble pas aussi sûre qu'étendue, et par exemple on a pu se demander si « l'homme aux cinq langues » connaissait toujours très bien ces idiomes sémitiques, auxquels il aime à recourir (3).

Le ton qu'emploie Épiphane est curieux. Il était très sincère, et il s'est proposé d'être impartial. Il commence par déclarer que son habitude n'est pas de « railler ni de se moquer de personne », mais il ajoute qu'il faudra l'excuser si « par suite de son zèle contre les hérésies et et pour détourner d'elles ses lecteurs, il parle parfois avec vivacité, en traitant certaines gens de trompeurs, ou de charlatans ou de misérables (4) ». Une fois à l'œuvre, il a

(1) Morceau fameux, qui a donné lieu à d'innombrables discussions.

(2) *Hérésie* 78, et *alias*.

(3) C'est ainsi que selon M. A. Levy (*Zeitschrift für deutsche morgenlændische Gesellschaft*, 1858), il n'aurait nullement réussi à déchiffrer la formule qu'il cite *Hérésie* 19, 4 (*Osséens*), et qu'il ne semble pas davantage avoir compris les noms d'*éons* qu'il interprète *Hérésie* 31 (*Valentiniens*), 2 ; cf. la note de Holl, tome I, p. 385.

(4) *Proœmium*, 2.

fait un usage fort large des exceptions pour lesquelles il s'excuse. Non pas qu'en plus d'une circonstance il ne se soit imposé une modération réelle. Quand il parle des *Apollinaristes*, il est gêné pour condamner Apollinaire, qui passa si longtemps pour un ferme défenseur de la foi (*Hér.* 77). Il a certains égards aussi pour les Méléciens d'Égypte parce que Mélèce — si ses sectateurs ne l'imitaient pas — fut d'abord l'ennemi d'Arius, et que, dans l'origine du schisme, il ne lui semble pas avoir eu tous les torts. Il regrette aussi d'avoir à condamner Marcel d'Ancyre, et il reconnaît l'austérité de la discipline que s'imposent les Audiens. Mais dès qu'il touche aux points de dogme ou de discipline à propos desquels se manifeste le désaccord, le zèle de l'orthodoxie l'emporte. S'il se laisse inspirer une certaine réserve par ses sentiments personnels ou par des relations anciennes quand il parle de Marcel ou d'Apollinaire, les mêmes mobiles le poussent à une médiocre indulgence dès qu'il s'agit de quelques autres. Il sait que Mélèce d'Antioche a de fermes défenseurs dans des milieux très catholiques ; mais il ne l'aime guère, et il le laisse entrevoir en priant pour sa foi, comme il a prié en une autre occasion pour celle de Jean de Jérusalem. S'il a Origène en horreur, il faut reconnaître que dans l'article spécial qui le concerne, il a fait un certain effort pour se contenir parfois et a pris soin d'accumuler les textes suspects qu'il tire du livre des *Principes*, pour bien montrer qu'il préfère l'argumentation à l'invective. Mais pourquoi a-t-il accolé la secte des *Origénistes* proprement dits (*Hér.* 64) à une secte infâme à laquelle il donne le même nom (*Hér.* 63), et laissé planer, au moins un moment, sur la distinction qu'il faut établir entre elles, un doute qu'il finit par lever un peu tard ? (1). Pourquoi a-t-il accepté si facilement un racontar qui tend à faire du grand Origène un *lapsus* ? Si, d'ailleurs, il a affecté quelque mesure tout

(1) Cf. *Hérésie* 63, 1 et *Hér.* 64, fin du § 3.

d'abord, il prend sa revanche à la fin de l'article. On l'excuse davantage quand il se trouve en présence d'hérétiques auxquels il se croit en droit d'attribuer des pratiques obscènes : *Gnostiques*, *Simoniens*, *Nicolaïtes*. Alors il ne ménage pas les mots, et, toujours consciencieux, pour justifier ses invectives, il expose, sans aucun ménagement, en termes crus, les pires turpitudes.

Il avait intitulé son livre la *Boîte à drogues*, et il avait comparé les hérétiques à des bêtes venimeuses contre les morsures desquelles il offrait l'antidote (1). Comme il était d'ailleurs fort épris de toutes ces anecdotes suspectes qui s'accumulaient dans les recueils d'*histoire naturelle*, d'où est sorti le *Physiologus* du Moyen-âge, il trouvait là, pour la conclusion de chacun de ses articles, un thème qu'il a régulièrement exploité. Chaque hérétique devient un monstre, et Épiphane un collectionneur qui met quelque vanité à nous exhiber les pièces rares d'une collection aussi complète que possible. Il a des épithètes familières, qui restent assez générales ; il aime par exemple à qualifier les sectaires de *brutes* (ὁ κτηνώδης) ; mais il préfère celles qui sont précises, et passe allègrement du scolopendre au scorpion, de la taupe au crapaud, des diverses variétés de serpents au moucheron. Il a une affection particulière pour les vipères et conte à plusieurs reprises l'anecdote de celles qu'on met ensemble dans un même pot, qui se dévorent les unes les autres, et dont la dernière finit par se ronger elle-même la queue. Ainsi font les hérétiques, qui se réfutent les uns les autres, et aussi bien fournissent toujours des armes contre eux-mêmes. Quand il est particulièrement irrité, il accumule métaphore sur métaphore, comparaison sur comparaison. A la fin de son article sur les *Archontiques* (*Hérésie* 40), le *bestiaire* est complet.

L'expression de cette fureur sacrée donne à l'ouvrage d'Épiphane une certaine vivacité et un certain coloris,

(1) *Proœmium* 1.

d'ailleurs un peu vulgaire ou baroque. C'est à peu près tout le bien qu'on en peut dire, quand on le juge au point de vue de sa valeur littéraire. La composition de l'ensemble est réglée par les considérations mystiques, historiques, ou théologiques que nous avons indiquées, sans que d'ailleurs, dans le long enchaînement des sectes, on sente l'intervention d'un esprit vigoureux et pénétrant, qui, ayant démêlé leurs rapports réels, les classe d'après ces rapports. De l'une à l'autre, la transition se fait régulièrement par la plus élémentaire des formules : « J'en ai fini avec cela ; passons à ceci ». Dans chaque subdivision, la composition, quoiqu'elle ne manque généralement pas de clarté, est compliquée par les digressions, et il lui arrive de devenir confuse dans le hasard des associations d'idées (1). Le style est le plus souvent improvisé, avec cependant certaines parties plus soignées, soit qu'Épiphane s'applique pour certains morceaux à effet, soit qu'à travers certains autres on sente l'influence de modèles qu'il imite. Il arrive qu'il se guinde à l'éloquence (2) ; le plus souvent, il ironise. Il trouve à l'occasion quelques formules bien venues, dont il est difficile de dire si elles lui appartiennent en propre, par exemple quand il qualifie les Anoméens, « ces nouveaux Aristotéliciens », en disant qu'ils « tentent de mettre Dieu en syllogismes (3) ». Il plaisante assez bien les *Homéens*, quand il les traite de *comédiens* (4). Mais d'ordinaire sa plaisanterie est lourde et sa phrase est embarrassée. Ce qui est plus digne d'intérêt que son style, c'est sa langue, non pas qu'elle soit bonne, mais parce qu'elle est un bon témoin de celle que l'on parlait

(1) Je prends un exemple entre cent : *Hérésie* 73, ch. XXIII-XXV, que de tâtonnements avant que l'auteur arrive à spécifier les trois catégories (τάγματα) qu'il distingue parmi les Semiariens !

(2) Ainsi *Hérésie* 69, 23, on retrouve jusque chez lui — prêté à l'apôtre Jean — un mouvement imité du *Clitophon* pseudo-platonicien, mouvement que presque tous les Apologistes antérieurs avaient imité déjà, à la suite sans doute d'imitations païennes antérieures.

(3) *Hér.* 69, 68.

(4) *Ib.*, 73.

en son temps et en son milieu. Avec certaines particularités qu'il conviendrait de relever dans une monographie, elle a tous les caractères de la *langue commune*, telle qu'elle commence à apparaître avec Polybe : mélange et confusions de formes dans la morphologie ; usage incertain des modes ou des temps (1) ; pléonasme (2) ; emploi maladroit des particules (3). Dans le vocabulaire, abondent ces mots dérivés lourdement, à l'aide de suffixes, des mots plus brefs que le temps avait usés, (4) ou ceux qui sont pris dans des acceptions nouvelles (5).

L'*Anacephalaiosis*. — Il nous est parvenu aussi un abrégé (Ἀνακεφαλαίωσις, mot à mot : *récapitulation*), du Panarion, qui a été d'autant plus lu que le grand ouvrage, par son étendue, par ses digressions et ses redites, était fait pour rebuter les lecteurs qui aiment à aller vite. Chacun des livres est lui-même précédé d'une capitulation. Il n'y avait pas grand'peine à prendre pour faire une récapitulation suivie. Est-ce Épiphane lui-même, qui a pensé ainsi aux gens pressés, ou un de ses successeurs ? Holl a cru pouvoir conclure de certains indices que la seconde hypothèse était la bonne (6).

(1) Par exemple, emploi de l'indicatif après ἐάν, etc ; ou au contraire du subjonctif après εἰ ; subjonctif avec valeur de futur, etc.

(2) Ainsi I, 1, 2 (*Panarion*), ἐκ πανταχόθεν.

(3) Une particularité d'Épiphane est de placer en tête de la phrase des particules qui, dans la langue classique, viennent toujours après un mot (τοίνυν,, μέν οὖν, etc.).

(4) Ainsi au lieu de ποιεῖσθαι ποιητεύεσθαι (et ποιητεύματα pour ποιήματα) ; νομιστεύεται pour νομίζεται.

(5) Ainsi à plusieurs reprises, περικακεῖν = *se décourager* ; τὸ κακὸν οὐκ ἀρχαΐζει (Holl, t. I, p. 263, ligne 10), le *mal n'est pas un principe* ; ἀκρέμονες ἄνδρες, *des hommes marquants* (*Hér.* 68, 8) ; noter, entre autres expressions nouvelles, assez fréquemment, Ῥωμανία, la *Romanie*. La langue vulgaire d'Épiphane pouvait choquer des lecteurs lettrés ; dans notre meilleur manuscrit, le *Vaticanus* 503 (commencement du IXe siècle), un correcteur l'a échenillée (Holl, *loc. cit.*, p. 20 et suiv.).

(6) Dans son étude sur la tradition manuscrite d'Épiphane (cf. *supra*), p. 95-8.

Autres écrits. — Nous possédons encore deux petits écrits de moindre importance. Le premier porte pour titre dans nos éditions : *Sur les Poids et mesures.* C'est un titre qui ne convient qu'à une partie et donne une idée fausse de l'ensemble, qui se présente comme une espèce d'*Introduction* à la lecture de l'Écriture. Mais il semble cependant être suggéré par la première phrase que voici : « Si l'on veut connaître, dans les Saintes Écritures, les éléments usuels, je veux dire les mesures et les poids, qu'on n'hésite pas à lire cet aide-mémoire (1) ». Après quoi, l'auteur nous donne brusquement une classification des prophéties, avec une reproduction des signes destinés à noter dans le texte chacune d'elles selon la classe à laquelle elle appartient. Il indique brièvement les accents, les signes de ponctuation, les signes pour les longues et les brèves ; plus longuement les signes critiques (*astérisque*, *obel*), et résume, en donnant une liste des livres de l'Ancien Testament, l'histoire légendaire de la traduction des Septante. Revenant aux signes critiques, il définit le *lemnisque et l'hypolemnisque*, et retourne à la légende des Septante, qui l'amène à donner une liste chronologique des Ptolémées, suivie, sans raison apparente, d'une liste des empereurs Romains jusqu'à Hadrien. La mention d'Hadrien amène une digression sur la fondation d'Ælia Capitolina, pour laquelle, selon l'auteur, l'empereur aurait employé comme architecte Aquila, le traducteur de la Bible, qui se proposa, en Juif qu'il était, de faire disparaître les prédictions du Christ, manifestes dans le texte des Septante. La liste impériale reprend alors jusqu'à Sévère, de qui le Samaritain Symmaque fut contemporain. La traduction de Symmaque est caractérisée. Enfin, en la troisième année de Commode, se place celle de Théodotion. Pour conclure ce développement assez baroquement conduit, Épiphane proclame la

(1) A moins que les mots : *je dis les poids et mesures*, ne soient une interpolation.

supériorité des Septante, qui ont tous été d'accord, comme on sait, sur les autres traducteurs pleins de variantes. Les Septante sont des traducteurs « et partiellement des prophètes (1) ». C'est ainsi qu'il explique et consacre les différences que leur traduction présente par rapport au texte hébreu, ce qui l'amène à revenir aux signes critiques et à l'usage qu'en a fait Origène. Quelques mots sont accordés aux traductions qui portaient le n° 5 et le n° 6 dans *les Hexaples*, et de plus longues explications aux *Hexaples* et aux *Tétraples*, « la seule chose utile qu'ait faite Origène » (ch. 20). Cette nouvelle partie est encore entremêlée deux fois d'un élément de la liste impériale. Après ce dernier élément, qui nous conduit jusqu'au consulat d'Arcadius et de Rufin (c'est-à-dire en 392), est entamée enfin l'explication des poids et mesures, à laquelle une mention de l'hebdomade donne pour conclusion un développement sur l'œuvre des sept jours. D'autres considérations analogues sont relatives au nombre 22 (nombre des générations d'Adam à Jacob ; nombre des livres sacrés de l'Ancien Testament (2), qui sont encore énumérés). Tout cela aboutit à une nouvelle conclusion, où se mêlent la mystique et l'arithmétique. Le lecteur moderne, qui est incapable de cette association, trouve qu'Épiphane, qui a peut-être cru faire œuvre très subtile, n'a jamais rien écrit de plus désordonné que cette ébauche. Le texte n'en a été d'ailleurs conservé qu'incomplètement en grec pour la seconde partie, qu'il faut chercher intégralement dans une traduction syriaque (3).

(1) Cf. t. II, p. 368-371.

(2) On arrive au nombre 22 grâce à des subtilités (cf. § 22).

(3) P. G. 43, Dindorf, iv ; Lagarde, *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata*, Gœttingen, 1880 ; *Symmicta*, Gœttingen, 1880, I, p. 209, II p. 177, avec traduction du syriaque et nouvelle édition du texte grec. — Viedebant, *Quæstiones Epiphanianæ meteorologicæ et criticæ*, Leipzig, 10911. — Il y a aussi une traduction arménienne qui n'est pas plus complète que le grec (Venise, 1821). Voir aussi Fr. Hultsch, *Meteorologicorum scriptorum reliquiæ*.

Le second opuscule nous est parvenu dans des conditions analogues. C'est un petit traité *sur les douze gemmes qui étaient sur les vêtements d'Aaron.* Il est dédié à un Diodore, qui est certainement l'évêque de Tyr, et non Diodore de Tarse, et a été composé à sa requête. Épiphane se propose de montrer quels sont les noms de ces douze pierres, leur couleur, leur forme, leur emplacement, leur valeur symbolique, la tribu à laquelle elles correspondent, et leur origine. C'est en effet le programme qu'il exécute. Nous n'avons du texte grec que des extraits, conservés par Facundus d'Hermiane ou par Anastase le Sinaïte. Mentionné par Jérôme à différentes reprises et tout d'abord dans la *Lettre à Fabiola*, qui est de 397, il est donc antérieur à cette date (1).

Épiphane avait écrit des *Lettres*, sans doute en assez grand nombre. Nous avons déjà parlé de la *Lettre à Jean de Jérusalem*, conservée dans la traduction de Jérôme. C'est aussi en latin que nous est parvenue une seconde *lettre*, adressée à *saint Jérôme* lui-même, vers la fin de 400 (2), où il le félicite d'être son allié dans sa campagne contre Origène. Jérôme encore nous apprend l'existence d'une *Lettre au pape Sirice ;* de *Lettres à des moines palestiniens*, toutes dirigées contre Jean (3) ; et d'une autre, assez courte, sur les vertus de l'ascète *Hilarion* (4). Holl a signalé récemment un fragment d'une lettre qui doit dater de 367-73, et qui présente un certain intérêt pour l'histoire de la fête de Pâques (5).

Ouvrages apocryphes ou perdus. — Il n'y a pas à tenir

(1) P. G. 43 ; Dindorf, iv. Une traduction latine plus complète figure en appendice dans la *collectio Avellana* et a été éditée par O. Günther, *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1898. — Cf. aussi Strzygowski, *Byzantinisches Archiv*, 11, p. 45 et Winstedt, *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, 1910.

(2) Jérôme, *Ep. XCXI* ; Jérôme mentionne deux lettres ; nous n'en avons qu'une.

(3) *Contra Joann. Hier.* 14, 39.

(4) *Vita Hilarionis*, préface.

(5) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 25 février 1926.

compte des homélies que l'on trouve encore, dans la *Patrologie* et dans l'édition de Dindorf, sous le nom d'Épiphane ; Petau en a déjà noté l'origine suspecte, que dénonce à lui seul le style. Encore moins devons-nous lui attribuer les *Vies* légendaires *des Prophètes et des Apôtres*, qui ont couru tantôt sous son nom, tantôt sous d'autres (1) ; ou le traité sur *les mystères des nombres* (2) ; ou le *recueil de prophèties messianiques* (3) ; ou le *catalogue des grandes églises* (4) ; ou la recension du *Physiologus* qui lui a été aussi prêtée (5). Mais Holl a rendu probable qu'il avait composé trois écrits contre ce culte des images, dont nous savons, par l'aventure du rideau, qu'il était l'ardent adversaire : un *traité*, une *lettre à l'empereur Théodose*, un *Testament à ses concitoyens*.

Conclusion. — Épiphane mérite notre respect par l'austérité de sa vie, par son labeur infatigable, par sa foi ardente. Esprit court, savant dénué de critique, écrivain médiocre, il ne tient qu'un rang secondaire dans la belle littérature chrétienne du IVe siècle, malgré la masse imposante de son œuvre et malgré les services qu'il nous a rendus en nous conservant beaucoup de documents précieux et de faits qui sans lui seraient restés inconnus (6).

Autres écrivains chypriotes. — Épiphane n'est pas seul à témoigner que l'île de Chypre a tenu une certaine place dans le développement de la littérature chrétienne à la fin du IVe siècle. Deux autres évêques cypriotes doivent

(1) Étude de SCHERMANN, dans *T. U.*, XXXI, 3, Leipzig. 1907.

(2) *P. G.*, XLIII ; DINDORF, IV.

(3) MORCELLI, *Memorie di Religione, Morale et Letteratura*, Modène 1928 ; DINDORF, IV.

(4) GELZER, *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1091 (texte grec) ; texte grec et traduction arménienne, éd. FINK, Marbourg, 1902.

(5) Cf. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Strasbourg, 1889. — Négligeons aussi un *Commentaire du Cantique des Cantiques*, qui est de PHILON DE CARPASIA.

(6) Cf. HOLL, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1916, p. 226.

au moins être mentionnés brièvement à côté de lui (1), Triphyllios de Ledræ et Philon de Carpasia.

Triphyllios de Ledræ. — Au chapitre XVII de son *De Viris*, saint Jérôme nous dit : « Triphylius, évêque de Ledræ, ville de Chypre, autrement dite Leucothée, fut le plus éloquent de son âge et le plus célèbre sous le règne de Constance (2). J'ai lu de lui des commentaires sur le *Cantique des Cantiques*, et l'on rapporte qu'il a composé beaucoup d'autres écrits, qui ne sont en aucune façon parvenus en nos mains ». Il doit avoir été un tenant très zélé de la culture classique ; car Sozomène nous raconte (3) qu'il scandalisa un jour un de ses auditeurs en substituant, dans un commentaire de *Marc*, II, 9, au terme de *crabbatos* (grabat), qu'il trouvait trop bas, celui de *skimpous*, qui était de bonne époque attique. C'est un exemple de *purisme* , qui, de la part d'un chrétien, a son intérêt.

Philon de Carpasia. — Philon fut, à la fin du siècle, évêque de Carpasia, ville située dans la pointe effilée par laquelle se termine, au Nord-Est, le territoire de l'île de Chypre. Le seul ouvrage qu'on puisse lui attribuer sûrement est un commentaire du *Cantique des Cantiques*, qui a été traduit en latin par l'ordre de Cassiodore, et porte le nom d'Épiphane. Cette version a été publiée par Foggini en 1750 ; quelques années plus tard, Giacomelli a fait connaître un texte grec qui ne concorde pas entièrement avec elle et se présente dans l'ensemble sous une forme plus abrégée. Philon avait quelques prétentions à l'éloquence, dont témoigne le préambule assez ampoulé

(1) Ils ne nous sont pas connus comme *hérésiologues* à la manière d'Épiphane ; nous les rapprochons de lui ici, un peu arbitrairement, comme ayant vécu dans la même région.

(2) Ces formules de saint Jérôme sont difficiles à traduire et à comprendre. Jérôme ne peut guère prétendre que Triphylius fut le plus éloquent et le plus célèbre de son temps, et, si l'on entend qu'il le fut seulement à Ledræ, l'éloge est mince.

(3) *H. E.*, I, 10,

de son ouvrage. Son interprétation est tout entière symbolique : la *Fiancée* est l'Église ; les deux mamelles sont les deux Testaments, dont Philon tient beaucoup à montrer l'inspiration commune. Ces allégories sont un peu massives. Rarement l'auteur a une formule dubitative (1) ; d'ordinaire, il se sent absolument sûr de lui, et il s'émerveille souvent de l'harmonie qui lui semble régner, de chapitre en chapitre, dans les métaphores (2). Le souci qu'il affecte ainsi du contexte ne prouve nullement d'ailleurs qu'il ait réussi à lier solidement entre elles les allusions qu'il découvre dans chaque verset. Il ne propose pas une interprétation d'ensemble qui rende compte de la composition du *Cantique* et de sa forme dramatique. Au total, l'œuvre est médiocre, quoiqu'on l'ait jugée parfois avec une sévérité exagérée (3).

(1) Ainsi § 22, § 33.

(2) Je pense à Riedel, qui dans son *Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, a appelé Philon (p. 77) « le plus stupide des interprètes du Cantique ». Il est vrai que tel passage (par exemple ch. cc) est assez ridicule. Quelques morceaux — sur l'incarnation — ne sont pas sans intérêt théologique (ch. lxiv, par exemple) ; d'autres expriment un sentiment chrétien sans originalité, mais sincère. — Le texte dont nous disposons n'est pas assez sûrement établi pour que nous puissions juger de la qualité de la langue.

CONCLUSION

Nous avons suivi l'histoire de la Littérature chrétienne grecque depuis ses origines jusqu'à la période où elle est parvenue à son plus haut point de perfection. Le christianisme est né dans un pays sémitique ; la langue parlée au moment où Jésus a prêché était l'araméen ; les livres sacrés qui fournissaient ses titres à la religion du peuple juif avaient été rédigés en hébreu. Rien n'a subsisté des premiers écrits, sans doute rares et brefs, que la communauté naissante a pu produire, tant que la foi nouvelle resta confinée en Palestine. Une ou deux formules araméennes, quelques mots hébreux pris aux *Psaumes*, voilà tout ce qui, dans le Nouveau Testament, atteste encore que Jésus et ses disciples ne parlaient pas le grec. C'est en grec qu'ont été composés les nouveaux livres destinés à devenir sacrés ; non pas dans le grec classique qu'enseignaient les écoles, mais dans la langue populaire, *commune* (κοινή), qui était employée dans les diverses régions de l'Orient hellénisé.

La langue en est le grec ; l'esprit hellénique, sans en être exclu, n'y tient qu'une place secondaire. L'esprit du Nouveau Testament, c'est, par le monothéisme et la morale du Décalogue, celui de l'Ancien, et principalement des écrits qui, dans l'Ancien, renferment les données essentielles sur l'histoire primitive du monde ou expriment avec une puissance incomparable le sentiment religieux : la *Genèse*, les *Prophètes*, les *Psaumes*. C'est, par le tour donné à la croyance en Dieu *le Père*, par le rôle attribué

au *Fils de l'homme*, au *Christ Jésus*, par la prédication de *la charité*, un esprit nouveau, celui de Jésus. Les auteurs des *Évangiles*, celui des *Actes*, Paul et quelques autres n'y ont introduit que pour une part assez faible certains éléments doctrinaux, un accent, une couleur, où se trahit l'influence du milieu grec. Malgré ses attaches juives, malgré les rapprochements qu'en telle ou telle page, le *Nouveau Testament* suggère parfois avec les idées des religions que l'on appelle aujourd'hui *hellénistiques*, il apparaît, en son ensemble, comme animé d'une inspiration nouvelle, sans laquelle il n'aurait pas été l'instrument tout-puissant de propagande qu'il est devenu dès la seconde moitié du second siècle.

Les plus anciennes missions, celles de saint Paul et de ses contemporains, bien qu'elles aient marqué la rupture entre l'Église chrétienne et la synagogue et fait passer son avenir de la Palestine dans le monde grec et latin, n'ont guère pu s'adresser, entre les Gentils,qu'à ceux qui avaient été déjà plus ou moins touchés par la propagande juive. A part d'assez rares exceptions, dont quelques-unes furent peut-être éclatantes, elles n'ont dû également pénétrer que dans les couches inférieures ou moyennes de la société, qui ne manquaient pas de quelque culture, — car la culture était alors très répandue — mais dont les besoins moraux et religieux étaient cependant plus intenses que les besoins intellectuels. Vers 150 environ, l'exemple des premiers Apologistes nous prouve qu'on comptait déjà, dans la communauté de Rome et ailleurs, un certain nombre d'hommes qui avaient reçu une éducation philosophique et littéraire passable, et qui avaient été d'abord formés par la tradition hellénique. Ces hommes devaient viser à faire des conquêtes dans les milieux d'où ils étaient eux-mêmes sortis, et, s'il s'en offrait une chance, dans des milieux encore supérieurs. Parce qu'ils avaient pris certaines habitudes d'esprit indélébiles, et parce qu'ils les savaient d'ailleurs utiles pour obtenir l'audience des païens cultivés parmi

lesquels ils souhaitaient recruter des prosélytes, ils furent portés naturellement, et ils se résolurent de propos délibéré, à se conformer dans leurs écrits à des règles qui s'imposaient comme une sorte de bienséance. Ils se contentaient d'un minimum d'art ; mais aux méthodes d'argumentation qu'ils tenaient de l'apologétique juive ou que leur suggérait la nature même de la nouvelle croyance, ils joignirent celles de la dialectique profane. La sincérité de leur foi et le zèle de leur charité leur inspiraient une éloquence d'une simplicité et d'une fraîcheur originales ; ils y associèrent cependant les procédés de la rhétorique.

L'influence exercée par l'hellénisme fut loin de se borner ainsi à la forme. La croyance primitive tenait en quelques articles assez simples ; elle était fondée sur l'Ancien Testament et sur la parole de Jésus, entretenue par l'inspiration de l'Esprit qui se perpétuait dans l'Église. Ces garanties de la foi suffisaient à celui qui était déjà chrétien. Mais comment était-il possible d'en faire sentir la valeur aux profanes, que la grâce n'avait pas encore touchés, et dont il fallait préparer l'esprit à ne pas se dérober quand elle viendrait ? Du reste les chrétiens cultivés eux-mêmes, si ferme que fût leur foi, éprouvaient le besoin de la transformer en une doctrine, de l'organiser en un système bien lié, de l'appuyer sur des raisons logiques. L'exemple donné par le quatrième Évangéliste, dans ce prologue où il avait établi la divinité de Jésus en recourant à la notion du *Verbe*, les autorisait et les encourageait. Ils ont fait appel aux conceptions élaborées par la philosophie, pour éclaircir l'idée du Dieu *Père*, pour définir le rôle du *Fils* identifié au Logos ; à certaines idées répandues dans les petites chapelles hellénistiques, pour développer les rites jusqu'à en faire des sacrements ; aux éléments les plus purs et les plus hauts de l'éthique profane, pour préciser et compléter leur prédication morale. Le platonisme d'abord, le stoïcisme et l'aristotélisme en quelque mesure, et plus que tout cette philosophie éclectique qui, sous des appellations multiples,

nuançait et dosait diversement une même somme d'opinions moyennes sur lesquelles l'accord général s'était fait, leur ont fourni le concours qui leur était nécessaire. Malgré ces emprunts, souvent considérables, on ne doit pas croire que l'originalité foncière du christianisme fut altérée gravement. Elle restait ramassée dans la personne de Jésus : dans sa personne historique, c'est-à-dire dans l'image qu'en faisaient connaître les Évangiles ; dans sa personne théologique, où venaient se concentrer toutes les notions dérivées de la Bible juive, de la philosophie, des divers milieux religieux contemporains, notions du *Messie*, du *Sauveur*, du *Seigneur*. La personne théologique se superposait en quelque sorte à la personne historique, à laquelle s'attachait d'abord le croyant, la naissance virginale et la résurrection étant regardées d'ailleurs comme des données historiques. De même, si l'idéalisme platonicien, le rigorisme stoïcien, et même cette sagesse pratique d'Aristote qui sait finalement s'élever si haut, ont été utiles aux moralistes chrétiens pour systématiser leur doctrine aussi bien que pour en préciser les détails, la règle de vie fondée, comme l'avait voulu Jésus, sur le double précepte d'amour, amour de Dieu, amour du prochain, est restée aussi différente de ces trois éthiques que l'Église se distinguait de l'Académie, du Lycée ou du Portique, par les relations qu'entretenaient entre eux ses membres et l'organisation qu'ils lui avaient donnée.

Cette Église prit une orientation décisive, en premier lieu quand les fidèles d'Antioche envoyèrent la première mission chez les Gentils, et plus tard quand les représentants les plus cultivés de la pensée chrétienne, dans de grandes villes comme Éphèse, Athènes, Rome, acceptèrent ou provoquèrent une certaine collaboration de l'hellénisme, terme qu'il faut entendre ici au sens très large où il s'applique à la société de l'époque alexandrine et romaine, qui gardait assurément la tradition de l'hellénisme classique, mais en y mêlant des éléments de pro-

venances très diverses. Le mouvement commencé assez vivement dès la période primitive, par une sorte de nécessité inconsciente plutôt que de parti-pris , se continua d'une allure modérée au temps de ceux que nous appelons les *Pères Apostoliques*, sans qu'il y entrât davantage une initiative réfléchie. Les *Apologistes* virent la nécessité de ne pas isoler le christianisme du monde où il était appelé à vivre, et, comme les premières générations chrétiennes s'étaient refusé, en rejetant la Loi, à rejeter aussi l'Ancien Testament et à rompre ainsi tout lien avec le passé, ceux-là ont vu clair qui ont empêché les générations suivantes de supprimer tout contact avec la partie de l'humanité — c'était l'humanité presque entière — qui était restée en dehors de la tradition juive.La sagesse n'était pas de proclamer « l'unicité du christianisme » avec cette étroitesse exaltée qui, dans la bouche de Marcion, a arraché à Harnack un cri d'admiration. Elle était du côté de ces hommes aux idées larges et généreuses, tels que furent Justin et Athénagore, quand, aussi convaincus que Marcion que le christianisme apportait un esprit nouveau, ils ne consentirent pas à ne reconnaître la nouveauté que dans un radicalisme farouche. Au lieu de détacher, avec le pseudo-disciple de saint Paul, un petit groupe de saints de toute réalité historique pour le mettre uniquement en rapport avec un imaginaire Dieu *étranger*, ils voulurent que leur foi, si raisonnablement considérée par leurs prédécesseurs comme un couronnement de la religion de Moïse et des Prophètes, non comme sa condamnation et sa ruine, ne fût pas inconciliable non plus avec ces vérités incomplètes et éparses qu'ils croyaient distinguer dans le polythéisme même ou surtout dans la philosophie. Cette seconde démarche était aussi nécessaire que la première, si le christianisme voulait remplir toute sa destinée et conserver le caractère universel qu'il avait revendiqué.

De Justin à Théophile, les Apologistes en ont assuré le succès, malgré l'indifférence que conservaient beaucoup

de chrétiens pour tout ce qui dépassait la simple formule de la foi, qui avait pris corps dans un symbole; malgré la défiance avec laquelle d'autres repoussaient tout rapprochement avec une civilisation diabolique. Ils ont accompli la tâche qu'ils s'étaient attribuée avec une science incertaine, un talent inégal, une bonne volonté parfaite. Ils ont eu pour successeurs des hommes qui ne pouvaient les surpasser en zèle sincère, mais qui eurent par rapport à eux une grande supériorité intellectuelle ; ce furent les docteurs de l'école d'Alexandrie, qu'Origène transféra à Césarée, après ses démêlés avec l'évêque Démétrius. Clément, Origène se montrèrent en possession du même savoir et des mêmes méthodes que les meilleurs représentants de la littérature et de la philosophie helléniques en leur temps. Par l'étendue et l'originalité de son esprit, Origène est même très au-dessus de tous les païens du IIe et du IIIe siècles jusqu'à Plotin, qui peut seul lui être comparé. Dans l'élaboration d'une théologie qui, en apparence, restait fondée uniquement sur l'Écriture, mais qui en réalité ne perdait jamais de vue les problèmes posés par la philosophie classique ou par le gnosticisme contemporain, Clément, Origène, Théognoste ont risqué parfois, on doit le reconnaître, de faire dévier la pensée chrétienne de sa tradition légitime, et ils ont tenté certaines combinaisons périlleuses. Aussi ont-ils suscité une résistance plus vive que les Apologistes. Clément nous est témoin de l'opposition qu'il rencontre fréquemment ; Origène a trouvé, dès la fin du IIIe siècle, dans Méthode, un adversaire déclaré, et fut plus tard partiellement condamné.

Les Apologistes, en même temps qu'ils ont concouru à associer la pensée hellénique à la pensée chrétienne, ont introduit dans la littérature ecclésiastique certaines des formes que la littérature profane avait créées et se sont soumis en quelque mesure aux règles que la rhétorique imposait à tout écrivain. Leurs *Apologies* sont des *plaidoyers*, et le ton en est, au moins en certaines parties, oratoire. Ailleurs, ils ont adopté, pour exposer leurs idées,

le procédé qui depuis Platon avait été employé par tant de philosophes, celui du *dialogue*. Il est vrai qu'ils n'ont attaché qu'une médiocre importance à cette mise en scène, à cette caractéristique des personnages, à cet art de rendre dramatique ou comique le conflit des idées qui font le charme des dialogues platoniciens ; mais combien d'autres païens n'ont pas mieux réussi qu'eux à tirer parti de ce qui n'était plus pour eux qu'un cadre vide et traditionnel ? A la fin du IIIe siècle, c'est un représentant de la tradition ecclésiastique la plus stricte, en opposition avec la hardiesse de la théologie alexandrine, c'est Méthode d'Olympe qui, dans son *Banquet des Vierges*, se propose pour la première fois une imitation plus attentive et plus ambitieuse de l'art de Platon. Les Alexandrins, quoique très au courant de tous les raffinements de la sophistique, sont restés assez indifférents à l'élégance soutenue du style et à la régularité de la composition. Dans quelques morceaux isolés seulement, Clément a entendu prouver que cette indifférence n'était pas pour lui de l'impuissance, et il a eu la coquetterie de déployer une virtuosité d'autant plus excessive qu'elle est plus rare. Méthode a fait un pastiche de l'une des plus belles œuvres classiques, et, si dangereuse que soit pour lui la comparaison qu'il provoque, son *Banquet* n'est pas dénué d'une certaine valeur esthétique. Il atteste en tout cas que, même dans les milieux les plus éloignés de la liberté d'esprit alexandrine, l'utilisation par le christianisme des formes littéraires profanes était regardée comme la chose la plus naturelle du monde.

Ainsi, à la fin du IIIe siècle, la cause qu'avaient défendue les Apologistes était pleinement gagnée. L'Église était de plus en plus disposée à interpréter sa mission dans le sens le plus large, dans un sens véritablement *catholique*. Elle appelait à elle tous les hommes ; elle prétendait rassembler aussi tous les éléments de vérité épars dans tous les milieux où des hommes s'étaient groupés, avaient pensé en commun, reconnu et adoré en commun une

force divine, créatrice et directrice de l'univers. Elle commençait à entrevoir, sans dégager théoriquement l'idée en toute sa netteté, qu'il pouvait y avoir un art chrétien. Puisque toute pensée a besoin pour s'exprimer d'une forme, la pensée chrétienne devait chercher celle qui lui serait propre ; mais puisque cette pensée devenait de plus en plus accueillante, puisque d'autre part des formes d'art nouvelles ne s'improvisent pas, puisque la tyrannie de l'éducation reçue tend à maintenir le plus possible les anciennes, puisque la littérature hellénique en avait inventé d'admirables dont le prestige restait intact, la tendance allait de plus en plus à considérer les formes comme indifférentes par elles-mêmes ; à accepter, pour les remplir d'un contenu nouveau, celles que l'usage avait consacrées ; à verser le vin nouveau dans des outres fabriquées sur le modèle ancien.

Cet état d'esprit était assez répandu déjà chez les chrétiens, quand l'Église passa de la persécution au triomphe. Ce triomphe coïncida avec la période qui suivit la réorganisation de l'Empire par Dioclétien ; cette réorganisation, bien qu'elle ait eu certains inconvénients et même certains dangers, a apporté un remède aux épreuves dont l'empire avait souffert pendant presque tout le IIIe siècle et qui avaient fini par s'aggraver au point de l'exposer à une ruine complète. Sous Constantin, sous Julien, sous Théodose, la puissance des armes romaines est redevenue redoutable, et, si l'état économique eût été meilleur, malgré la menace des Barbares, l'avenir eût pu sembler rassurant. Cette prospérité relative a permis un renouveau de la littérature profane, quoiqu'elle comportât bien des tares, quoique le gouvernement et l'administration fussent arbitraires et rudes, quoique les mœurs prissent chaque jour plus de dureté. La renaissance fut favorisée par les empereurs qui choisissaient le plus souvent leurs hauts fonctionnaires parmi les meilleurs élèves des écoles de rhétorique ; qui payaient de leur patronage et de faveurs plus concrètes les hommages dont les orateurs célèbres

les comblaient, et qui les appelaient souvent dans leurs conseils. L'éloquence d'Himérios, de Thémistios, de Libanios, reste beaucoup trop artificielle pour notre goût. Autant que nous pouvons en juger — car nous ne connaissons qu'imparfaitement celle du IIIe siècle — elle est cependant moins extravagante et garde plus de contact avec la réalité que la sophistique dont Philostrate nous a retracé l'histoire. Il lui est arrivé de toucher aux grands sujets et d'atteindre une certaine élévation, une certaine force. Le goût même s'était en quelque mesure épuré. Libanios, qui est en son genre un artiste achevé, n'est certes point un grand esprit ; il est cependant fort supérieur à un Aristide, et si enivré qu'il soit de sa virtuosité, il subsiste dans sa conception générale de la vie, de la politique, de la religion même, plus de vestiges du grand idéal des temps classiques. Thémistios, qui, à certaines heures, se laissa aller aux pires défauts de la sophistique, à su conserver, plus même que Libanios, quelques restes de la substance morale que la philosophie fournissait à ses disciples.

Ce qui est incontestable en tout cas, c'est que ces trois hommes furent l'objet d'une admiration enthousiaste, de la part des chrétiens comme de la part des païens. Bien que tous les documents qui nous révèlent un contact entre eux et les orateurs ecclésiastiques, tels que Basile ou Grégoire de Nazianze, ne soient pas d'une authenticité très sûre, nous avons la certitude que ces rapports existèrent, et il nous suffirait de lire une des pages que Basile et Grégoire ont laissées pour exclure le moindre doute qu'ils aient éprouvé cette admiration. Formés dans les écoles d'Athènes, de Constantinople, d'Antioche et autres grandes cités universitaires, les grands prédicateurs du IVe siècle avaient presque tous hésité, aux heures où la jeunesse fait son choix, entre l'exercice de la rhétorique, avec les fonctions publiques, dont le talent oratoire ouvrait la porte, et la retraite hors du monde, avec ces prouesses de l'ascétisme qui apparaissaient alors

aux âmes les plus nobles comme le plus haut effort de la volonté. Presque tous, ils avaient mené en effet pendant quelque temps la vie du solitaire ou celle du cénobite. Mais ils avaient été ensuite ramenés non dans la vie mondaine, mais dans la vie active, par l'appel de la charité et par ce besoin qu'éprouve tout être doué d'énergie et de talent d'utiliser les dons qu'il a reçus. Ils y trouvaient, avec des satisfactions plus désintéressées, l'éclat d'une réputation qui dépassait celle que leur auraient pu valoir l'enthousiasme des auditoires scolaires ou l'autorité des magistratures. Comment s'étonner qu'ils n'aient pas songé un instant à faire le sacrifice de l'éloquence, quand elle était devenue pour eux, en la perfection où ils en possédaient toutes les ressources, moins un art que l'exercice d'une faculté naturelle, et quand ils savaient qu'elle leur donnait le plus puissant moyen d'action sur des foules amoureuses du bien dire autant qu'avaient pu l'être jamais les Athéniens du IVe siècle ou les contemporains de Cicéron ?

Ainsi donc, bien loin d'y renoncer, ils l'ont déployée en toute sa force et avec toute la variété de ses aspects. Ils se sont montrés, à l'égal de Libanios ou de ses émules, experts dans tous les secrets de l'invention, de la composition et du style, qu'une méthode, la plus ingénieuse qui fût et lentement développée par une tradition séculaire, avait découverts et mis en recettes. Mais dans ces formes dont la perfection apparaissait vaine, depuis que ceux qui s'en servaient étaient devenus incapables de les ranimer en y jetant les grandes pensées et les sentiments profonds dont la force d'expansion les avait créées, ils ont versé une inspiration nouvelle, d'une singulière puissance. Ils les ont vivifiées par l'esprit chrétien : haute conception d'une divinité souveraine, vivante et agissante comme le Dieu de la Bible, pure et dégagée de toute imperfection matérielle, comme le principe suprême des Néoplatoniciens ; conception savante d'un Verbe médiateur entre cette divinité et le monde ; conception émouvante d'un Fils de

Dieu, qui est le Verbe, incarné pour la rédemption de l'humanité ; vues nouvelles sur la nature humaine, sur sa faiblesse quand elle s'abandonne à elle-même, sur sa sublimité quand elle s'élève à Dieu et y trouve son solide point d'appui ; voilà pour les idées ; — élan irrésistible de l'âme renouvelée vers Dieu ; culte transformé en amour, dont on trouve à peine le germe dans certains conventicules profanes de l'époque hellénistique ; conception nouvelle de la nature, à laquelle Dieu, entrevu à travers ses œuvres, prête une grandeur et une majesté accrues ; ardeur de la charité, qui ne se contente pas de voir les souffrances du prochain et d'en chercher la guérison théorique, mais qui les ressent comme un mal qui lui est propre et qui ne connaît pas de repos jusqu'à ce qu'elle ait mis tout en œuvre pour en procurer la guérison effective ; voilà pour les sentiments. L'éloquence de Démosthène ou celle de Cicéron elle-même n'avait pas trouvé dans les intérêts de la patrie une matière aussi riche et aussi haute, ni dans le dévouement à cette patrie un foyer d'inspiration plus ardent.

De là l'ampleur, la vie, l'éclat, l'élévation, le pathétique de cette éloquence de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, dont nous avons étudié en détail les monuments. Ce n'est pas seulement dans leurs discours proprement dits qu'elle nous émeut et qu'elle nous charme ; c'est également dans leurs traités, qui ont aussi la forme oratoire. Ces maîtres de la parole, ces maîtres du style ont, il est vrai, leurs défauts, qui parurent souvent des qualités à leurs contemporains, mais que nous savons reconnaître. Ces défauts tiennent au goût de leur temps, ce sont ceux que la sophistique avait mis à la mode, dès le IIe siècle et le IIIe. Libanios, avec son enthousiasme pour Démosthène, Thémistios, avec son attachement à Platon et à Aristote, reviennent sans doute aux meilleures traditions classiques ; mais cette imitation, même de modèles excellents, est fâcheuse par sa fidélité trop stricte ; les rhéteurs n'ont jamais compris quelle

différence il y a entre *s'inspirer* des grandes œuvres et les *imiter*. De plus, le goût asiatique avait survécu ; Himérios, en faisant sa part au renouveau du classicisme, en reste le représentant, alors que les représentants du goût classique, Libanios et Thémistios, ne lui refusent pas la sienne. Enfin, certains défauts des grands orateurs chrétiens du IVe siècle — comme aussi quelques-unes de leurs plus belles qualités — s'expliquent par leur origine orientale. Villemain a dit de Chrysostome : « C'est le Grec devenu chrétien ». Oui, mais ce Grec de formation est un Syrien de naissance, et on peut croire qu'une certaine surabondance — aussi bien que la fraîcheur de son imagination — provient de sa race. Cet humanisme chrétien, dont le IVe siècle a vu la floraison, éblouit par sa richesse et par son éclat. Il pèche par excès ; il relève d'un art qui a dépassé le point de maturité. Il lui manque cette précision et cette sûreté dans le choix qui sont la marque du goût attique, et qui se retrouvent dans notre littérature du XVIIe siècle.

Exercés autant qu'on pouvait l'être à tous les jeux de la rhétorique, les docteurs chrétiens du IVe siècle ne l'étaient pas moins à ceux de la dialectique. Notre objet ne pouvait point être, dans une histoire littéraire, de suivre aussi minutieusement le développement de la théologie que doit le faire un historien du dogme. Nous n'avons jamais négligé cependant de marquer, en nous en tenant à l'essentiel, les étapes de la pensée chrétienne. On a donc pu voir suffisamment — nous l'espérons — comment cette collaboration de la philosophie à la théologie, qui commence avec l'*Évangile* de saint Jean, se continue par les *Apologistes*, se développe avec les *Alexandrins*, a pris toute son ampleur au IVe siècle, en gardant le même caractère foncier. La foi chrétienne reste incluse, pour l'essentiel, dans la formule du baptême, telle que la donnent les *Synoptiques*, et, sous une forme plus complète, dans le *Symbole apostolique*. Mais cette formule et ce symbole s'épanouissent en une dogmatique

dont la méthode est empruntée à la philosophie, et qui fait un large usage des notions que le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme avaient élaborées. Il a fallu la familiarité la plus intime avec ces conceptions, telles surtout que le néoplatonisme les avait accueillies dans son éclectisme, il a fallu des raffinements de dialectique inouïs pour constituer le dogme de la Trinité, au concile de Nicée et dans les années qui suivirent, ainsi que pour définir cette union des deux natures en Jésus qui devient le problème principal à la fin du IVe siècle et qui n'a reçu son explication orthodoxe qu'après la date où s'arrête notre exposé.

Le choix de cette date est arbitraire, au sens où toute coupure de ce genre interrompt le développement indéfini de l'histoire. Il est légitime, parce qu'elle marque bien la fin d'une étape. Nous nous étions proposé de voir comment s'est formée une littérature dont la source d'inspiration est l'esprit chrétien, et qui s'est exprimée, une fois la période primitive passée, beaucoup moins en créant des formes originales qu'en adaptant à son usage les formes anciennes. A la fin du IVe siècle, cette évolution est accomplie. Quelques écrivains ont eu leur vie partagée entre le IVe siècle et le Ve. Nous avons étudié, en sortant parfois de nos limites, tous ceux qui ont vraiment fait sentir leur action dès la première de ces deux époques. Cyrille, patriarche d'Alexandrie de 412 à 444, Théodoret, né vers 393, mort en 457-8, appartiennent à la seconde ; ils ont une grande importance pour l'histoire ecclésiastique ; leur œuvre littéraire n'est pas à dédaigner , mais elle n'apporterait aucun élément nouveau à notre point de vue (1). Celui que nous pouvons avoir le plus de regret d'avoir laissé hors de notre cadre, c'est Synésios de Cyrène, né vers 370, mort entre 412 et 415.

(1) M. R. GUILLAND publiera, dans la *Collection d'Études anciennes*, une *Histoire de la Littérature Byzantine* qui prendra son point de départ à la date où nous nous sommes arrêtés.

Car rien n'est plus curieux que la persistance avec laquelle il a su demeurer néo-platonicien, en devenant chrétien. Mais c'est précisément parce qu'il est un isolé qu'il est intéressant ; son activité politique s'est exercée dans une région éloignée de l'empire, principalement après la période que nous n'avons pas voulu dépasser, et c'est seulement dans les premières années du ve siècle qu'il a reçu l'épiscopat, à Ptolémaïs (1).

Si nous avons réussi à exprimer comme nous le souhaitions l'idée que nous nous sommes faite de cette évolution historique, nous n'aurons pas seulement exposé comment la littérature chrétienne s'est peu à peu modelée sur la littérature hellénique, et s'en est finalement approprié tous les procédés, en même temps que la théologie faisait un large usage des concepts et des méthodes philosophiques. Nous aurons montré encore qu'il y a eu véritablement, pour reprendre le mot d'Eusèbe, une *préparation* hellénique au christianisme. Eusèbe, et avant lui les Apologistes du IIe siècle, ne se sont pas trompés, mais ils ont essayé de démontrer la justesse de leur thèse par des rapprochements arbitraires ou superficiels. Si l'on regarde plus largement les choses, on sera d'accord avec eux sur le fond. L'hellénisme, en l'arrêtant à l'époque de Théodose, a vécu près de dix siècles à la lumière de l'histoire et s'est étendu, en dehors de la Grèce proprement dite, jusqu'aux régions les plus diverses. Il représente donc une civilisation qui, dans sa durée exceptionnelle et son extension très complexe, ne saurait être facilement définie par une formule. Le caractériser par la joie de vivre, par la volonté de développer harmonieusement l'âme et le corps tout ensemble, et, dans l'âme, toutes les facultés dont elle est douée, afin d'assurer à notre nature, pendant cette vie terrestre, la plénitude de son développement, c'est le montrer tel qu'il s'est épanoui, en sa perfection. au cours du ve et du

(1) Parmi les poètes, NONNOS, sur la vie duquel nous ne savons à peu près rien, appartient plutôt, semble-t-il, au ve siècle qu'au IVe.

IVe siècle avant notre ère. Ce n'est pas exprimer toutes les possibilités qu'il contenait en germe. Une note pessimiste résonne parfois, très âprement, dans la poésie grecque. Le Pythagorisme et le Platonisme n'ont pas été seulement des écoles, mais ont tendu à devenir des églises. La pensée d'Aristote, après avoir accompli le labeur le plus patient pour expliquer la réalité sous tous ses aspects, s'achève en une ascension vers le Dieu auquel la plus haute partie de notre âme est apparentée. Le stoïcisme, en son matérialisme radical, a su donner cependant un sens religieux à la vie. Origène ne pouvait pas lire les plus belles pages des philosophes sans éprouver qu'à travers la diversité des dogmes, l'esprit humain, quand il s'élève jusqu'à certaines cimes, reconnaît son unité.

Ce n'est là, je le sais, qu'un aspect des choses. A celui qui vient de marquer ainsi l'affinité, rien n'est plus facile que de répondre en mettant au premier plan l'opposition entre la pensée hellénique et la foi chrétienne. Nous avons tenu à montrer nous-mêmes, dans l'introduction de ce dernier volume, sur quels points l'une et l'autre, au début du IVe siècle, continuaient à se contredire. L'Église n'a-t-elle pas été du reste, pendant trois siècles, soit en conflit latent, soit en lutte ouverte avec l'État ? En même temps que se livrait ce dur combat, un accord s'ébauchait, et c'est parce qu'il était déjà réalisé en grande partie, lorsque Constantin, en passant à la religion nouvelle, y a fait passer l'empire avec lui, que ce changement, le plus profond qui se soit produit dans l'histoire du monde, s'est accompli avec le minimum de violence et de destruction immédiate. C'est pour la même raison que, si, au cours d'un siècle environ, le paganisme a été extirpé en tant que culte public, l'héritage de la pensée antique a été sauvé pour une bonne part. Cette conciliation s'est faite un peu au hasard, sans que les éléments qu'elle réunissait pussent prendre toujours, en s'associant, une cohérence logique. Elle s'est faite conformément à certaines affinités partielles, en négligeant les contrastes. Elle s'est

faite pour répondre aux besoins de la vie. Elle a permis au christianisme de s'adapter au milieu où il avait trouvé son destin et de n'y pas faire figure d'intrus, quand, après une longue lutte, il est devenu le maître. Elle lui a permis de fonder une société nouvelle. L'historien est donc autorisé à conclure qu'elle a été féconde et bienfaisante.

TABLE DES MATIÈRES

Tome III

INDEX

Imp. R. BUSSIÈRE. — Saint-Amand Cher). — 15-2-1930